

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA

XX CICLO

PENSARE DI PIÙ, PENSARE ALTRIMENTI
Paul Ricoeur e la sfida del male

Coordinatore:

Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor:

Chiar.ma Prof.ssa Chiara Cotifava

Dottorando:

Mauro Cinquetti

Tavola delle abbreviazioni

Si dà qui la tavola delle abbreviazioni utilizzate nelle note a piè di pagina. Si indica la sigla, l'edizione originale utilizzata (tra parentesi l'anno della prima edizione) e, tra parentesi quadra, l'edizione della traduzione italiana. Analogamente nelle note a piè di pagina si indica dopo la sigla il numero di pagina dell'edizione originale, ove disponibile, e tra parentesi quadra la pagina corrispondente dell'edizione italiana, ove presente. In mancanza di diversa segnalazione i corsivi si intendono citati nel testo di Ricoeur e le traduzioni sono quelle delle traduzioni italiane ufficiali; laddove non vi è una edizione italiana la traduzione è dello scrivente.

Le abbreviazioni utilizzate sono nella maggior parte dei casi quelle utilizzate nella bibliografia di Paul Ricoeur raccolta dal Fonds Ricoeur di Parigi (www.fondsriceur.fr). Per ragioni puramente pratiche abbiamo aggiunto altre sigle di opere ricoeuriane minori citate nel nostro lavoro. Sempre per ragioni pratiche nel caso di *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* abbiamo utilizzato una sigla diversa.

- AdP *Approches de la personne*, «Esprit» 58 (1990), n°160, 115-130 (ripreso anche in L2)
[tr.it. in *La persona*, a cura di I.Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997]
- AJ *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Mohr, Tübingen 1990
[*Amore e Giustizia*, tr.it. di I.Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2000]
- AP *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986
- CC *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995
[*La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, tr.it. e intr.di D.Iannotta, Jaca Book, Milano 1997]
- CI *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1993 (1969)
[*Il conflitto delle interpretazioni. Saggi di ermeneutica*, tr.it. di R.Balzarotti, F.Botturi, G.Colombo, intr.di A.Rigobello, Jaca Book, Milano 1999 (1977)]
- DI *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1995 (1965)
[*Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr.it. di E.Renzi, intr.di D.Jervolino, Il Saggiatore, Milano 2002 (1966)]

- FC *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité,*
 FC/HF I. *L'homme faillible,*
 FC/SM II. *La symbolique du mal,*
 Aubier, Paris 1988 (1960: prima ed. in due volumi)
 [*Finitudine e colpa*, tr.it. di M.Girardet Sbaffi, intr.di V.Melchiorre, Il
 Mulino, Bologna 1972 (in un solo volume)]
- GM et KJ *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du
 paradoxe*, Seuil, Paris 1948.
- HV *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955
- J1 *Le Juste I*, Esprit, Paris 1995
 [*Il giusto - vol.1*, tr.it. di D.Iannotta, Effatà, Torino 2005]
- J2 *Le Juste II*, Esprit, Paris 2001
 [*Il giusto - vol.2*, tr.it. di D.Iannotta, Effatà, Torino 2007]
- KJ (avec M.DUFRENNE) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*,
 Préface de K.Jaspers, Seuil, Paris 1947 (il contributo di Ricoeur è
 nelle pagine 173-393).
- L1 *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991
- L2 *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992
- L3 *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994
- M *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève
 1996 (1986)
 [*Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr.it. di I.Bertoletti,
 Morcelliana, Brescia 1993]
- MHO *Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, Paris 2000
 [*La memoria, la storia, l'oblio*, tr.it. di D.Iannotta, Raffaello Cortina,
 Milano 2003]
- MV *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975
 [*La metafora viva*, tr.it. di G.Grampa, Jaca Book, Milano 1981]
- NR *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, (avec J.P.Changeux),
 O.Jacob, Paris 1998
 [*La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr.it. di M.Basile,
 Raffaello Cortina, Milano 1999]

- PP *Le paradoxe politique*, «Esprit» 25 (1957), n°5, 721-745
 [Il paradosso politico, tr.it. di A.Rosselli in P.RICOEUR, *La questione del potere*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1991, 67-105]
- PR *Parcours de la reconnaissance*, Seuil, Paris 2004
 [Percorsi del riconoscimento, tr.it. di F.Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005]
- RF *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit-Seuil, Paris 1995
 [Riflession fatta. Autobiografia intellettuale, tr.it. e intr.di D.Iannotta, Jaca Book, Milano 1998]
- SA *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1996 (1990)
 [Sé come un altro, tr.it. e intr.di D.Iannotta, Jaca Book, Milano 2002 (1993)]
- SDP *Le symbole donne à penser*, «Esprit» 27 (1959), n°7-8, 60-76
 [Il simbolo dà a pensare, tr.it. di I.Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2002]
- TA *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1998 (1986)
 [Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica, tr.it. di G.Grampa, Jaca Book, Milano 1994]
- TR1 *Temps et récit. Tome 1*. Seuil, Paris 1983
 [Tempo e racconto. Vol.I, tr.it. di G.Grampa, Jaca Book, Milano 1986]
- VI *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1988 (1950)
 [Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario, tr.it. e intr.di M.Bonato, Marietti, Genova 1990]

INTRODUZIONE

Ricoeur e il male. *Un itinerario di vita e di pensiero*

Sono nato nel 1913 a Valence, dove mio padre era professore di inglese. Il fatto decisivo della mia infanzia è di essere stato un orfano di guerra, cioè il figlio di una vittima della prima guerra mondiale, di un padre già vedovo da alcuni mesi quando fu ucciso nel settembre 1915 nella battaglia della Marne.

Conservo un ricordo, di cui non so se si tratti davvero di un ricordo o di una ricostruzione a partire da quanto mi è stato raccontato: l'11 novembre 1918 non fu per noi un giorno di vittoria e di gioia. Credo di ricordare di aver visto arrivare alcuni treni di soldati chiassosi e gioiosi, mentre in casa regnava il lutto. Non sapevamo se mio padre fosse effettivamente morto: avevamo ricevuto solamente un avviso di scomparsa. Soltanto molto più tardi, nel 1932, fu ritrovato il suo corpo arando un campo; egli fu riconosciuto dalla sua matricola. La guerra finiva, così, nel lutto di mio padre¹.

L'itinerario di vita e di pensiero di Paul Ricoeur è stato segnato fin dall'inizio dalla presenza del male: il male che si manifesta nell'esperienza del lutto del padre (la madre era già morta poco dopo il parto), il male della Grande Guerra. Forse anche per questo la riflessione sul male, sull'ingiustificabile, sull'ingiustizia è una costante che attraversa tutto il suo pensiero. L'esperienza del male accompagnerà Ricoeur lungo il corso della sua esistenza sia attraverso diverse prove particolarmente dolorose, sia attraverso gli eventi tragici che hanno caratterizzato il XX secolo e dei quali è stato testimone diretto². Cercheremo per questo di rileggere il pensiero ricoeuriano focalizzando la nostra attenzione sulla sfida del male e sulle risposte che Ricoeur ha cercato di dare a questa sfida.

Quando qualcuno cercava di indagare la sua biografia, diceva spesso: «Nessuno è interessato alla mia vita; e peraltro, la mia vita è la mia opera. Se vuoi scrivere qualcosa su di me, scrivi solo riguardo ai miei libri e articoli filosofici»³. In realtà la sua vita permette di rileggere con acutezza la tensione che anima il suo pensiero e lo dimostrano le due ottime biografie preparate su

¹ CC, 11 [21].

² Cfr. F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997.

³ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, 72 e 1.

di lui dal Dosse⁴ e dal Reagan⁵, nonché l'autobiografia intellettuale *Réflexion faite* e il testo-intervista *La critique et la conviction*.

1. La «traversata del tragico» nella vita di Ricoeur

1. L'infanzia e la giovinezza

Non è difficile rileggere la vita di Ricoeur alla luce del male, poiché fin dall'inizio la sua è stata segnata dalla tragedia: la morte della madre, avvenuta pochi mesi dopo il parto⁶, la partenza del padre in guerra quando Paul aveva due anni, una guerra dalla quale non tornerà più.

Il piccolo Ricoeur è affidato alla cura dei nonni paterni e di una zia nubile (Adèle): «Orfano di padre e di madre [...] ero stato allevato a Rennes, con mia sorella di poco più grande di me, dai miei nonni paterni e da una zia, sorella cadetta di undici anni di mio padre e rimasta nubile. Il lutto di mio padre, che andava ad aggiungersi ad una austerità senza dubbio antecedente alla guerra e ai suoi disastri, fece sì che il cerchio della nostra famiglia non fosse mai penetrato dalla generale euforia del dopoguerra»⁷. Affidato alla famiglia del padre, Ricoeur non conosce la famiglia della madre: «Sono stato privato di una larga parte della mia famiglia, principalmente dal lato materno, savoiaro e ginevrino. A questa situazione di orfano, e di orfano di guerra, si aggiungeva dunque quella di una famiglia parzialmente occultata»⁸.

Il padre resterà per lui la fotografia di un giovane con lui bambino sulle sue gambe. Il piccolo Paul (per esteso Jean Paul Gustave) cresce così nella casa dei nonni paterni con la sorella Alice, accompagnato sempre dal richiamo di non dover deludere lo sguardo assente del padre: «Paul, cosa direbbe tuo padre di te se fosse qui?»⁹.

Per gran parte della fanciullezza Paul coltiva il mito del padre, morto in guerra per una giusta causa, quasi un eroe della nazione che aveva nel suo piccolo contribuito alla vittoria della guerra. Ben presto però questa visione eroica entra in crisi: «non fu la sua perdita come tale che fu uno shock, ma il significato che le fu dato dalla mia famiglia. Cioè che egli era morto per una giusta causa e, anche se morto, era parte dell'esercito vittorioso. Fu questa convinzione che fu sconvolta in un sol colpo quando avevo dieci o dodici anni. Sotto l'influenza dei cristiani pacifisti fui convinto innanzitutto che la Francia aveva gravi responsabilità nella dichiarazione della prima guerra mondiale; in secondo luogo che il trattato di Versailles imposto alla Germania fu

⁴ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 147-160.

⁵ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., cfr. nota 3.

⁶ Ricoeur afferma per questo: «Il termine "mamma" è stato un termine pronunciato dai miei figli, ma mai da me», CC, 13 [23].

⁷ RF, 13 [23].

⁸ CC, 13 [22].

⁹ Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 4.

un'ingiustizia ancora maggiore»¹⁰. «La scoperta precoce – verso gli undici-dodici anni – dell'ingiustizia del trattato di Versailles aveva brutalmente capovolto il senso della morte di mio padre, ucciso sul fronte nel 1915; priva dell'aureola riparatrice della guerra giusta e della vittoria senza macchia, questa morte si rivelava morte per niente»¹¹. Fu così che, scrive Ricoeur, «ai miei occhi, mio padre era dunque morto per niente e, quando egli ha cessato di essere una figura di controllo morale, ho dovuto scontrarmi con questa nuova visione della guerra e di lui»¹².

Da questo shock scaturiscono una sensibilità molto attenta ai temi della pace e della non-violenza, il rifiuto della guerra, l'impegno nello scoutismo, e un'acuta insofferenza verso le ingiustizie: «Al pacifismo scaturito da queste ruminazioni si aggiunse ben presto un vivo sentimento di ingiustizia sociale, nei confronti del quale trovavo incoraggiamento nella mia educazione protestante. In modo particolare ricordo la mia indignazione quando si seppe della esecuzione, avvenuta negli Stati Uniti, di Sacco e Vanzetti, che le informazioni da cui dipendevo facevano apparire come degli anarchici falsamente accusati e ingiustamente condannati. Mi sembra che la mia coscienza politica sia nata proprio quel giorno»¹³. La vicenda di Sacco e Vanzetti («mi aveva indignato profondamente»¹⁴) segna l'inizio di una coscienza politica molto profonda. Una campagna internazionale nel 1923-24 (Paul ha poco più di dieci anni) si muove a favore di questi due operai di origine italiana immigrati negli Stati Uniti: «arrestati nel 1920, sono condannati a morte nel 1921 senza prove che confermino l'atto d'accusa che pesa su di loro e secondo il quale essi avrebbero ucciso due impiegati dell'impresa dove essi lavoravano. In realtà essi vengono condannati a causa delle loro idee politiche anarchiche nel pieno di un'ondata di vera isteria xenofoba che coinvolge in quel tempo l'America. La risposta protezionistica condurrà a immolare questi due capri espiatori sull'altare del ritorno ai valori puri e ancestrali della nazione americana. Saranno giustiziati il 27 agosto 1927: "Ero in uno stato di indignazione estrema. L'ingiustizia dava una dimensione sociale e politica alla coscienza del male che avevo interiorizzato, così come quella della colpa" »¹⁵.

Un'altra vicenda di cronaca appassiona il giovanissimo Paul: *l'affaire Seznec*¹⁶. Guillaume Seznec era un falegname e commerciante di legname che aveva fatto una discreta fortuna. Nel maggio 1923 scompare nel nulla, senza lasciare tracce, un suo amico e compagno d'affari, Quémeneur. Seznec viene accusato di aver ucciso l'amico, soprattutto dal cognato di Quémeneur.

¹⁰ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 126-127. Intervista rilasciata da Ricoeur nel 1991.

¹¹ RF, 18-19 [29].

¹² CC, 12 [22].

¹³ RF, 19 [29].

¹⁴ CC, 25 [33].

¹⁵ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 18-19.

¹⁶ Cfr. CC, 25 [33].

L'indagine viene portata avanti in modo molto approssimativo e, senza prove né indizi, Seznec viene arrestato. Dopo un processo che gli si mostra molto ostile, viene condannato e deportato nel carcere della Caienna, e di qui inviato sull'isola del Diavolo in condizioni infami, in balia delle malattie tropicali e in completo isolamento. Passerà 22 anni di terribile reclusione pur essendo innocente. Dagli anni '20 la moglie inizia una campagna di sensibilizzazione a favore del marito, continuata, dopo la sua morte, avvenuta nel 1931, dalla madre e dalla figlia di Seznec. La mobilitazione approda alla grazia soltanto nel 1946, dopo che viene appurato che egli non era affatto colpevole. Ricoeur, giovanissimo, partecipa in modo appassionato alla campagna in favore di Seznec, così come aveva fatto nella vicenda di Sacco e Vanzetti: «ho provato [...] molto presto una sorta di repulsione a fior di pelle, che mi rendeva estremamente sensibile a certe singolari ingiustizie»¹⁷. La coscienza politica di Ricoeur matura così una forte carica pacifista e un acuto senso di repulsione verso le ingiustizie, che offrono un fertile terreno alla riflessione sul male, inteso in tutta la sua ampiezza: il male della guerra, della morte, ma anche dell'ingiustizia.

A scuola Paul si rivela un alunno eccellente. «a diciassette anni ero quello che si chiama un bravo alunno, ma soprattutto uno spirito curioso ed inquieto. La mia curiosità intellettuale risultava da una precoce cultura libresco»¹⁸. L'incontro con Dostoevskij si rivela decisivo per un lettore tanto sensibile al tema del male: «la questione di *Delitto e castigo* ha determinato la mia riflessione ulteriore sul male»¹⁹.

Questa sua viva attenzione al male, al tragico, all'ingiustizia non è mai tuttavia separata dalla sua convinzione profonda che il bene abbia il primato sul male. Complice anche la sua formazione protestante, egli prova un sentimento che più tardi, leggendo Schleiermacher, chiamerà di «dipendenza assoluta»: «più profonda, più forte rispetto al sentimento di colpa, era la convinzione che la parola dell'uomo fosse preceduta dalla "Parola di Dio" »²⁰. Più forti della colpa e del male vi sono dunque la Parola di Dio e la sua grazia.

La priorità del bene sul male anima in lui l'impegno politico ed etico e lo tiene lontano da un'indole pessimistica. Come scrive il Dosse: «La sua condizione di "pupillo della nazione" avrebbe potuto predisporlo a un'indole melanconica, tormentata. Non è così e l'importanza presso di lui della tematica del male non deve smarrire il lettore. La sofferenza ingiusta, la sofferenza di Giobbe, è certamente la sorgente di una riflessione sempre rinnovata, doppia sfida alla filosofia e alla teologia, ma è fondata su una asimmetria iniziale, su un eccesso, una sovrabbondanza del bene, come dice San Paolo, in rapporto al male. All'origine il Creatore è buono e dunque il bene è anteriore al male

¹⁷ CC, 25 [33].

¹⁸ RF, 13 [23].

¹⁹ Citato in F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 18.

²⁰ RF, 14 [24].

conosciuto. Forte di questa convinzione, Ricoeur conserva del bambino che è stato uno sguardo meravigliato davanti al mondo, questa curiosità dell'inizio che spinge in avanti: "Come ha detto Bergson alla fine della sua opera *Le due fonti della morale e della religione*, il Creatore ha creato dei creatori. Noi siamo in una creazione incompiuta che è rinviata alla nostra cura affinché noi siamo dei concreatori"²¹. Quest'idea che l'uomo è concreatore e può cambiare e trasformare il mondo in cui vive è un tratto fondamentale della riflessione ricoeuriana sul male.

Dopo la morte nel 1928 della nonna paterna che lo aveva cresciuto, un altro lutto colpisce Ricoeur lasciandogli un segno indelebile. Nel 1932 muore la sorella Alice. Significative sono le parole che egli stesso scrive al riguardo: «Mia sorella Alice contrasse la tubercolosi all'età di diciassette anni. Nata nel 1911, aveva quasi due anni più di me. Ella morì a ventuno anni, ma la sua giovinezza, in qualche modo, fu eclissata dalla mia. Ne ho portato il rimorso per tutta la vita, con l'impressione che ella abbia avuto meno del dovuto, mentre io di più. Sono ancora in lotta con il sentimento di un debito impagato, con il sentimento che ella abbia dovuto subire un'ingiustizia, di cui io ero beneficiario. Tutto ciò deve aver giocato un ruolo molto importante: il "debito impagato" è un tema insistente, che torna frequentemente nella mia opera»²². La malattia prolungata della sorella, fino alla morte di lei in giovane età, dopo una vita eclissata, segna profondamente Ricoeur: «Tutti tessevano i miei elogi, mentre lei non era affatto considerata. Era una ragazza dolce, che non reclamava niente per sé e accettava senza rancore che fossi io a raccogliere tutte le lodi»²³. Alla morte della sorella segue poi nel 1933 la morte del nonno paterno.

Ricoeur conclude gli studi, si laurea nel frattempo in filosofia all'Università di Rennes, fa un anno di specializzazione a Parigi, alla Sorbona, nel 1934, dove studia per l'*agrégation*, cioè l'abilitazione all'insegnamento. Il 5 agosto 1935 Paul supera l'esame (passano dieci candidati su trecento) e ciò significa per lui la garanzia di un posto di insegnante e quindi un lavoro sicuro²⁴. Questa sicurezza economica apre la strada al matrimonio. Ricoeur, orfano dei genitori ed anche dei nonni, senza più la sorella, si sposa con Simone Lejas all'età di ventidue anni e vive con la zia nubile Adèle che con i nonni si era presa cura di lui fin da piccolo: «non posso dimenticare [...] che diversi lutti - la morte dei miei nonni, che mi avevano cresciuto e, ancora più crudele, la morte di mia sorella Alice, uccisa dalla tubercolosi - avevano preliminarmente apposto la marca del *memento mori* sulla riuscita sociale e la felicità familiare»²⁵.

Questi brevi cenni biografici provano come fin dalla sua esperienza infantile Ricoeur sia portato a interrogarsi sul male e a fare i conti con esso per costruire

²¹ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 20.

²² CC, 13-14 [23].

²³ CC, 13 [23].

²⁴ Il numero dei vincitori dell'esame di *agrégation* è pari al numero dei posti vacanti, resta invece ignota la destinazione del posto di insegnamento che può essere su tutto il territorio francese. Per queste informazioni Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 6.

²⁵ RF, 19-20 [30].

la sua forza vitale. Nota il Dosse: «la conquista della sua forza vitale è stata costruita [...] sullo sfondo dell'assenza del padre e della madre»; se questo lo porta a vivere un grande senso di ingiustizia, tuttavia non mette in discussione le sue convinzioni religiose in un Dio misericordioso: «egli non può certo per nulla pensare che la sua famiglia ha meritato questo destino» tragico, pertanto riesce a «mantenere una gioia di vivere, una sete di esistere e una spensieratezza» che contrastano «questa traversata del tragico»²⁶.

2. La guerra

Nel 1939 Ricoeur è a Monaco per perfezionare il suo tedesco. Nel mese di agosto, su insistenza della moglie Simone e su consiglio dell'ambasciata francese, ancor prima che il corso si concluda, decide di rientrare in Francia. Pochi giorni dopo, il 3 settembre, sarebbe scoppiata la guerra tra Francia e Germania.

Ricoeur, pacifista cristiano della prima ora e socialista, condivideva i sentimenti di pacifismo e di non-interventismo che erano forti in Francia e in tutta Europa. Negli anni 1935-40 aveva anche dedicato un'intensa attività pubblicistica in materia²⁷. Egli viene chiamato alle armi per combattere contro i tedeschi, lascia l'insegnamento e la famiglia con due figli piccoli e un terzo in arrivo.

L'impegno al fronte dura poco, a causa anche di un esercito scarsamente preparato e male armato. Il 7 giugno 1940 viene catturato e trasportato in un campo di prigionia in Pomerania orientale, dove rimarrà per cinque lunghi anni²⁸. La vita nel campo è abbastanza umana, i tedeschi rispettano gli accordi internazionali e trattano umanamente gli ufficiali francesi prigionieri. Ricoeur vive la situazione dolorosa della prigionia con uno spirito positivo e ricorre a risorse creative per rendere abitabile il mondo difficile del campo. Sorprendenti sono a questo proposito, le parole che egli usa nella sua autobiografia: «La prigionia, trascorsa in differenti campi della Pomerania, fu l'occasione per una esperienza umana straordinaria: vita quotidiana, interminabilmente condivisa con migliaia di uomini, coltivazione di intense amicizie, ritmo regolare di insegnamento improvvisato, lettura ininterrotta dei libri disponibili nel campo.

²⁶ Cfr. F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 150.

²⁷ Si vedano alcuni articoli pubblicati da Ricoeur su «Terre Nouvelle», una rivista cristiana d'ispirazione socialista, «organo dei cristiani rivoluzionari» (presentava in copertina il classico simbolo della falce e martello con sullo sfondo una grossa croce): *Un livre d'André Philip: Le Christianisme et la paix*, «Terre Nouvelle» (1935), n°4, 8; *Marchands de canon*, «Terre Nouvelle» (1936), n°11, 8-10; *Plaidoyer pour le désarmement*, «Terre Nouvelle» (1936), n°17, 9-10; *À propos de Teruel. Le problème du pacifisme*, «Terre Nouvelle» (1938), n°31, 5. Su questo impegno socialista in quanto cristiano e pacifista si veda in particolare F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 41-67.

²⁸ Sull'esperienza nel campo di prigionia durante la guerra si veda F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 71-95.

Fu così che condivisi con Mikel Dufrenne la lettura dell'opera allora pubblicata di Karl Jaspers, principalmente i tre tomi della sua *Philosophie* (1932)»²⁹. Ricoeur cerca di rendere vivibile la prigionia, stringe rapporti di amicizia con altri intellettuali presenti nel campo, attiva una sorta di biblioteca interna, organizza corsi, convegni, discussioni, legge tutto Jaspers con l'amico Dufrenne e con lui dopo la guerra darà vita a una pubblicazione nata proprio nel campo di prigionia³⁰. L'idea che lo guida è quella di nobilitare la vita del campo: «L'idea che ci guidava era piuttosto quella di un risollevarlo interiore, sulla linea dei movimenti giovanili, in una sorta di continuità con quello che era stato lo scoutismo prima della guerra. [...] Il modo in cui, positivamente, abbiamo contribuito a tale risollevarlo all'interno del campo è consistito nel mettere rapidamente in piedi una vita intellettuale, allo scopo di non subire maggiormente la sconfitta. Con Mikel Dufrenne, Roger Ikor, Paul-André Lesort, come alcuni altri avevano impiantato un teatro, abbiamo ricostituito una vita intellettuale istituzionalizzata - fenomeno abbastanza curioso e senza dubbio specifico della prigionia, che consiste nel cercare di creare un simulacro della società libera all'interno del campo. [...] In primo luogo abbiamo cercato di raccogliere tutti libri del campo. Poi abbiamo organizzato una simil-università, con dei programmi, dei corsi, degli orari, delle iscrizioni, degli esami. Ci siamo messi ad imparare tutte le lingue possibili: russo, cinese, ebraico, arabo... Cinque anni, è lunga! Proprio in questo campo ho iniziato a tradurre *Ideen I* di Husserl sui margini della mia copia, in mancanza di carta»³¹.

Gli autori che gli fanno compagnia sono Jaspers e Husserl, grazie ai quali impara ad apprezzare la grandezza del pensiero del popolo tedesco, che in quel momento era per lui il "nemico" : «A Karl Jaspers debbo di aver messo la mia ammirazione per il pensiero tedesco al riparo dalle smentite del contesto e del "terrore della Storia" »³². Accanto a Jaspers e a Husserl, proibito in quanto ebreo, legge e apprezza Goethe e impara a distinguere l'atrocità del nemico tedesco e del nazismo dalla profondità della cultura del popolo tedesco. Questo lo aiuterà molto negli anni immediatamente successivi alla guerra quando sarà chiamato a insegnare presso l'Università di Strasburgo, città tedesca passata sotto il dominio francese: «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. Tutto ciò mi ha permesso, quando ho insegnato a Strasburgo nel 1948, di aiutare molto i miei allievi, i quali, per la maggioranza, erano stati soldati dell'esercito tedesco, arrivavano tardivamente agli studi e credevano che fosse

²⁹ RF, 20 [30-31].

³⁰ P.RICOEUR - M.DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, préface de K.Jaspers, Seuil, Paris 1947.

³¹ CC, 33 [40-41].

³² RF, 20 [30-31].

proibito parlare tedesco. Io dicevo loro: pensate che voi state in compagnia di Goethe, Schiller, Husserl...»³³.

Rilevante appare in questo contesto la capacità di Ricoeur di cercare e trovare qualcosa di buono e di positivo in una situazione negativa e di elaborare i presupposti di una riflessione sul tema del perdono che lo impegnerà molto più tardi, negli anni '90, ma che è già ben presente a livello di vita vissuta nell'esperienza della prigionia.

La capacità creativa di reagire alla negatività della situazione si esplicita come si è visto nell'impegno a costruire una vera e propria università dentro il campo, con lezioni, esami, e un articolato anno accademico. Dal 1943 l'Università dentro il campo riceve l'autorizzazione dal ministero dell'educazione del governo di Vichy di dare esami e dopo la guerra molti di questi saranno convalidati e il governo francese riconoscerà alcuni dei titoli conseguiti nel campo³⁴.

3. Il dopoguerra

Al ritorno dalla guerra Ricoeur riprende la sua vita: incontra la terza figlia, che è nata mentre lui era prigioniero e che ormai ha cinque anni e si dedica all'insegnamento nella comunità protestante di Chambon-sur-Lignon, in un contesto di pace e di comunione fraterna.

Nel 1947 nasce un altro figlio che in onore della pace ritrovata sarà chiamato Olivier ("olivo"): «La nascita di un quarto figlio aveva messo per noi il sigillo della vita su un dopoguerra che ancora esitava sulla soglia della Guerra fredda; non potevamo prevedere che, meno di quarant'anni più tardi, questo ramoscello di pace sarebbe diventato palma di morte»³⁵. Questo figlio, che doveva essere il suggello della pace, sarà in realtà motivo di grandi preoccupazioni per Ricoeur e causa di una sofferenza atroce quando nel 1986 si toglierà la vita.

Nel 1948, intanto, ottiene una cattedra all'Università di Strasburgo, dove vive un'esperienza molto positiva di insegnamento e di perdono dell'ex-nemico tedesco, presente davanti a lui nei suoi allievi.

Il suo impegno contro l'ingiustizia, a favore della pace e la libertà dei popoli, lo avvicina al gruppo intellettuale della rivista «Esprit». Nasce una profonda amicizia con Emmanuel Mounier che si interrompe presto per la prematura e tragica morte del filosofo personalista: «Ho approfondito la mia amicizia con Emmanuel Mounier poco prima della sua morte, che fu per me un grande lutto. Mi rivedo, nel 1950, nel giardino dei "Murs blancs", a Châtenay-

³³ CC, 37 [44].

³⁴ Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 10.

³⁵ RF, 27 [38].

Malabry, ignaro che un giorno vi avrei abitato, e col volto in lacrime. La persona di Mounier mi aveva davvero conquistato, meno le sue idee che lui stesso»³⁶.

Negli anni '50 Ricoeur incrocia il male nella sua espressione politica. Due sono gli eventi che lo coinvolgono e che lo vedono impegnato dalla parte della pace e della libertà a costo di pagare di persona.

Nel 1956 da socialista è toccato soprattutto dai fatti di Budapest con l'arrivo dei carri armati sovietici. Sulla scia di questo evento avanza una riflessione sul tema del male politico in un saggio apparso in un numero speciale della rivista «Esprit» dal titolo *Le paradoxe politique*³⁷: «Da quel primo testo procede la sequenza delle mie riflessioni in filosofia politica. Il suo contesto non è indifferente: l'avevo scritto subito dopo l'invasione di Budapest ad opera dei Sovietici [...]. In occasione di quel terribile avvenimento, mi chiedevo come fosse possibile che i comunisti – e noi ne avevamo molti fra i nostri amici, soprattutto in quel momento – ratificassero tanto facilmente la violenza politica»³⁸. Il tema della violenza politica diviene centrale nella sua riflessione di socialista cristiano e pacifista.

Contemporaneamente e fino al '61 è inoltre impegnato sul fronte interno insieme con il gruppo di «Esprit» nel condannare la Guerra d'Algeria mossa dalla Francia alla colonia africana³⁹. Ricoeur è convinto della necessità di dare l'indipendenza al popolo algerino e si trova per questo al centro di vicende difficili. Scrive articoli contro la politica del governo francese e partecipa a iniziative contro la guerra. È furente contro la pratica della tortura attuata dall'esercito francese sui prigionieri algerini per estorcere informazioni. In una manifestazione con una folta partecipazione popolare, Ricoeur afferma: «Noi non vogliamo essere come quei professori universitari tedeschi durante il periodo nazista che sono rimasti in silenzio poiché erano dipendenti del governo e poiché non pensavano fosse loro compito portare al di fuori dell'università i principî che essi onoravano dentro l'università»⁴⁰. La posizione di Ricoeur lo espone a episodi spiacevoli. Fra maggio e giugno 1961 tre ispettori bussano a casa sua alle 6 del mattino e cercano armi. È accusato di nascondere armi per il Fronte di Liberazione Nazionale Algerino. La polizia non trova nulla, ma ha un mandato di arresto e porta Ricoeur in commissariato dove rimane per tutta la giornata. Sarà liberato solo la sera grazie all'intervento di un suo ex-studente che lavorava presso la segreteria di De Gaulle. Per diverse settimane Ricoeur è tenuto agli arresti domiciliari. Ma le minacce diventano pesanti: un gruppo di estrema destra, l'OAS, individua in Ricoeur e nel gruppo

³⁶ CC, 41 [48].

³⁷ P.RICOEUR, *Le paradoxe politique*, «Esprit» 25 (1957), n°5, 721-745. Di questo testo esiste una traduzione italiana in una raccolta di scritti ricoeuriani dal titolo *La questione del potere*, tr.it. di A.Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1991. Sul tema si veda anche F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 231-238.

³⁸ CC, 147 [141].

³⁹ Sulla vicenda si veda in particolare F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 300-311.

⁴⁰ Citato da C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 24.

di «Esprit», residente a Châtenay-Malabry presso Les Murs Blancs, uno dei gruppi più esposti nelle proteste contro la guerra algerina. Si temono attentati con bombe. Per diverse settimane la famiglia di Ricoeur è costretta a vegliare la notte e ad avere molte cautele di giorno⁴¹.

L'impegno pacifista e contro ogni forma di sopruso politico e di ingiustizia, nati nell'età della sua giovinezza, caratterizzano la vita di Ricoeur nel dopoguerra. Questo impegno etico e politico contro il male vengono spinti da Ricoeur fino al punto di rischiare di persona. Emerge ancora la lotta contro il male come una cifra significativa del percorso di vita e di pensiero di Ricoeur.

Nel 1960 esce il secondo volume della sua *Filosofia della volontà*, in due tomi: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal*. La questione del male è tematizzata nell'opera di Ricoeur, dopo essere stata messa tra parentesi nel primo volume dedicato al volontario e all'involontario.

Dal 1960 al 1963 inizia un confronto serrato tra Ricoeur e la psicoanalisi di Freud. L'approfondimento dell'inconscio freudiano, già incontrato da giovanissimo sui banchi del liceo grazie all'insegnante Roland Dalbiez, permette una rimodulazione del tema del male nel suo pensiero: «Per me il passaggio attraverso Freud fu di una importanza decisiva» per la «minore concentrazione che a lui debbo sul problema della colpa ed una maggiore attenzione verso la sofferenza immeritata»⁴².

Lo studio di Freud lo porta all'incontro con Jacques Lacan. Ricoeur segue per tre anni dal 1960 al 1963 alcuni seminari di Lacan su Freud, invitato da Lacan stesso. Nel 1963 a Roma, al termine di uno di questi seminari, avviene però la rottura tra i due. Lacan chiede a Ricoeur cosa ne pensa dei suoi seminari e Ricoeur risponde di non averlo capito e di trovarlo incomprensibile. Inizia così un'avversione di Lacan verso il nostro autore che, quando nel 1965 uscirà il testo ricoeuriano su Freud, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (dove Lacan, che credeva di essere il migliore interprete di Freud, è citato solo in una nota), porterà i lacaniani ad accusare Ricoeur di plagio⁴³... Ricoeur risponderà adeguatamente alle accuse⁴⁴, ma a causa di questa accusa da parte di un gruppo molto influente nella vita intellettuale francese del tempo, quale quello dei lacaniani, sarà a lungo danneggiato e perderà molto credito.

L'accusa del tutto ingiusta dei lacaniani sarà un'altra vicenda piuttosto difficile e dolorosa nella vita di Ricoeur. Ad essa ne seguirà ben presto un'altra ancor più dolorosa: le vicende del 1968, con le contestazioni nel mondo dell'università, e il fallimento del suo decanato all'università di Nanterre.

⁴¹ Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 24-25. Si veda anche F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 308.

⁴² RF, 37 [50].

⁴³ Si veda in particolare J.-P.VALABRÉGA, *Comment survivre à Freud?*, «Critique» 22 (1966), n°224, 75-76. Sulla vicenda si sofferma con particolare attenzione DOSSE, 332-342.

⁴⁴ P.RICOEUR, *Une lettre de Paul Ricoeur*, «Critique» 22 (1966), n°225, 183-186.

Nell'aprile 1969 Ricoeur è eletto decano dell'Università di Nanterre⁴⁵. La scelta ricade su di lui per la sua capacità di dialogo con gli studenti. Egli, per la sua formazione pacifista e socialista, simpatizzava con alcune delle idee portate avanti dai giovani, ma aveva anche un forte senso dell'istituzione universitaria⁴⁶. Il suo tentativo di mediazione fallì: meno di un anno più tardi, nel marzo 1970, fu costretto a dare le dimissioni. Nel mezzo, una serie di vicende difficili: nel gennaio 1970 fu vittima di un attacco fisico quando un gruppo di studenti gli rovesciò la spazzatura sulla testa⁴⁷ e nel febbraio successivo egli si trovò costretto a dichiarare l'impossibilità delle autorità accademiche a mantenere l'ordine dentro il campus: ne seguì il disastroso arrivo della polizia, che, pur essendole stato impedito di entrare negli edifici, provocò incidenti e giorni di pericolo e alta tensione.

Alla luce di Nanterre si può dire con il Reagan che «la vita di Ricoeur è stata una continua contraddizione tra il suo pacifismo e il suo diretto o indiretto coinvolgimento nella guerra. È stato orfano a causa di una guerra, prigioniero durante un'altra, e leader dell'opposizione a un'altra ancora. Il suo zelo alla risoluzione pacifica dei conflitti mediante la ragione e la buona volontà è stata duramente messa alla prova dalla sua esperienza come decano all'Università di Paris-Nanterre»⁴⁸, dove «un uomo di pace, un pacifista, un uomo della ragione e dell'argomentazione, uno zelante credente nella gratitudine e nel perdono, un uomo in ogni occasione garbato, è stato oggetto di un attacco fisico»⁴⁹.

Sulla vicenda dolorosa dello scacco di Nanterre così Ricoeur si esprime a distanza di anni: «Accettai di essere eletto, senza averlo desiderato, decano della facoltà di lettere, e tentai di risolvere i conflitti con le sole armi della discussione. Ma l'attacco non si limitava alle malefatte dell'istituzione, bensì al suo stesso principio. Fallii nella mia missione di pacificazione. Attribuii il mio scacco meno alla natura detestabile degli attacchi rivolti contro di me attraverso la mia funzione, che ai conflitti non risolti in me stesso fra la mia volontà di ascolto e il mio senso quasi hegeliano dell'istituzione. Questi anni travagliati sul piano professionale non lo furono meno sul piano familiare: il nostro ultimo figlio, ossessionato dal desiderio di una vita comunitaria più vera, cominciò una vita errante che ha impiegato alcuni anni prima di stabilizzarsi nella pratica di un eccellente mestiere di artigiano e in pesanti incarichi familiari. Quanto a me diedi le dimissioni dal mio posto di decano nell'aprile del 1970 e accettai il generoso invito dell'Università cattolica di Louvain [...]. Trovai molta soddisfazione in questo insegnamento, che durò per tre anni accademici, quindi tornai a Nanterre»⁵⁰. Ancora una volta emerge lo sforzo di Ricoeur di rendere

⁴⁵ Sulle vicende relative alla dolorosa esperienza di Nanterre si veda F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 475-488.

⁴⁶ Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 128.

⁴⁷ Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 35 e F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 479.

⁴⁸ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 2.

⁴⁹ *Ibidem*, 35.

⁵⁰ RF, 44 [57].

abitabile un mondo divenuto difficile, di sfuggire a una situazione dolorosa senza rassegnazione ma con la creatività: per tre anni lascerà Nanterre e troverà rifugio a Lovanio oltre che negli Stati Uniti.

La vicenda consente a Ricoeur anche di svolgere una riflessione più articolata sul paradosso politico e sul male relativo al potere politico: prendendo a prestito una terminologia di Hannah Arendt⁵¹, Ricoeur elabora la necessità di mantenere un equilibrio tra il piano gerarchico dell'autorità e quello orizzontale della convivenza e della libertà: «Direi che il mio scacco a Nanterre è stato lo scacco del progetto impossibile di conciliare l'autogestione e la struttura gerarchica inerenti a qualsiasi istituzione o, in ogni caso, la distribuzione asimmetrica dei ruoli distinti che essa implica. Ma, forse questo è ciò che sta al fondo della questione democratica: arrivare a comporre la relazione verticale di dominio (per utilizzare il vocabolario di Max Weber) con la relazione orizzontale del vissuto condiviso – riconciliare Max Weber con Hannah Arendt. [...] Sono sempre stato preso fra l'utopia non violenta e il sentimento che qualche cosa di irriducibile sussiste nella relazione di comando, di governo. È questo che ora razionalizzo come la difficoltà di articolare una relazione asimmetrica con una relazione di reciprocità. [...] Questa relazione non può scomparire del tutto poiché essa è irriducibile. [...] È stato, tuttavia, un grande apprendistato quello di aver tentato una strada siffatta e di aver fallito. Cercando di comprendere le ragioni del mio scacco, precisando l'anatomia dell'istituzione, ho preso, in modo migliore, coscienza della quadratura del cerchio propria del politico: il sogno impossibile di combinare il gerarchico con il conviviale; è questo, per me, il labirinto del politico»⁵².

Le accuse dei lacaniani e lo scacco di Nanterre saranno oggetto di una elaborazione del lutto molto lunga per Ricoeur: «Ho integrato la conoscenza che non sono immortale nella mia vita. Sai, le due cose più difficili da accettare sono che morirai e che non tutti ti amano. Nanterre e i Lacaniani mi hanno insegnato questa amara lezione»⁵³.

Per tre anni Ricoeur si congedò da Nanterre e anche quando vi fece ritorno restò ai margini della vita intellettuale francese: «Quando Ricoeur prese tre anni di congedo dall'università Paris-X-Nanterre, come è ora chiamata, iniziò in realtà quindici anni di esilio autoimposto dalla vita intellettuale francese. Molti

⁵¹ Ricoeur aveva conosciuto Hannah Arendt negli Stati Uniti. Di lei dice: «Ero stato molto colpito da una delle sue idee che riformulo dicendo che il politico si presenta secondo una struttura ortogonale, con un piano orizzontale e un piano verticale. Da una parte, dunque, il legame orizzontale del voler vivere insieme: è quello che ella chiama il *potere*, che ha corso solo in quanto le persone vogliono coesistere. [...] Inoltre il versante verticale, gerarchico, al quale pensava Weber quando introduceva il politico nel sociale, all'inizio di *Economia e società*, attraverso la differenziazione verticale dei governanti e dei governati: a tale verticalità, evidentemente, egli annetteva l'uso legittimo e ultimo della violenza. [...] È possibile che questa funzione di reggenza del politico possa essere esercitata soltanto se si trova un compromesso e se si regola abilmente il rapporto gerarchico con quello consensuale», CC, 152-153 [146].

⁵² CC, 64-65 [69-70].

⁵³ Citato in C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 56.

dei suoi articoli furono pubblicati in inglese o, se in francese, erano pubblicati fuori dalla Francia»⁵⁴.

L'insegnamento a Lovanio, presso gli Archivi Husserl dell'Università Cattolica e l'intensificazione dell'insegnamento negli Stati Uniti saranno un po' la sua via di fuga da un ambiente che si era mostrato scarso di soddisfazioni. Anche se è ingiusto leggere la sua esperienza americana come una fuga dalla Francia (fin dal 1954 grazie ai Quaccheri aveva tenuto delle conferenze e degli insegnamenti in America) è altresì vero che l'insegnamento a Chicago fu per lui un aiuto considerevole. In un colloquio egli afferma: «Insegnare negli Stati Uniti mi salvò la vita, letteralmente. Ero terribilmente depresso dopo Nanterre. Avevo dedicato la mia vita all'Università e all'insegnamento. Così è stato importante per me andare a Chicago e continuare a insegnare dopo la terribile esperienza di Nanterre»⁵⁵.

Ricoeur sarà riscoperto dal pubblico francese solo a metà degli anni '80 in seguito alla pubblicazione della trilogia di *Temps et récit* che troverà una buona accoglienza nel contesto filosofico francese. Dopo anni ai margini, con la trilogia dedicata al tempo e alla narritività maturata soprattutto nel confronto fruttuoso con la filosofia analitica americana, Ricoeur torna alla ribalta del panorama filosofico francese. Nel 1986 sarà chiamato a Edimburgo per una serie di conferenze denominate *Gifford Lectures* incentrate sul tema del soggetto.

Ma la «traversata del tragico» da parte di Ricoeur non è ancora finita. Lungi dal trovare pace e soddisfazione nell'attenzione ritrovata nel suo paese un evento sconvolgente si abbatte su di lui.

Nel marzo del 1986, mentre si trova a Praga, gli giunge la notizia del tragico suicidio del suo quarto figlio Olivier: «Qualche settimana dopo il ritorno da Edimburgo, il nostro quarto figlio Olivier, il figlio del ritorno dalla prigionia, il figlio della pace, si dava la morte, il giorno stesso in cui io ero a Praga con i nostri amici del gruppo Patočka. Questa catastrofe doveva lasciare una piaga aperta, che l'interminabile lavoro del lutto non ha ancora cicatrizzato. Ancora adesso, sono preda di due rimproveri che si alternano: uno è di non aver saputo dire di no, nel momento opportuno, a certe devianze; l'altro di non aver percepito, né inteso il grido di aiuto lanciato dal profondo della disperazione. Raggiungevo così l'immensa schiera di tanti padri e scoprivo quella fraternità silenziosa che nasce dalla uguaglianza nella sofferenza»⁵⁶. La morte di Olivier, «il colpo di fulmine che spaccò la nostra intera vita»⁵⁷, un «Venerdì Santo della vita e del pensiero»⁵⁸, è forse la tragedia più difficile da superare per Ricoeur che richiederà un «interminabile lavoro del lutto»⁵⁹. Olivier era un figlio molto vicino a Paul, figlio della pace, lavorava come suo segretario battendo a

⁵⁴ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 41.

⁵⁵ Citato da C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 58.

⁵⁶ CC, 140-141 [136].

⁵⁷ RF, 79 [94].

⁵⁸ RF, 79 [95].

⁵⁹ CC, 140 [136]

macchina i testi delle sue conferenze e visse fino a poco prima della tragedia, creando non pochi contrasti coi vicini per la sua vita sregolata, a "Les Murs Blancs". Era un figlio molto difficile, ma forse per questo molto amato⁶⁰.

Poco dopo un altro lutto colpisce la famiglia di Ricoeur: la morte di Mircea Eliade, amico e collega all'università di Chicago: «Poche settimane dopo questo disastro, accompagnavo fino alle soglie della morte, a Chicago dove mi ero rifugiato, il mio vecchio amico Mircea Eliade, e mi trovavo schiacciato, in una certa maniera, dal contrasto – apparente, ma insistente – fra due destini, uno soltanto dei quali aveva lasciato la traccia di un'opera, mentre l'altro niente di tutto questo, per lo meno nelle vedute umane. Ciò che dirò, forse, più tardi sulla memoria di Dio – confessione di fede comune o mito personale – ha qualche cosa a vedere con questo contrasto troppo umano, che taglia corto finendo nella misericordiosa opera di render uguali attraverso la morte e la sofferenza»⁶¹.

Nel 1998 infine Ricoeur, dopo oltre sessant'anni di matrimonio, perde la moglie Simone in seguito a una lunga malattia degenerativa che la rese «ogni giorno più debole, ma sempre silenziosamente presente nel soggiorno dei Murs Blancs»⁶². Ricoeur ne soffrirà, ma anche qui cercherà, nonostante la sua ormai tarda età, di trarne qualcosa di positivo: inizierà a scrivere, senza mai terminare compiutamente, alcune riflessioni sul tema della morte, alimentate anche da frequenti colloqui con un medico specialista in cure palliative. Anche in questa situazione egli si rivela capace di rispondere al male attingendo a risorse creative e di pensiero.

⁶⁰ Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 65. Reagan si sofferma su Olivier: «Olivier era molto amichevole, socievole e prestante. Era sempre disponibile, e per gran parte del tempo, pieno di gioia. Ma Olivier aveva altresì alcuni seri problemi. Era omosessuale, alcolista, e talvolta faceva uso di droghe. La droga che usava era l'etere e quando la sniffava diventava melanconico e con una propensione verso il suicidio», C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 64. Sulla vicenda del suicidio del figlio cfr. F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 609-617.

⁶¹ CC, 141 [136]. Cfr. anche RF 79 [95]: «Dopo questo Venerdì Santo della vita e del pensiero, partimmo per Chicago dove si preparava un'altra morte, quella del nostro amico Mircea Eliade. [...] Questa morte, che lasciava un'opera dietro di sé, rendeva più crudele quell'altra, che sembrava non lasciare alcuna opera. Bisognava apprendere che, nell'eguagliare i destini, la morte invita a trascendere l'apparente differenza fra non-opera e opera».

⁶² C.GOLDENSTEIN, *Postface à P.RICOEUR, Vivant jusqu'à la mort* (suivi de *Fragments*), Seuil, Paris 2007, 138. La Goldenstein, un'amica che ha seguito Ricoeur negli ultimi dieci anni di vita, sottolinea che Ricoeur ha cominciato a scrivere le sue riflessioni sulla morte (rimaste incompiute e pubblicate postume) proprio a partire dal 1995-1996, in concomitanza con la sua vecchiaia e l'aggravarsi delle condizioni di Simone e quindi con la consapevolezza di doversi preparare alla morte della moglie.

2. Alcuni elementi e messe a punto

Come si è visto in questo breve racconto, il male, nelle sue varie forme (male del lutto, della guerra, dell'ingiustizia, della violenza, del rifiuto...) accompagna per l'intera esistenza il cammino di Ricoeur con punte di particolare acutezza. È indubbio che l'esperienza del male e della sofferenza che tocca la sua vita fin dall'inizio «dà luogo all'emergenza di un pensiero e di un atteggiamento più incarnato, più prossimo alle cose concrete»⁶³.

A nostro avviso anzi il male rappresenta la sfida principale del filosofare di Ricoeur, tanto che è possibile rileggere gran parte del suo itinerario di pensiero come una risposta alle provocazioni del male. Svilupperemo nel corso del lavoro questa ipotesi di lettura attraverso la lente del tema del male.

Ci sembra ora essenziale focalizzare alcuni punti che caratterizzano la riflessione di Ricoeur su questo tema complesso e arduo così come emergono a partire dai fatti narrati.

Lo sfondo sul quale si muove tutta la sua speculazione ricoeuriana è innanzitutto il rifiuto della teodicea e dell'ostinato tentativo di razionalizzare il male: «Spiegare l'insorgere del male, non significa assolverlo? [...] mostrando che vi sono delle cause all'avvento del nazismo, la responsabilità degli attori tenderebbe a diluirsi e perfino a scomparire: tutto ciò doveva accadere, dunque nessuno sarebbe colpevole»⁶⁴. Il male non è riconducibile ad un sistema: «È impossibile paragonare le forme del male, totalizzarle, precisamente perché il male è per natura dis-simile, dia-bolico, vale a dire dispersione, divisione. Non c'è sistema del male; il male è, ogni volta, l'unicamente unico»⁶⁵.

L'affermazione che il male non è giustificabile non comporta però la rinuncia alla possibilità di pensarlo: per non cadere nel rischio di giustificare il male «non bisognerebbe spiegare niente e lasciare al male il suo carattere assoluto di irruzione. Ma questo punto di vista è difficile da articolare con una analisi storica, o con una riflessione di filosofia politica»⁶⁶. Occorre invece avere il coraggio di «pensare di più» e addirittura «pensare altrimenti», raccogliere coraggiosamente la sfida e muoversi sempre tra due estremi che sono entrambi da rifiutare: la rinuncia al pensiero e la totalizzazione sistematica e razionale.

È su questa strada impervia che Ricoeur si muove tenendo fermi tre punti.

L'asimmetria a priori tra bene e male: se il male è irriducibile, tuttavia è meno originario del bene. Vi è un primato del bene sul male che rende possibile che il male non abbia l'ultima parola. Su questa asimmetria originaria Ricoeur costruisce la speranza di una liberazione, fonda la possibilità di un riscatto sempre attuabile dal male, anche da quello più radicale e difficile. Questa convinzione accompagna l'intera vita di Ricoeur che fin dall'infanzia, di fronte

⁶³ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 613.

⁶⁴ CC, 167-168 [159].

⁶⁵ CC, 168 [160].

⁶⁶ CC, 168 [159].

al tragico, manifesta un'indole gioiosa e tutt'altro che malinconica e pessimistica.

La risposta creativa e poetica al male: non essendo possibile una soluzione razionale del problema del male, Ricoeur tenta invece di attingere a risorse creative, «poetiche», che aprano nuove e inesplorate vie di liberazione dalle situazioni negative: si pensi in modo emblematico ai suoi cinque anni di prigionia trasformati in una straordinaria occasione di formazione, alla sua abilità eccezionale di rendere abitabile un mondo inospitale e segnato dalla mancanza di libertà; alla sua capacità di non arrendersi e rassegnarsi, e di aprirsi nuove vie di ricerca (Lovanio, gli Stati Uniti) per sfuggire a situazioni di ostilità e difficoltà (le accuse dei lacaniani, lo scacco di Nanterre).

L'impegno etico e politico contro il male e l'ingiustizia: è essenziale inoltre rilevare l'impegno attivo etico e politico che Ricoeur per primo ha trovato nella lotta contro il male e le ingiustizie. Il senso acuto di ribellione alle ingiustizie caratterizza tutta la sua vita (la vicenda di Sacco e Vanzetti, l'affare Seznec, il pacifismo...) ed è una cifra essenziale del suo pensiero soprattutto negli anni '90 quando dedica ampio spazio a tematiche di filosofia politica (il giusto, il riconoscimento, il perdono). Anche questo impegno è caratterizzato da un forte richiamo alla creatività.

Si tratta di tre elementi costanti che emergono dalla vita stessa di Ricoeur e che accompagnano il suo filosofare.

3. Piano del lavoro

A partire da queste considerazioni introduttive si snoda il nostro percorso. Ne illustriamo brevemente i passaggi salienti.

Il primo momento è di carattere analitico. Proporranno una rilettura del pensiero di Ricoeur orientata dalla sfida del male. Ci soffermeremo dapprima sulle opere ricoeuriane in cui è affrontato esplicitamente il tema del male. Ne indagheremo poi le conseguenze con un'analisi degli scritti in cui il tema non è immediatamente presente, ma implicito: dal punto di vista metodologico (il passaggio da una fenomenologia eidetica a una fenomenologia ermeneutica), etico (il primato dell'etica sulla morale e l'orizzonte della saggezza pratica), religioso (l'adesione a una fede non narcisistica e a una religione come luogo della speranza), politico e giuridico (i temi dell'utopia, del giusto, del perdono e del riconoscimento). Dal punto di vista del metodo seguito possiamo dire che abbiamo cercato di combinare in modo equilibrato procedimento problematico, per temi, e procedimento storico: attorno al fuoco del male rileggeremo una serie di problematiche filosofiche che attraversano il pensiero di Ricoeur (il metodo, l'etica, la religione, la politica), tuttavia all'interno di ogni singola

problematica procederemo con metodo storico, cioè seguiremo l'ordine cronologico delle opere di Ricoeur, tenendo d'occhio il percorso evolutivo che l'autore ha svolto. L'andamento che ne risulta, come si vedrà, combinando metodo problematico e metodo storico sarà necessariamente talvolta ripetitivo.

Il secondo momento è di carattere storico-critico. Cercheremo innanzitutto di avanzare alcune riflessioni critiche sulla base del dibattito critico su Ricoeur, soffermandoci in particolare su due questioni rispetto alle quali la nostra indagine intende portare un contributo: il problema dell'unità dell'opera di Ricoeur e il problema della «poetica della volontà». In un secondo momento l'impegno sarà volto a enucleare le fonti storico-filosofiche del pensiero di Ricoeur sul male (Agostino, Kant, Barth, Jaspers, Nabert, la Bibbia, i presocratici e in ultima analisi la riappropriazione del significato di essere come *energeia-dynamis* di ascendenza aristotelica).

Infine abbozzeremo delle conclusioni di carattere più strettamente teoretico. A partire dalla riflessione ricoeuriana sul male delineremo i tratti di un «pensare di più» e «pensare altrimenti» radicato in una «ragione integrale» che superi la relazione oggettivante soggetto-oggetto, che sappia andare oltre una troppo limitata ragione scienziata, e che sappia così raccogliere adeguatamente la sfida del male. L'orizzonte di una «ragione integrale» apparirà come lo sbocco auspicabile di un pensiero che possa essere all'altezza della sfida del male.

SEZIONE ANALITICA

Ricoeur e la sfida del male

Pensare il male.
Tra «visione etica» e «visione tragica»

1. Il male, una «sfida»...

Che filosofia e teologia incontrino il male come una *sfida* senza pari, i maggiori pensatori dell'una e dell'altra disciplina concordano nel riconoscerlo, talvolta con grandi gemiti. L'importante non è questo consenso, ma il modo in cui la sfida – perfino la sconfitta – è riconosciuta: come un invito a pensare meno o una provocazione a pensare di più, addirittura a pensare altrimenti¹.

Il male è un problema che da sempre provoca il pensiero. La filosofia nel corso del suo sviluppo ha cercato di comprendere questa *quaestio intricatissima et maxime ardua* con risultati difficilmente convincenti.

Paul Ricoeur è sicuramente un filosofo che più di altri si è lasciato interrogare da questo problema nell'età contemporanea: si può dire anzi che il male rappresenta uno snodo cruciale del suo itinerario filosofico. Esso incarna una «sfida senza pari».

Dopo la pubblicazione nel 1950 della tesi dottorale *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, che voleva essere una descrizione di stampo fenomenologico delle strutture eidetiche del volontario e dell'involontario, Ricoeur si trova di fronte alla necessità di passare da una descrizione essenziale, astratta, neutra a una descrizione più concreta del «cogito integrale». Per fare questo occorre «togliere le parentesi»² nelle quali erano state poste le

¹ M, 19 [7].

² Chiare sono le parole di Ricoeur stesso quando vuole spiegare il passaggio dalla prima opera sul volontario e l'involontario e il secondo lavoro che affronta i temi della finitudine e della colpa (1960). Proprio nella premessa a *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, all'inizio scrive: «Quest'opera è la continuazione del volume *Le volontaire et l'involontaire*, apparso nel 1950. Il nesso attraverso il quale il presente lavoro si ricollega allo studio fenomenologico del progetto, della mozione volontaria e del consenso era già stato esattamente caratterizzato nell'introduzione a quel volume. Si annunciava allora che il presente lavoro non sarebbe stato un prolungamento empirico, un'applicazione pura e semplice nel concreto delle analisi

esperienze della colpa, del male, della Trascendenza³. Si delineava così *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité*, articolato a sua volta in due volumi: I. *L'homme faillible* e II. *La symbolique du mal*⁴. In questa seconda parte della sua «filosofia della volontà», egli affronta il mare aperto del male, tematizzato nel primo volume come «possibilità», nel secondo volume come vera e propria «realtà».

Il male è dunque agli occhi di Ricoeur una sfida che il pensiero deve raccogliere con coraggio, il coraggio di «pensare di più», addirittura di «pensare altrimenti»⁵.

1. Come pensare il male? Verso l'ermeneutica dei simboli

Siamo condotti un grado più lontano, in direzione di un unico mistero di iniquità, dal presentimento che peccato, sofferenza e morte esprimano in modo molteplice la condizione umana nella sua unità profonda. Certo, raggiungiamo qui il punto dove la fenomenologia del male è sostituita da una ermeneutica dei simboli e dei miti, offrendo essi la prima mediazione linguistica ad una esperienza confusa e muta⁶.

Un'analisi approfondita del problema del male «reale» così come è delineata nella *Symbolique du mal* del 1960, permette di cogliere l'inizio di quell'«ermeneutica dei simboli e dei miti» che arricchisce l'approccio fenomenologico⁷.

proposte sotto il titolo della descrizione pura, ma che qui si sarebbero *tolte le parentesi* nelle quali era stato necessario porre la "colpa" e tutta l'esperienza del male umano, onde limitare il campo della descrizione pura. Ponendo tra parentesi la sfera della colpa si definiva già il terreno neutro delle possibilità più fondamentali dell'uomo o, se si vuole, la gamma indifferenziata sulla quale poteva articolarsi sia l'uomo colpevole sia l'uomo innocente. Tale neutralità della descrizione pura conferiva al tempo stesso a tutte le analisi un carattere astratto, deliberatamente voluto. Il presente studio intende eliminare dalla descrizione pura l'astrazione, reintroducendo ciò che era tra parentesi», FC, 9 [55].

³ «La colpa resta un corpo estraneo all'eidetica dell'uomo. [...] *La colpa è l'assurdo*», VI, 27 [27-28].

⁴ Indicheremo con FC l'opera nel suo complesso, con FC/HF il libro primo *L'homme faillible* e con FC/SM il libro secondo *La symbolique du mal* (cfr. tavola delle abbreviazioni).

⁵ Le considerazioni contenute in questo capitolo riprendono e approfondiscono quanto esposto nel breve volume M.CINQUETTI, *Ricoeur e il male. Una «sfida» per «pensare altrimenti»*, Seneca, Torino 2005.

⁶ M, 24-25 [14].

⁷ Va sottolineato come un altro filosofo contemporaneo esprima considerazioni molto vicine a quelle di Ricoeur pur in maniera del tutto autonoma. Luigi Pareyson (1918-91) approda anch'egli a un'«ermeneutica del mito» proprio sotto lo stimolo del problema del male: «La filosofia ha voluto "comprendere" il male e il dolore, ma in parte per la radicale incomprendibilità che caratterizza queste realtà negative, in parte per il tipo di razionalità con cui essa li ha affrontati, non ha fatto che sopprimerli e annullarli» (L.PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 2000², 152-153). «Nella misura in cui la filosofia pretende di "comprendere" tutto, ogni metafisica è tendenzialmente una teodicea: il pensiero oggettivante razionalizzerà il male cercandone il posto nell'universo o la funzione

La sfida del male rappresenta per Ricoeur il momento cruciale del pensiero filosofico poiché obbliga la filosofia a lasciarsi interpellare dalla non-filosofia: «La ragione filosofica deve lasciarsi interpellare dalle espressioni meno elaborate, più balbettanti della confessione; bisogna quindi procedere all'indietro, risalendo dalle espressioni "speculative" alle espressioni "spontanee" »⁸, dove il male ha trovato una prima espressione.

Se nel primo volume della filosofia della volontà Ricoeur, utilizzando il metodo eidetico della fenomenologia, metteva tra parentesi il problema del male e della trascendenza, nel secondo per affrontare la questione del male deve mettere in opera una nuova *epoché* opposta alla precedente: ciò che va messo ora tra parentesi, scavando in profondità, è l'atteggiamento speculativo, «gnostico», per attingere alla sapienza dei miti: «Dietro la speculazione, al di sotto della gnosi e delle costruzioni antignostiche, noi troviamo i *miti*. Si intenderà qui per mito ciò che la storia delle religioni oggi vi riconosce: non una falsa spiegazione attraverso immagini e favole, ma un racconto tradizionale, che riguarda avvenimenti accaduti all'origine dei tempi»⁹.

Il mito è un nodo ricco di significati: «abbandonando la pretesa di spiegare, il mito rivela [...] la sua capacità di esplorazione e di comprensione, ciò che chiameremo più oltre la sua funzione simbolica, cioè il suo potere di scoprire, di svelare il legame dell'uomo col suo sacro»¹⁰. Il mito ricolloca l'uomo all'interno di una totalità originaria che apre nuovi significati: «raccontando come le cose sono cominciate e come finiranno, il mito ricolloca l'esperienza dell'uomo in una totalità che riceve dal racconto orientamento e significato»¹¹.

Al mito va applicata la riflessione filosofica che deve risalire dalle razionalizzazioni «gnostiche» del male alle sue espressioni più semplici, elementari, primitive: «La riflessione regredisce dalla gnosi al mito e dal mito a tutte le prime espressioni simboliche messe in moto nella confessione della colpa; questo rimando a simboli primari consente di considerare d'ora in poi i miti e la gnosi come simboli secondari e terziari, la cui interpretazione poggia su quella dei simboli primari»¹². Ricoeur individua tre livelli: i simboli primari, i miti (o simboli secondari), la gnosi, cioè la razionalizzazione dei miti e dei simboli. Appare chiaro che il livello più originario e maggiormente ricco di stimoli è quello dei simboli primari; gli altri livelli sono già esplicitazioni che tuttavia perdono molto della ricchezza dei simboli.

Si tratta così di aprire la filosofia alla dimensione del male e della colpa, all'ascolto cioè della «confessione»: «Il linguaggio è la luce dell'emozione; con la confessione la coscienza di colpa è portata nella luce della parola»¹³.

nella vita umana: vi vedrà una semplice privazione di essere e una pura mancanza o ne farà un fattore di progresso e anzi un efficace contributo alla marcia del bene» (154-155).

⁸ FC/SM, 168 [248].

⁹ FC/SM, 168 [249].

¹⁰ FC/SM, 169 [249].

¹¹ FC/SM, 169 [250].

¹² FC/SM, 172-173 [254].

¹³ FC/SM, 171 [251].

Sintetiche e incisive risultano a questo punto le parole di Jean Greisch:

Questo ritorno al linguaggio elementare della confessione, di cui il mito e la speculazione sono delle riprese razionali di secondo e terzo grado, non è senza rischi. Ci obbliga ad affrontare direttamente tre caratteristiche dell'esperienza della colpa, che resistono maggiormente alla riflessione filosofica.

1. L'esperienza viva del male si presenta in primo luogo come un'esperienza *cieca*, presa nella stretta di emozioni confuse come la paura o l'angoscia.

2. La sua stessa complessità la rende *equivoca*: come discernervi ciò che rientra nel campo del sentimento di colpevolezza, del peccato, cioè dell'infrazione oggettiva, e, a un livello ancora più arcaico, della macchia?

3. Infine è un'esperienza *scandalosa* per la sua stessa stranezza: «Il peccato mi rende incomprensibile a me stesso; Dio è nascosto; il corso delle cose non ha più senso» (FC/HF, 171) La ricerca di senso filosofico e il desiderio di tutto comprendere, ivi compreso l'incomprensibile, inciampa qui su un grande ostacolo¹⁴.

Per affrontare tali difficoltà, Ricoeur deve prendere delle decisioni filosofiche fondamentali. Greisch ne individua quattro.

La prima è «di lasciarsi guidare direttamente dal linguaggio della confessione. Non comprendiamo mai meglio in cosa consistono il male e la colpa fino a quando non li guardiamo con gli occhi dell'uomo che ammette di aver commesso il male»¹⁵. È la filosofia che si deve accostare alla non-filosofia, alla «confessione».

La seconda «consiste nell'elaborare ciò che Ricoeur chiama una "criteriologia del simbolo" [...] una teoria dei differenti livelli di emergenza del simbolismo»¹⁶. Ricoeur individua qui tre livelli di emergenza del simbolo: il mondo inteso come «cosmo», il «sogno» e l'esperienza onirica, l'«immaginazione poetica».

La terza consiste nel definire «l'essenza del simbolo» come una forma di *intenzionalità*, precisamente esso consiste in una «intenzionalità seconda». Tale definizione, che fa leva sull'analisi intenzionale, richiede però che sia messa in luce l'essenza specifica del simbolo distinguendola dalle nozioni vicine¹⁷. Ricoeur distingue allora il simbolo dall'analogia (che «procede tramite la quarta proporzionale: A sta a B come C sta a D»¹⁸), dall'allegoria (che «è già ermeneutica» ed è una sorta di «traduzione»¹⁹), dal carattere (che è un «formalismo assoluto» slegato dai contenuti²⁰), dal mito (che è una sorta di «simbolo sviluppato»²¹).

¹⁴ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001, 90-91.

¹⁵ *Ibidem*, 91

¹⁶ *Ibidem*, 91-92.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 93.

¹⁸ Cfr. FC/SM, 178-179 [260].

¹⁹ Cfr. FC/SM, 179 [261-262].

²⁰ Cfr. FC/SM, 179-180 [262-263].

²¹ Cfr. FC/SM, 180-181 [264].

La quarta sta nel cogliere la valenza filosofica della «contingenza culturale dei simboli» riconoscendo «la difficoltà di conciliare la visione universale della comprensione filosofica e la storicità»²².

Si perviene così ad un primo abbozzo della fenomenologia ermeneutica ricoeuriana. Ricoeur introduce qui il motto di origine kantiana «il simbolo dà a pensare»²³ sul quale si soffermerà al termine dell'opera, ma che già appare in tutta la sua importanza.

Il simbolo dà a pensare. Diremo allora perché si debba rinunciare alla chimera di una filosofia senza presupposti e partire dal linguaggio *pieno*. Possiamo tuttavia dirne fin d'ora, in uno spirito di veracità, la principale servitù metodologica.

Partire da un simbolismo già esistente vuol dire darsi di che pensare; ma significa al tempo stesso introdurre una contingenza radicale nel discorso. Dapprima *vi sono* dei simboli, io li incontro, li trovo; sono come le idee innate dell'antica filosofia. Perché sono tali? Perché sono? È la contingenza delle civiltà introdotta nel discorso. Inoltre non li conosco tutti, il mio campo d'indagine è orientato, ed essendo orientato è limitato²⁴.

A partire dal «pieno del linguaggio» si può ancora filosofare sul problema del male. Ciò comporta la rinuncia ad una «filosofia pura», «senza presupposti». Ma Ricoeur è convinto che l'attività del filosofare non può nemmeno cominciare senza radicarsi nella contingenza storica mediata dal linguaggio: «Chi vorrebbe sfuggire alla contingenza degli incontri storici e tenersi al di fuori del gioco in nome di una «oggettività» priva di collocazione, al limite conoscerà tutto, ma non comprenderà nulla. A dire il vero, non cercherà neppure, non essendo sospinto dalla preoccupazione di nessuna questione»²⁵.

2. Dal male al «pensare altrimenti»

A partire dal problema del male si può dire che Ricoeur trae spunto per portare avanti una sorta di nuova «rivoluzione copernicana» del pensiero filosofico, rovesciandone la primitiva direzione: dal soggetto all'appartenenza all'essere. In questa rivoluzione vengono coinvolti tutti i campi principali della filosofia: dalla metodologia (lo vedremo nel capitolo II di questa sezione), all'etica (affrontata nel capitolo III di questa sezione), alla religione (cap.IV), all'ambito politico-giuridico (cap. V). Ci limitiamo qui ora ad elencare senza approfondire questi campi del pensiero nei quali il filosofo francese delinea un

²² J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 96.

²³ Cfr. I.KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, p.138 (§49): «per *idee estetiche* intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un *concetto* possa esser loro adeguato, e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili».

²⁴ FC/SM, 182 [265].

²⁵ FC/SM, 186 [270].

«pensare altrimenti» radicato in un «pensare di più» offerto dalla riflessione sul male.

Ricoeur sintetizza così il senso della sua «rivoluzione» a partire dal linguaggio simbolico:

Il compito del filosofo guidato dal simbolo sarà allora quello di spezzare il recinto incantato della coscienza di sé, infrangendo il privilegio della riflessione. Il “simbolo dà a pensare” che il *Cogito* è all’interno dell’essere e non l’inverso; la seconda ingenuità sarà quindi una seconda rivoluzione copernicana: l’essere che si pone nel *Cogito* deve ancora scoprire che l’atto stesso col quale si strappa alla totalità continua a partecipare all’essere che l’interpella in ogni simbolo²⁶.

2. L’analisi del problema del male nella *Symbolique du mal* (1960)

Affronteremo ora il problema del male così come lo espone Ricoeur nella *Symbolique du mal* del 1960. In quest’opera egli prende in considerazione la realtà del male applicando il metodo dell’«ermeneutica dei simboli e dei miti».

L’esposizione segue un ordine dettato da un motivo husserliano: progressivamente si assiste al passaggio dall’oggetto, dal noema, cioè dall’attenzione al male inteso in termini esteriori al polo soggettivo, alla noesi, cioè al male inteso come interiore al soggetto. Si tratta del movimento progressivo dall’esterno (la macchia) all’interno (il peccato e la colpevolezza). Accanto a, e in sintonia con questa dinamica, Greisch individua anche la sovrapposizione di due direzioni²⁷: una direzione «descrittiva» (fenomenologica) che intende reperire i diversi strati di senso dei simboli del male (che sono appunto quelli di impurità-macchia, peccato, colpevolezza), tra loro irriducibili ma in cui il successivo presuppone il precedente senza esaurirsi in esso; una direzione «genealogica» che intende graduare i simboli dal più arcaico (la macchia) al più recente (la colpevolezza) secondo un livello crescente di complessità.

Alla luce di queste linee (intenzionale, descrittiva e genealogica) i primi ad essere analizzati sono i «simboli primari» del male, quelli più elementari e semplici, collocati ad un livello in cui è ancora assente la riflessione. Sono i simboli della macchia, del peccato e della colpevolezza.

Successivamente Ricoeur passa all’analisi dei miti del male, simboli già sviluppati e più complessi, sui quali è già intervenuta una seppur embrionale riflessione: «Il simbolo è più radicale del mito. Considererò il mito una specie di simbolo sviluppato in forma di racconto e articolato in un tempo e in uno spazio non coordinabili a quelli della storia e della geografia secondo il metodo critico»²⁸. Ricoeur individua quattro principali miti del male: il mito teogonico

²⁶ FC/SM, 487 [633].

²⁷ Cfr. J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*, cit., 98.

²⁸ FC/SM, 181 [264].

della creazione, il mito tragico del dio malvagio, il mito antropologico adamitico, il mito dell'anima esiliata.

1. I simboli primari

Al di là della riproposizione sintetica delle riflessioni di Ricoeur cercheremo di individuare le linee di tensione che attraversano i vari simboli per arrivare ad individuare una struttura di fondo capace di rendere conto del problema del male.

a. L'impurità

Il primo simbolo del male è il simbolo dell'impurità, della macchia, della sozzura, della lordura (*souillure*). In questo caso il male è visto come un qualcosa di esterno che infetta attraverso il contatto. «L'impurità è legata alla presenza di un "qualche cosa" di materializzato che si trasmette per contatto o contagio»²⁹. Un avvenimento «oggettivo» e non soggettivo, «esteriore» e non interiore. Tipica di questa concezione del male è la «violazione delle proibizioni di carattere sessuale nell'economia dell'impurità; la proibizione dell'incesto, della sodomia, dell'aborto, dei rapporti in tempi - e talvolta in luoghi - vietati»³⁰.

L'unità primordiale di mal-agire e mal-patire. Nel repertorio dell'impurità però si possono trovare anche «azioni umane involontarie o inconsce, dei comportamenti animali e anche dei semplici avvenimenti materiali: la rana che salta nel fuoco, la iena che lascia i suoi escrementi presso una tenda»³¹. Tutte azioni o avvenimenti nei quali non discerniamo «il punto in cui inserire un giudizio di imputazione personale o anche semplicemente umano» per cui «dobbiamo trasferirci in una coscienza per la quale l'impuro non si misura con l'imputazione di un agente responsabile, ma con la violazione oggettiva di una proibizione»³². Ricoeur individua in questa ampiezza della nozione di male come impurità la presenza di uno stadio in cui il male commesso (quindi la libertà, la responsabilità) non era separato dal male subito (la fatalità, la necessità), l'azione etica malvagia non era distinta dalla sofferenza non voluta.

Il repertorio dell'impurità ci appare talora troppo ampio, talora troppo ristretto, o anche squilibrato. [...]

Questa ampiezza e questa limitazione testimoniano di uno stadio in cui il male e l'infelicità non erano dissociati, in cui l'ordine etico del mal-fare non era distinto

²⁹ FC/SM, 190 [274].

³⁰ FC/SM, 190 [274].

³¹ FC/SM, 188-189 [273].

³² FC/SM, 189 [273].

dall'ordine cosmo-biologico del mal-essere: sofferenza, malattia, morte, scacco. Si vedrà subito come l'anticipazione della punizione, al centro stesso della paura dell'impuro, venga a consolidare questo legame del male con l'infelicità; la punizione ricade sull'uomo come mal-essere e trasforma ogni possibile sofferenza, malattia, morte, scacco in segno d'impurità; il mondo dell'impurità include nel suo ordine dell'impuro le conseguenze dell'azione o dell'avvenimento impuro³³.

Vi è in origine una solidarietà inscindibile tra mal-agire e mal-patire. I due momenti sono sinteticamente collegati attraverso il concetto di «retribuzione»: la sofferenza (mal-patire) è il prezzo da pagare per un «ordine violato». Tuttavia la violazione di quest'ordine non è chiaramente riconducibile a un atto o a un decreto preciso:

L'intuizione iniziale della coscienza d'impurità rimane: la sofferenza è il prezzo dell'ordine violato, la sofferenza deve «soddisfare» la vendetta della purezza.

Preso all'origine, cioè nella sua ganga di terrore, questa intuizione iniziale è quella della fatalità primordiale; il legame invincibile tra Vendetta e impurità è anteriore a ogni istituzione, intenzione, decreto.

Questa collera anonima, questa violenza senza volto della Retribuzione s'iscrive nel mondo umano in lettere di sofferenza. La vendetta fa soffrire. Per l'intermediario della retribuzione tutto l'ordine fisico è quindi assunto nell'ordine etico; il male della sofferenza è sinteticamente collegato al male di colpa. [...] Questo male-patire sta al male-agire allo stesso modo che la punizione procede ineluttabilmente dall'impurità³⁴.

Si tratta dunque di una «fatalità primordiale», «anteriore a ogni istituzione, intenzione, decreto». La rottura dell'ordine, la violazione del divieto è primordiale e trascende la libertà del singolo. Come scrive Greisch: «Contrariamente a ciò che si potrebbe immaginare, non si tratta della paura di essere punito per una colpa, ma di un timore ancora più arcaico, che ha la sua fonte nel "legame primordiale della vendetta e dell'impurità" (FC/SM, 192 [277]). Poco importa se l'impurità è stata volontaria o involontaria; il semplice fatto che ha avuto luogo esige riparazione e dunque un castigo»³⁵.

Emerge subito nel simbolismo della macchia e dell'impurità una tensione dialettica molto stretta tra agire volontario e patire involontario, tra libertà e necessità. Questi due aspetti sono originariamente intrecciati in modo indiscernibile in un legame di retribuzione.

Timore «passivo» ed esigenza «attiva». Questa unità primordiale di vendetta e impurità ha un risvolto soggettivo: il timore, attraverso il quale l'uomo entra nella dimensione etica³⁶.

³³ FC/SM, 189 [273-274].

³⁴ FC/SM, 192 [277].

³⁵ J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 98.

³⁶ Cfr. FC/SM, 191 [276]: «L'impurità è stata finora considerata come un avvenimento oggettivo; è qualcosa, abbiamo detto, che infetta attraverso il contatto. Ma questo contatto che infetta è vissuto soggettivamente in un sentimento specifico che è dell'ordine del timore. L'uomo entra nel mondo etico attraverso la paura, e non l'amore».

Per sfuggire al «terrore etico» l'uomo ha elaborato le razionalizzazioni del male di sofferenza, individuando una connessione immediata tra «mal agire» e «mal patire». Una connessione continuamente smentita nella concretezza dell'esperienza vissuta e quindi scardinata come si può notare nel racconto di Giobbe nel quale mal-agire e mal-patire non sono più coordinabili e la sofferenza diviene scandalosa e assurda³⁷.

Il timore rivela però due aspetti dialetticamente in tensione tra loro:

Anzitutto, la paura della vendetta non è semplicemente una paura passiva, essa sviluppa già un'*esigenza*, quella di una giusta punizione. Tale esigenza trova nella legge della retribuzione la sua prima espressione e la sua approssimazione provvisoria. Come si è detto, questa legge è sentita dapprima come una fatalità schiacciante; è lo scatenarsi di una collera elementare suscitata dall'insolenza della violazione. Ma tale fatalità subita implica l'esigenza di una legalità, quella di una Giustizia che retribuisca giustamente³⁸.

Da un lato vi è un aspetto di *passività*, cioè la paura della vendetta, la sensazione angosciosa di una «fatalità schiacciante», «subita», di un male di fronte al quale non si può nulla. Si tratta dell'aspetto prevalente nel simbolismo del male come impurità, poiché l'impurità consiste in uno schema di esteriorità e colpisce l'uomo dall'esterno.

Dall'altro, in un secondo momento, si erge l'*esigenza attiva* di una retribuzione giusta che orienta l'azione responsabile degli uomini e rivendica una connessione equa tra l'azione malvagia dell'uomo e il male subito. Proprio perché nella realtà non si trova questa connessione equa, si cerca di ristabilirne gli equilibri per altra via: «alla fine della storia, nel giudizio finale», oppure «in un evento eccezionale, come il sacrificio di una vittima offerta per i peccati del mondo» o «attraverso il diritto penale, elaborato dalla società»³⁹. Tutte vie che presuppongono un apporto consistente della libertà e dell'agire responsabile dell'uomo in relazione al male.

A partire da questa esigenza nasce anche l'attesa e la speranza di un futuro in cui il timore abbia una fine e un fine e «scompaia dalla vita stessa della coscienza», aprendo la prospettiva di un «orizzonte» e di un «avvenire escatologico della moralità umana»⁴⁰.

Come si può ben vedere dunque in seno al simbolo primario dell'impurità, della macchia, al di sotto e a partire da un'originaria commistione e indistinzione si instaura una dinamica tensionale tra due forze: il patire impotente (quindi la fatalità del mal-patire) iniziale apre lo spazio, per quanto minimo, per un agire responsabile (quindi alla libertà del mal-agire).

Si tratta di due tendenze costanti che attraverseranno tutta l'analisi ricoeuriana del problema del male a partire dai simboli.

³⁷ Cfr. FC/SM, 193 [278-279].

³⁸ FC/SM, 202-203 [290].

³⁹ FC/SM, 203 [291].

⁴⁰ FC/SM, 205-206 [293-294].

b. Il peccato

Il secondo simbolo del male è quello che ha il suo cuore nel peccato. Con il simbolo del peccato il male appare con una caratterizzazione più «interiore» rispetto alla macchia⁴¹. Al contagio e alla contaminazione si sostituisce il simbolo del «legame», «che è ancora un simbolo esteriore, ma che esprime piuttosto l'occupazione, il possesso, il porre in schiavitù»⁴². Il peccato è rottura di un legame, di una relazione con qualcuno, più precisamente con Dio; infatti «la categoria che determina la nozione di "peccato" è la categoria dell'essere "davanti a Dio"»⁴³:

Non si deve ricollegare il comandamento a Qualcuno in un secondo tempo, perché non vi è prima un comandamento che avrebbe un senso proprio, alla maniera di un'Idea-Valore, che voglia ed esiga in sé; prima vi è non l'essenza, ma la presenza; il comandamento è una modalità della presenza, cioè l'espressione di una volontà santa. Il peccato è quindi una grandezza religiosa prima che etica: non è la trasgressione di una regola astratta, – di un valore – ma la rottura di un legame personale. [...] Il peccato è dunque, dal principio alla fine, una grandezza religiosa, non morale⁴⁴.

Rottura di un legame. A differenza dell'impurità/macchia il peccato richiede una concettualizzazione «radicalmente diversa da quella dell'impurità: mancamento, deviazione, ribellione, smarrimento, più che una sostanza pernicioso, indicano la lacerazione di un rapporto»⁴⁵.

Per quanto sia interiore, rispetto all'esteriorità che caratterizza l'impurità, il peccato non è tuttavia «soggettivo». Esso manifesta una dimensione ontologica, una realtà oggettiva, che garantisce una continuità con il simbolo dell'impurità: «il peccato è anche un porsi, una "posizione"»⁴⁶.

In primo luogo il peccato è una realtà oggettiva perché c'è indipendentemente dalla consapevolezza che l'uomo ne ha: «alla "soggettività" della coscienza di colpevolezza bisogna quindi contrapporre la "realtà" del peccato»; infatti «è il "cuore" dell'uomo che è malvagio, cioè la sua esistenza stessa, qualunque sia la coscienza che egli ne ha»⁴⁷.

In secondo luogo il peccato è reale perché oltre a non essere soggettivo non è nemmeno individuale: «non riducendosi alla sua misura soggettiva, il peccato

⁴¹ «Nella contrapposizione polare al dio dinanzi al quale sta, il penitente prende coscienza del suo peccato come di una dimensione della sua esistenza, e non più soltanto come di una realtà che lo abita» (FC/SM, 208 [296]). Il peccato è una dimensione dell'esistenza con una connotazione più interiore rispetto all'impurità/macchia che può essere vista come una «realtà che mi abita» ma esterna alla mia esistenza.

⁴² FC/SM, 208 [296].

⁴³ FC/SM, 210 [298].

⁴⁴ FC/SM, 212 [301].

⁴⁵ FC/SM, 231 [324].

⁴⁶ FC/SM, 238 [332].

⁴⁷ FC/SM, 239 [333].

non si riduce neppure alla sua misura individuale; è subito e originariamente personale e comunitario»⁴⁸.

In terzo luogo il peccato è una «realità iper-soggettiva» perché è tale dal punto di vista di Dio: «il mio peccato sta sotto lo sguardo assoluto di Dio. Dio – e non la mia coscienza – è il “*per sé*” del peccato»⁴⁹.

[...] Lo Sguardo mantiene la realtà della mia esistenza al di là della coscienza che io ne prendo e, in particolare, la realtà del peccato al di là del sentimento di colpevolezza.

I tratti caratteristici che abbiamo analizzato provano che questo peccato, “interno” all’esistenza, al contrario dell’impurità che infetta “dall’esterno”, non è meno irriducibile alla coscienza di colpevolezza: esso è interno, ma oggettivo; questo primo gruppo di caratteri assicura la continuità fenomenologica tra impurità e peccato⁵⁰.

«*Volontaria deviazione*» ed «*esperienza di passività*». La rottura del legame tra uomo e Dio tuttavia non è mai una rottura totale, radicale, ma mantiene in sé una tensione dialettica costante caratteristica di tutta l’etica ebraica, «la tensione tra un’esigenza infinita e un comandamento finito. È questa polarità che occorre rispettare; occorre ora comprendere, senza spezzarla, questa dialettica tra una indignazione illimitata e una prescrizione che riguarda i dettagli»⁵¹. «Da un lato un’esigenza incondizionata, ma informe, che riporta al “cuore” la radice del male; dall’altro una legge finita che determina, esplicita, fraziona l’essere-peccatore in “trasgressioni” innumerevoli, offerte alla futura casistica»⁵².

La dialettica che si instaura è *da un lato* tra un male radicato in un «cuore alienato» e malvagio e quindi incapace di corrispondere a Dio e alla sua indignazione infinita, e, *dall’altro*, un male ricondotto a una serie di precise trasgressioni, identificabili in atti umani ben definiti, in leggi molteplici. In termini nuovi sembra qui ricomparire la dialettica già riscontrata tra patire impotente (di fronte all’esigenza infinita di Dio) e agire responsabile (nello sforzo da parte della volontà di rispettare la molteplicità delle singole prescrizioni).

In seguito tale dialettica descrive il peccato in modo ambivalente: una rottura volontaria di un legame e insieme un potere che si impadronisce dell’uomo:

Se il peccato è in primo luogo la rottura di una relazione, diventa difficile esprimerlo in termini d’impurità [...].

Ma il peccato non è soltanto una rottura di relazione; è anche l’esperienza di un potere che s’impadronisce dell’uomo; sotto questo aspetto il simbolismo del peccato ritrova l’intenzione principale di quello dell’impurità. Il peccato è anch’esso un «qualcosa», una realtà⁵³.

⁴⁸ FC/SM, 240 [334].

⁴⁹ FC/SM, 241 [335].

⁵⁰ FC/SM, 243 [337].

⁵¹ FC/SM, 215 [305].

⁵² FC/SM, 221 [312].

⁵³ FC/SM, 228-229 [320].

Ancora una volta riemerge la dialettica tra attività e passività, tra male come «mal-agire» e male come «mal-patire».

L'aspetto dell'agire responsabile è abbozzato in una concettualizzazione del peccato radicalmente diversa da quella dell'impurità: i concetti di «mancamento, deviazione, ribellione, smarrimento»⁵⁴, ben diversi dalla «sostanza pernicioso», indicano la rottura di un rapporto, di un patto, la perdita di un legame. Ricoeur inizia dall'analisi linguistica dei termini ebraici e greci inerenti il peccato e individua quattro radici.

Una prima radice vuol dire «mancare il bersaglio». Una seconda indica la «via tortuosa». Queste prime due radici annunciano il concetto dello «scarto in rapporto all'ordine, la deviazione in rapporto alla via dritta»⁵⁵; si tratta di uno scarto oggettivo rispetto alla volontà di Dio, senza riguardo a chi compie l'atto di rottura. Una terza radice indica la «ribellione [...], la rivolta, la durezza del collo: si allude qui all'intenzione cattiva stessa», «la rottura è tematicizzata in quanto iniziativa; dato che il quadro di schematizzazione è quello della relazione personalistica tra Dio e l'uomo, l'opporsi del volere umano alla volontà santa offre il nucleo dell'immagine: il peccato è "contro" Dio»; di qui derivano le immagini che esprimono «l'infedeltà, l'adulterio, il rifiuto di ascoltare e d'intendere, la durezza d'orecchio e di collo»⁵⁶. La quarta radice indica la «situazione di smarrimento, di perdizione nella quale si trova il peccatore»⁵⁷.

In particolare nelle prime tre radici appare evidente che ai rapporti di contatto nello spazio che caratterizzano il simbolo dell'impurità «si sostituiscono rapporti di orientamento: la via, la linea dritta, lo smarrimento»⁵⁸. Il peccato è un momento «negativo», «il peccatore si è "allontanato da Dio"; ha "dimenticato" Dio; è "insensato", "senza intelligenza"»⁵⁹, è «simile a un soffio»⁶⁰, caratterizzato dalla «vanità»⁶¹ e si rivolge ai falsi dei e agli «idoli», dei quali Isaia dice «Voi non siete niente e l'opera vostra è nulla, è abominio lo scegliere voi» (41,24)⁶².

L'aspetto di passività e di male subito emerge invece quando si dà al peccato un carattere positivo, reale. Scrive Ricoeur: «Abbiamo insistito prima sulla "negatività" del peccato - vanità del soffio e vanità dell'idolo - in rapporto alla "positività" dell'impurità. Questa contrapposizione è tuttavia troppo semplice; questa "vanità", che toglie all'esistenza la sua forza, è tuttavia anche in qualche modo una *potenza*. [...] Ciò che assicura la continuità da un tipo

⁵⁴ FC/SM, 231 [324].

⁵⁵ FC/SM, 230 [322].

⁵⁶ FC/SM, 230 [322].

⁵⁷ FC/SM, 231 [323].

⁵⁸ FC/SM, 232 [324].

⁵⁹ FC/SM, 232 [325].

⁶⁰ Sal 144,4, citato in FC/SM, 232 [325].

⁶¹ Ricoeur suggerisce confronti con il libro biblico del Qoelet.

⁶² FC/SM, 233 [326].

all'altro è la coscienza di alterazione, di alienazione comune ai due tipi»⁶³. Vi è dunque un aspetto di alienazione che accomuna impurità e peccato. Il simbolismo del peccato non è solo negazione, ma include anche l'idea di una «potenza alienante», un'idea che è già riscontrabile nella quarta radice del termine peccato analizzata da Ricoeur («situazione di smarrimento»). Il peccato è realtà positiva che affascina, lega, supera l'agire responsabile e si impadronisce della volontà dell'uomo: «Al centro di quella cattiva disposizione che è stata chiamata scarto, ribellione, smarrimento, gli scrittori biblici intravedono una potenza che affascina, lega, rende frenetici. Il potere dell'uomo è misteriosamente tenuto prigioniero da un'inclinazione al male che ne altera la sorgente stessa»⁶⁴.

Ne deriva una situazione di «cattività» che rende il peccato affine al carattere prevalente, anche se, si è visto, non esclusivo, dell'impurità:

La cattività, alla lettera, è una situazione sociale, intersoggettiva; divenendo simbolo del peccato, questa cifra ha mostrato il carattere di alienazione del peccato. Il peccatore è "nel" peccato, come l'ebreo è "nella" servitù; il peccato è così un male "nel quale" l'uomo è preso. [...]

Per quanto "interno" al cuore dell'uomo sia il principio di questa schiavitù, essa costituisce infatti una situazione avvolgente, una specie di trappola in cui l'uomo è preso; qualcosa del contatto impuro è così rimasto in questa idea della cattività del peccato⁶⁵.

Questa esperienza di passività e alienazione ha dato origine ad un'antropologia tragica che, pur presente soprattutto nei tragici greci e negli scritti omerici (l'«accecamento» dell'eroe), affiora in alcuni testi dell'Antico Testamento (l'«indurimento»). Si accenna in entrambi i casi a «uno stato inseparabile dall'esistenza del peccatore che sembra escludere la sua responsabilità», anzi addirittura «non soltanto questo indurimento lo definisce interamente, ma è opera della divinità nella sua collera»⁶⁶, abbozzando una sorta di «teologia del Dio che fa smarrire»:

Di questa teologia [del "Dio che fa smarrire"] vi è soltanto una traccia nella Bibbia ebraica, mentre ha costituito un mondo completo quello della "tragedia" greca. Nella Bibbia ebraica viene tenuta in scacco dalla teologia della santità, da una parte, dalla misericordia, dall'altra. Nondimeno, questa teologia mancata ha potuto essere concepita, perché prolunga una delle esperienze costitutive della coscienza di peccato, un'esperienza di *passività*, di alterazione, di alienazione, paradossalmente mescolata a quella di una volontaria deviazione, quindi di un'*attività*, di una iniziativa malvagia⁶⁷.

Si perviene così anche in seno al simbolo del peccato ad una dialettica viva di attività e passività rispetto al male. Mal-agire e mal-patire sono intimamente mescolati e inseparabili nel loro intrecciarsi. Se nel simbolo dell'impurità

⁶³ FC/SM, 243 [338].

⁶⁴ FC/SM, 244 [339].

⁶⁵ FC/SM, 249 [345].

⁶⁶ FC/SM, 245 [340-341].

⁶⁷ FC/SM, 246 [341].

prevaleva indubbiamente l'aspetto della passività, nel simbolo del peccato si assiste invece ad una maggiore rilevanza dell'aspetto attivo dell'agire responsabile in riferimento al male.

c. La colpevolezza

Il terzo simbolo del male è il simbolo della colpevolezza. Ricoeur precisa che colpevolezza non è sinonimo di colpa. « Si può dire, in termini molto generali, che la colpevolezza indica il momento *soggettivo* della colpa, come il peccato ne è il momento *ontologico*. Il peccato designa la situazione reale dell'uomo davanti a Dio, qualunque sia la coscienza che egli ne ha. [...] La colpevolezza è la presa di coscienza di questa situazione reale; se così si può dire, è il "per sé" di questa specie di "in sé"»⁶⁸. La colpevolezza ha un carattere soggettivo, è una «presa di coscienza soggettiva» rispetto alla realtà oggettiva del peccato, che, si è visto, è tale indipendentemente dalla coscienza che il soggetto ne ha.

Ricoeur individua nel simbolo della colpevolezza *da un lato* un aspetto di novità rispetto ai due momenti precedenti, cioè la soggettivizzazione della colpa, *dall'altro* una sorta di sintesi dei simboli precedenti capace di rivelare il paradosso di fondo che sta alla radice di tutti i simboli primari del male:

La colpevolezza si *comprende* attraverso un duplice movimento a partire dalle altre due "istanze" della colpa: un movimento di rottura e un movimento di riassunzione. Un movimento di rottura che fa emergere una nuova istanza - l'uomo *colpevole* - e un movimento di riassunzione col quale questa esperienza nuova si carica di un simbolismo anteriore al peccato e anche all'impurità, per esprimere il paradosso verso il quale punta l'idea di colpa, e cioè il concetto di un uomo responsabile *e* prigioniero, o meglio, di un uomo responsabile di essere prigioniero; in breve, il concetto del *servo-arbitrio*⁶⁹.

Il concetto di servo-arbitrio è il paradosso che sta dietro e alla fine di ogni simbolo del male. Come vedremo esso esprime esattamente ciò che abbiamo cercato di enucleare analizzando i simboli dell'impurità e del peccato: la dialettica intrecciata di attività libera e responsabile («mal-agire») e di passività («mal-patire»), vale a dire «un uomo responsabile *e* prigioniero».

Emerge qui con evidenza il debito di Ricoeur col pensiero protestante, caratterizzato da una forte accentuazione della natura corrotta dell'umana natura.

Cattivo uso della libertà. L'aspetto di novità della colpevolezza sta dunque nel fatto che il male assume una dimensione più soggettiva, accentuando la responsabilità del soggetto nella genesi del male: «La coscienza di colpevolezza costituisce quindi una vera rivoluzione nell'esperienza del male: ciò che è primo non è più la realtà dell'impurità, la violazione oggettiva del Divieto, neppure la

⁶⁸ FC/SM, 256 [354].

⁶⁹ FC/SM, 255-256 [354].

vendetta scatenata da questa violazione, ma il cattivo uso della libertà, sentito come una diminuzione intima del valore dell'io»⁷⁰. La libertà assume una rilevanza senza precedenti: «anziché accentuare il “davanti a Dio”, il “contro te, contro te solo”, il sentimento di colpevolezza accentua: “sono io che...”»⁷¹.

La concentrazione attorno ad un soggetto individuale della responsabilità del male sminuisce l'aspetto comunitario dell'esperienza del male; al «noi» del peccato, si sostituisce l'«io» della colpevolezza⁷².

Si crea così una tensione tra « “realismo” del peccato» (oggettivo, indipendente dalla coscienza soggettiva) e « “fenomenismo” della colpa» (centrata sulla consapevolezza soggettiva): si instaura il «primato dell' “uomo misura” sullo “sguardo di Dio”» e quindi una «scissione tra colpa individuale e peccato del popolo»⁷³.

Nella colpevolezza si passa dal «noi», che accomuna la condizione dei peccatori, all'io della coscienza colpevole: «secondo lo schema del peccato il male è una situazione “nella quale” l'umanità è presa come collettivo singolare; secondo lo schema della colpevolezza il male è un atto che ciascun individuo “comincia”. Questa polverizzazione della colpa in molteplici colpevolezze soggettive rimette in discussione il “noi” della confessione dei peccati e fa emergere la solitudine della coscienza colpevole»⁷⁴.

Ne conseguono sviluppi storicamente riscontrabili.

Innanzitutto avanza l'«esperienza etico-giuridica»⁷⁵, nella quale alla relazione personalistica tra Dio e uomo nel Patto si sostituisce «l'etica della città degli uomini che costituisce il punto focale di una *imputazione razionale*»⁷⁶, fondata sulla razionalizzazione e la concettualizzazione del diritto e realizzata nelle istituzioni penali della città.

In secondo luogo la coscienza di colpevolezza esplose nella «coscienza sottile e scrupolosa»⁷⁷ tipica del farisismo. I farisei e lo spirito giudaico, a differenza del diritto romano, non procedevano per concettualizzazioni e razionalizzazioni ma con «grandi collezioni di casi tipici, da cui giudici e studiosi possono trarre delle analogie»⁷⁸. Si tratta di una coscienza eteronoma che «trova la sua felicità nel fare integralmente ciò che ai suoi occhi è

⁷⁰ FC/SM, 257 [355].

⁷¹ FC/SM, 258 [357].

⁷² Questo, secondo Ricoeur, ha un preciso significato storico da ritrovarsi nella schiavitù babilonese patita dagli Ebrei e nella diaspora: «Da un lato la colpevolezza implica ciò che si può definire un giudizio d'imputazione personale del male; tale individualizzazione della colpevolezza costituisce una rottura col “noi” della confessione dei peccati. [...] Se il peccato è individuale, la salvezza può esser tale anch'essa; anche se l'Esodo dall'Egitto non potrà ripetersi in un esodo dalla Babilonia, anche se il Ritorno dovesse essere indefinitamente rimandato, vi è ancora una speranza per l'individuo», FC/SM, 259-260 [358-359].

⁷³ FC/SM, 262 [362].

⁷⁴ FC/SM, 261 [360].

⁷⁵ FC/SM, 262 [362].

⁷⁶ FC/SM, 264 [364].

⁷⁷ FC/SM, 271 [373].

⁷⁸ FC/SM, 273 [375].

l'istruzione di Dio qui ed ora»⁷⁹. Molto accentuata risulta allora l'importanza dell'osservanza della Legge: «I Farisei hanno ancora accentuato il senso della polarità morale facendo dell'osservanza della Legge non solo il limite ideale, ma un effettivo programma di vita. Il massimo impossibile della perfezione è il fondo sul quale si distacca l'*optimum* raggiungibile della giustizia: nulla è chiesto all'uomo che egli non possa fare»⁸⁰. L'uomo è considerato pienamente responsabile e libero: «questa visione etica del mondo presuppone l'idea di una libertà interamente responsabile e sempre disponibile per se stessa»⁸¹. La relazione Dio-uomo si riduce a una relazione d'istruzione in cui c'è «una volontà che comanda e una volontà che obbedisce» e quindi essenzialmente una «religione pratica»⁸².

Proprio per questa forte sottolineatura della dimensione di libertà e responsabilità del soggetto, la coscienza scrupolosa farisaica in realtà finisce con lo scontrarsi con la propria inadeguatezza e il proprio fallimento e conseguentemente ricade nell'ipocrisia: «in questo posto avanzato l'esperienza è sul punto di naufragare. La controprova della nostra analisi è offerta dalla descrizione del fallimento specifico della coscienza scrupolosa; cioè dall' "ipocrisia"; l'ipocrisia è la caricatura dello scrupolo»⁸³. Con la coscienza scrupolosa l'aspetto di attività (libera e responsabile) presente nell'esperienza del male raggiunge il massimo dell'enfasi fin quasi ad eliminare la dimensione passiva pur presente e ineliminabile. Tuttavia questa dimensione di passività riappare ineludibilmente nel momento in cui la coscienza scrupolosa deve riconoscere l'ipocrisia.

Si inserisce qui la terza linea di sviluppo della coscienza di colpevolezza. È il momento dell'*impasse*, che Ricoeur chiama con San Paolo «maledizione della legge» (Gal 3,13) e che descrive così:

L'itinerario paolinico, com'è riferito in *Gal* 3 e 4 e soprattutto in *Rom* 7,1,13, si può individuare nel modo seguente: al punto di partenza vi è l'esperienza dell'incapacità dell'uomo di soddisfare l'esigenza totale della legge: l'osservanza della legge è nulla se non è integrale; ma noi non siamo mai liberi: la perfezione è infinita e i comandamenti sono illimitati di numero. L'uomo non sarà quindi giustificato dalla legge; lo sarebbe solo se l'osservanza potesse essere totale⁸⁴.

Siamo di fronte alla crisi dell'osservanza rigida, sempre irraggiungibile e piena di cedimenti. Risulta impossibile soddisfare tutti i comandamenti divenuti illimitati. L'uomo deve allora riconoscere la propria impotenza e l'incapacità di salvarsi con le sue sole forze. Il male ricompare in tutta la sua

⁷⁹ FC/SM, 280 [383].

⁸⁰ FC/SM, 281 [384].

⁸¹ FC/SM, 282 [386].

⁸² FC/SM, 285 [389].

⁸³ FC/SM, 289 [394].

⁸⁴ FC/SM, 291 [396].

potenza di alienazione. La libertà umana si rivela limitata e si scontra con la presunzione di salvarsi soddisfacendo la legge, di «gloriarsi nella legge»⁸⁵.

Impotenza e debolezza della volontà. La «volontà di vivere sotto la legge e di essere giustificati con la legge»⁸⁶ entra in conflitto con la propria debolezza nell'adempiere la legge. Ricoeur riprende l'espressione di Paolo: « "Io dunque con la ragione servo la legge di Dio e con la carne la legge del peccato" [...] "Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io che lo compio, ma è il peccato che abita in me". Questa impotenza dell'io, riflessa nella "legge del peccato che è nelle mie membra", è la carne»⁸⁷, «la carne è l'io alienato da sé»⁸⁸. Il dualismo paolino di carne e spirito è allora il dualismo di impotenza/alienazione e libertà responsabile. Nel momento in cui credo di poter disporre della mia piena libertà scopro invece di essere impotente e alienato. La «carne» non è all'origine dell'agire peccaminoso, ma è la scoperta a cui si perviene nel momento in cui si confida troppo nella propria libertà. Con Paolo «il peccato supremo consiste in ultima analisi nella vana impresa di giustificarsi. Questo è il punto di rottura col giudaismo: è "senza le opere della legge", che l'uomo è giustificato»⁸⁹. La giustizia è un dono che può arrivare all'uomo solo dal di fuori, dalla trascendenza, data l'insufficienza della qualità etica della persona:

Il filosofo deve ammettere che questo simbolo è sconcertante per un pensiero educato dai Greci: lungi dal denotare la qualità etica della persona, la suprema disponibilità di cui dispone, insomma, lungi dall'essere la virtù architettonica dell'uomo nel senso del libro IV della *Repubblica* di Platone, la «giustizia», secondo san Paolo è qualcosa che viene all'uomo: dal futuro verso il presente, dall'esterno verso l'interno, dal trascendente verso l'immanente⁹⁰.

Si perviene dunque anche in seno al simbolo della colpevolezza alla medesima dialettica riscontrata nei simboli precedenti: una dialettica tra male come frutto di un agire volontario responsabile e libero e male come espressione di una schiavitù passiva, di un'alienazione che inclina l'uomo al male e che lo rende impotente.

Nel simbolo dell'impurità tale dialettica è nettamente più sbilanciata a favore della dimensione di passività, i caratteri di esteriorità e di oggettività del simbolo della macchia contribuiscono a questa connotazione, l'esigenza attiva interviene solo in un secondo momento.

Con il simbolo del peccato si assiste invece ad un maggiore equilibrio tra il momento dell'attività responsabile (il peccato come rottura volontaria di un

⁸⁵ FC/SM, 292 [397].

⁸⁶ FC/SM, 293 [399].

⁸⁷ FC/SM, 293-294 [399].

⁸⁸ FC/SM, 294 [399].

⁸⁹ FC/SM, 299 [405].

⁹⁰ FC/SM, 298 [404].

legame) e il momento della passività (il peccato come potenza alienante che inclina il cuore dell'uomo).

Nell'ambito della colpevolezza infine prevale nettamente la dimensione volontaria e attiva del male inteso come cattivo uso della libertà, che tuttavia sfocia nella «maledizione della legge», cioè nel senso d'impotenza che si sperimenta nell'incapacità a conformarsi alla legge. Il soggetto scopre così di essere alienato da sé e incapace di giustificarsi con le opere.

d. Conclusione: il «servo arbitrio»

Alla luce delle considerazioni emerse dall'analisi dei tre simboli primari del male Ricoeur individua un concetto di fondo:

Il concetto verso il quale tende tutta la serie dei simboli primari del male potrebbe essere definito come *servo arbitrio*. Tale concetto non è, però, accessibile per via diretta e se tentiamo di fargli corrispondere un oggetto, quell'oggetto si autodistrugge: infatti, esso mette in corto circuito l'idea di arbitrio, che non può significare altro che libera scelta, libero arbitrio sempre intatto e giovane, sempre disponibile – e l'idea di servitù, che è l'indisponibilità stessa della libertà. [...] Bisognerebbe infatti concepire la coincidenza del libero arbitrio e della servitù nel medesimo esistente. [...] Il servo arbitrio va dunque considerato come l'Idea, il *telos* intenzionale di tutta la simbolica del male, né potrà essere avvicinato in altro modo se non attraverso la mediazione dei simboli di secondo grado stabiliti dai miti del male⁹¹.

Il «servo-arbitrio» è chiaramente un concetto paradossale, dialettico nel quale si uniscono senza alcuna possibilità di composizione le due tendenze fondamentali del male: da un lato il male come frutto di un'azione malvagia liberamente voluta, dall'altro il senso di impotenza e di alienazione di chi si trova di fronte al male, lo subisce o magari lo compie anche senza sentirsene pienamente responsabile.

Ricoeur definisce il servo-arbitrio una nozione paradossale⁹². Non può essere un mero concetto e nemmeno un mero simbolo. Attribuisce ad esso una «intermediarietà»: quella dello «schema» kantiano. Egli individua tre schemi progressivi impliciti nel «servo arbitrio».

«Il primo schema del servo arbitrio [...] è lo schema della “positività”: il male non è “nulla”, non è semplice mancanza, semplice assenza d'ordine, ma è la potenza delle tenebre, è “posto”; in questo senso è “qualcosa da togliere” »⁹³. Il male «si pone» nel senso che non procede da una debolezza umana in modo

⁹¹ FC/SM, 301 [409].

⁹² Il concetto di «servo arbitrio» rivela indubbiamente l'ascendenza riformata di Ricoeur. Anche qualche anno più tardi in *Le conflit des interprétations* (1969) Ricoeur conferma la sostanziale ambiguità della libertà umana: «Il male è ciò che *avrei potuto* non fare; e ciò resta vero, ma nello stesso tempo riconosco che il male è questa prigionia interiore che fa sì che io *non possa non* fare il male. Questa contraddizione è interiore alla libertà, segna cioè il non-potere del potere, la non-libertà della libertà», CI, 426 [450].

⁹³ FC/SM, 304 [413].

necessario, non è il semplice prolungamento della «fallibilità», è una realtà che ha una sua autonomia rispetto all'uomo e alla sua struttura. Il male è altra cosa dalla libertà dell'uomo.

«Il secondo schema del servo arbitrio è quello dell' "esteriorità"; per quanto interiore, la colpevolezza si riflette soltanto nei simboli della sua propria esteriorità; il male viene all'uomo come dal "di fuori" della libertà, come l'altro nel quale è presa. [...] È lo schema della seduzione: significa che il male, benché posto, è già qui ed esercita la sua attrazione. [...] Il male è ad un tempo "posto" ora ed è sempre "già là"; cominciare è continuare. [...] È essenziale che il male sia in qualche modo subito»⁹⁴. Il male che si pone è «esteriore» nel senso che resta in qualche modo estraneo alla libertà, tuttavia seduce la libertà, la quale si fa continuatrice del male posto e trovato.

«Il terzo schema del servo arbitrio è quello dell'infezione, [...] è il simbolo ultimo del servo arbitrio, della cattiva scelta che si lega da sola. Lo schema dell'infezione è anzitutto un seguito del precedente: significa che la seduzione *dal di fuori* è alla fine un'affezione del sé *a causa del sé*, un'auto-affezione, per la quale l'atto del legarsi si muta nella condizione dell'essere legati»⁹⁵. Il male, potenza positiva, esteriore alla libertà, che seduce la libertà, viene alla fine scelto dalla libertà stessa. Nasce l'identità del legarsi (dell'offerta libera di me stesso alla schiavitù) e dell'esser legato (del trovarsi sottoposto a schiavitù). Il male appare allora anche acquisire una dimensione attiva, di agire libero strettamente connessa con la passività del male subito: «Pensando come identici l'offerta di me stesso alla schiavitù e il regno su di me della potenza del male, io ritrovo il significato profondo di una obliterazione della libertà»⁹⁶.

Tuttavia nell'idea di infezione c'è anche un altro elemento importante: «infettare non è distruggere, offuscare non è devastare»: ciò significa che «il male, anche positivo, anche potere di seduzione, per quanto colpisca e infetti, non potrà mai fare dell'uomo qualcosa di diverso dall'uomo; l'infezione non può mai essere una defezione»⁹⁷: «Si comprenderà allora che il male non è simmetrico al bene, la cattiveria non sostituisce la bontà dell'uomo, ma l'avvizzimento, l'oscuramento, l'imbruttimento di un'innocenza, di una luce e di una bellezza che permangono. Per quanto *radicale* il male non potrà mai essere *originario* come la bontà»⁹⁸.

Emerge allora che il male si situa nel cuore di una «sovrapposizione della schiavitù alla disposizione di sé che può essere l'esperienza di un paese occupato» e perciò «suggerisce l'idea analoga di una sovrapposizione esistenziale del male radicale alla bontà originaria»⁹⁹. In questo intreccio inestricabile di schiavitù e libertà, l'inclinazione al male, l'esperienza di

⁹⁴ FC/SM, 305 [413-414].

⁹⁵ FC/SM, 305 [414].

⁹⁶ FC/SM, 305 [414].

⁹⁷ FC/SM, 305 [414].

⁹⁸ FC/SM, 306 [415].

⁹⁹ FC/SM, 306 [415].

passività e di alienazione dell'uomo non è mai totale e non distrugge mai la bontà originaria dell'uomo e la sua libertà dal peccato.

Con lo schema dell'infezione dunque si arriva al massimo di commistione tra schiavitù e libertà, tra male come potenza alienante capace di trascinare l'uomo e responsabilità libera.

Male voluto, provocato, scelto, il male del carnefice e male subito, patito, il male della vittima o di chi vive l'esperienza di una volontà alienata e non pienamente padrona di sé: sono questi i due poli fondamentali che emergono dall'analisi dei simboli primari. Presentiamo di seguito uno schema riassuntivo.

MALE	<i>Alienazione, alterità (involontario)</i>	<i>Iniziativa umana (volontario)</i>
Impurità/macchia	Contagio dall'esterno Timore della vendetta Fatalità schiacciante	Esigenza della giusta retribuzione (diritto, Giudizio finale, sacrificio)
Peccato	Esigenza infinita Cuore alienato Patire impotente Potenza attiva del peccato	Comandamenti finiti Molteplici trasgressioni Agire responsabile (leggi) Nullità/vanità del peccatore
Colpevolezza	Impotenza a soddisfare la legge (ipocrisia) Io alienato ("carne")	Cattivo uso della libertà individuale Rispetto della legge, scrupolo Volontarismo ("spirito")

Si tratta ora di accostare i simboli secondari del male, cioè i miti, che rappresentano degli sviluppi dei simboli primari e della loro intuizione di fondo.

2. I simboli secondari: i «miti»

Elevandosi ad un superiore livello di riflessione Ricoeur passa dai simboli primari ai miti. Si tratta di racconti sviluppati secondo un ordine temporale, con un inizio e una fine, anche se sono collocati al di fuori e al di là della storia. In essi i simbolismi dell'impurità, del peccato, della colpevolezza trovano uno sviluppo ulteriore.

Il mito si colloca là dove si trovano gli enigmi più profondi, le questioni più ostiche per il pensiero. In particolare «in modo ancora più fondamentale, il mito vuol raggiungere l' "enigma" dell'esistenza umana, e cioè la discordanza tra la realtà fondamentale - uno stato d'innocenza, condizione di creatura, essere essenziale - e la modalità attuale dell'uomo, in quanto impuro, peccatore, colpevole. Il mito rende conto di questo *passaggio* per mezzo di un racconto»¹⁰⁰. In questo Ricoeur si richiama a Platone che «inserisce i miti nella sua filosofia, li adotta in quanto miti, allo stato grezzo, se così si può dire, senza cercare di farli passare per spiegazione [...] senza possibilità di confusione con il Sapere»¹⁰¹.

¹⁰⁰ FC/SM, 311 [421].

¹⁰¹ FC/SM, 312 [423].

Quale rapporto allora tra i miti e il Sapere? Ricoeur inserisce qui il ruolo dell'ermeneutica, dell'esegesi: non si tratta affatto di «demitizzare», cioè di smascherare il mito, ma piuttosto di «demitologizzare»:

Non parleremo quindi mai di demitizzazione, ma, a rigore, di demitologizzazione, rimanendo inteso che ciò che va perduto è lo pseudo-sapere, il falso logos del mito, quale si esprime ad esempio nella funzione eziologica del mito. Perdere il mito come logos immediato significa però ritrovarlo come *mythos*. Soltanto a prezzo dell'esegesi e del passaggio attraverso l'esegesi e della comprensione filosofica, il *mythos* può dare adito ad una nuova fase del *logos*¹⁰².

Il mito va rispettato in quanto mito e non trattato come «logos». Esso deve essere sottoposto a esegesi per essere compreso e quindi diventa spunto per una nuova riflessione filosofica. Il mito va liberato dalla funzione eziologica, cioè va messa tra parentesi la pretesa che avrebbe di dare una «spiegazione»: «abbandonando la pretesa di spiegare, il mito rivela [...] la sua capacità di esplorazione e di comprensione, ciò che chiameremo più oltre la sua funzione simbolica, cioè il suo potere di scoprire, di svelare il legame dell'uomo col suo sacro»¹⁰³. Il mito non è «spiegazione», ma espressione di un'esperienza vissuta, quale quella del male. Esso vuole rivelare, svelare, far comprendere il significato profondo di un'esperienza che da sola «rimarrebbe muta, oscura, chiusa nelle sue contraddizioni implicite»¹⁰⁴. Come tale, va rispettato e su di esso, e a partire da esso, si inserisce la riflessione filosofica che si fa ermeneutica.

Qual è allora la prima funzione dei miti? «La prima funzione dei miti del male è quella di *includere* l'umanità nel suo insieme in una storia esemplare. Attraverso un tempo che rappresenta tutti i tempi. L' "uomo" viene manifestato come universale concreto»¹⁰⁵. Il mito «include», inserisce in un contesto più ampio, in una «storia esemplare», «in quanto racconto, mette in relazione l'esperienza presente della colpa con la totalità del senso»¹⁰⁶. L'uomo viene allora posto in una luce universalizzante, per individuarne una tensione complessiva, un orientamento, un fine: «L'universalità dell'uomo, manifestata dai miti, deriva il suo carattere concreto dal *movimento* che il racconto introduce nell'esperienza umana; raccontando il *principio* e la *fine* della colpa, il mito conferisce a quest'esperienza un orientamento, un andamento, una tensione»¹⁰⁷.

La totalità alla quale il mito accenna e nella quale vuole inserire l'uomo, è in realtà inattuabile in modo completo, per questo essa per esprimersi ha bisogno di una pluralità di miti: «Questa totalità, così significata e così poco vissuta, diviene disponibile solo condensandosi in esseri e in oggetti sacri che divengono i segni caratteristici di questo significante totale. Di qui la

¹⁰² FC/SM, 310 [420].

¹⁰³ FC/SM, 169 [249].

¹⁰⁴ FC/SM, 309 [419].

¹⁰⁵ FC/SM, 310 [420].

¹⁰⁶ FC/SM, 318 [429].

¹⁰⁷ FC/SM, 310-311 [421].

diversificazione originaria dei simboli. [...] L'aspetto caotico e arbitrario del mondo dei miti è quindi la contropartita esatta della sfasatura tra la pienezza puramente simbolica e la finitezza dell'esperienza»¹⁰⁸. Dal contrasto tra la pienezza della totalità significativa e la finitezza dell'esperienza umana, sempre individuale e limitata, scaturisce un'infinità di racconti mitici. Come rendere conto di tutta questa molteplicità caotica?

Ricoeur risolve la questione innanzitutto collocandosi idealmente tra «Atene e Gerusalemme», vale a dire tra il pensiero filosofico nato in Grecia e la tradizione ebraico-cristiana, lasciando dunque volontariamente da parte la cultura orientale e le culture extra-europee. Così Ricoeur dichiara la propria appartenenza ad una situazione e insieme riconosce la «contingenza culturale dei simboli» per cui «non li conosco tutti, il mio campo d'indagine è orientato, ed essendo orientato è limitato»¹⁰⁹. In secondo luogo, raggruppa in quattro tipi mitologici fondamentali i miti del male interni all'area di «Atene e Gerusalemme». Ispirandosi al *Filebo* di Platone, che tra illimitato e limite situava il «numero», Ricoeur cerca in una tipologia il principio di un ordinamento della pluralità dei miti: «Questa "molteplicità numerata", intermediaria tra una coscienza mitica indifferenziata e le mitologie troppo differenziate, va cercata per il tramite di una "tipologia" »¹¹⁰. La tipologia delineata dei miti del male è la seguente:

- il mito teogonico: il dramma della creazione;
- il mito tragico: il dio malvagio;
- il mito antropologico: Adamo;
- il mito orfico: l'anima esiliata.

a. Il mito teogonico: il dramma della creazione

Il primo «tipo» di mito dell'origine e della fine del male è illustrato in modo suggestivo dai miti teogonici sumero-accadici; la redazione che è pervenuta fino a noi risale forse all'inizio del secondo millennio a.C. Questi miti narrano la vittoria finale dell'ordine sul caos¹¹¹.

Il primo tipo di mito del male è il mito teogonico che narra di una lotta tra potenze divine anteriore alla formazione del cosmo e che prevede una vittoria finale dell'ordine sul caos.

Questo mito presuppone che «il caos è anteriore all'ordine e il principio del male è originario, coestensivo alla generazione del divino»¹¹².

L'uomo non è l'origine del male. La conseguenza più significativa dell'impostazione di fondo di questi miti è che essi vedono il male come

¹⁰⁸ FC/SM, 316 [427].

¹⁰⁹ FC/SM, 182 [265].

¹¹⁰ FC/SM, 318 [430].

¹¹¹ FC/SM, 323 [435].

¹¹² FC/SM, 325 [437].

qualcosa di non attribuibile a un atto umano e non derivato da un cattivo uso della libertà. Il male è una dimensione delle cose: «l'uomo non è l'origine del male; egli trova il male e lo continua»¹¹³. Si apre allora il problema di chiarire in che modo l'uomo con la sua malvagia volontà possa essere l'autore del male.

Alla luce di questa prospettiva il male appartiene all'origine delle cose: esso «è antico quanto il più antico degli esseri; il male è il passato dell'essere; è ciò che è stato vinto dall'istituzione del mondo; Dio è l'avvenire dell'essere»¹¹⁴. Il problema qui implicato appare allora quello inerente la bontà e la santità di Dio: è possibile escludere Dio dall'origine del male? Il nemico, il male, appare infatti «immanente al divino» in quanto più antico di esso e trova rappresentazione storica «in tutti i nemici che il re, servitore del dio, avrà a sua volta la missione di distruggere». Se «la Violenza è [...] inscritta nell'origine delle cose, nel principio che stabilisce distruggendo»¹¹⁵, si delinea un'economia in cui è esclusa la possibilità di una «caduta» umana:

Laddove il male è originario e originariamente implicito nel divenire stesso degli dei, il problema che potrebbe essere risolto in un mito di caduta si trova già risolto; non vi è quindi posto per un mito di caduta accanto a un mito siffatto della creazione; il problema del male è risolto fin dal principio e persino, come si è visto, prima del principio: prima della creazione dell'uomo, prima della creazione del mondo, prima ancora della nascita del dio che stabilisce l'ordine¹¹⁶.

La malvagità dell'uomo. Nel contesto delineato in cui il male non è iniziativa dell'uomo, ma è originario e precedente ad ogni azione umana, la questione è se vi è un posto per la «libertà cattiva» (la «caduta») dell'uomo, se esiste lo spazio per un «mal-agire» responsabile. Sembrerebbe qui divenire problematica la dialettica che aveva attraversato tutta l'analisi dei simboli primari del male: *da un lato* il male come «male subito», realtà sovrumana, di fronte alla quale l'uomo nulla può, *dall'altro* il male come «male scelto», prodotto da un agire responsabile e libero dell'uomo e dalle sue cattive scelte.

L'analisi del mito teogonico svolta da Ricoeur sembra aprirsi, seppure in via subordinata, anche alla possibilità di un male prodotto dalla volontà umana malvagia.

Due sottolineature vanno in questo senso.

Innanzitutto chi è il «malvagio»? L'ordine è il risultato della vittoria di un dio vincitore del caos e delle forze del male. In quest'ottica il Re appare essere il suo rappresentante umano, colui che garantisce l'ordine sul piano politico e sociale. Il malvagio è allora chi cerca di combattere contro il Re, il Nemico interno o esterno al regno. Ne deriva una giustificazione della «guerra santa»: «La coerenza del mito consente di anticipare ciò che si potrebbe chiamare una teologia della Guerra santa. Se il Re è la figura del dio vincitore del caos, il

¹¹³ FC/SM, 326 [438].

¹¹⁴ FC/SM, 326 [438].

¹¹⁵ FC/SM, 329 [442].

¹¹⁶ FC/SM, 336 [451].

Nemico dovrebbe essere nella nostra storia l'immagine delle potenze del male e la sua insolenza dovrebbe rappresentare il riapparire del male antico. [...] Il re non può essere giudice, costruttore, penitente, senza alzare la spada contro i malvagi, nel suo regno e fuori del suo regno»¹¹⁷. C'è posto dunque per un mal-agire umano che tuttavia è la continuazione delle forze malefiche sconfitte sì nella lotta teogonica, ma non annullate. Il malvagio è il Nemico dell'ordine sociale e politico: «Secondo questa teologia il Nemico è il malvagio, la guerra è il suo castigo e vi sono dei malvagi perché prima vi è il male e poi l'ordine. In ultima analisi il male non è un accidente che disturba l'ordine anteriore, ma appartiene costituzionalmente alla fondazione dell'ordine»¹¹⁸. Chi rompe l'ordine e provoca con le sue azioni il male in realtà non rompe un ordine originario, ma si pone in continuità con il disordine originario. Ne risulta una responsabilità molto alleviata e un mal-agire non pienamente libero e tuttavia presente, che mette in discussione la natura non umana ma originaria e divina del male stesso.

Una seconda osservazione sul tema della malvagità umana è riscontrabile nella figura dei Titani, che compaiono nei miti teogonici. Questi personaggi ambigui, intermedi tra dei e uomini, svolgono una funzione di riequilibrio del male originario e ridanno un peso all'iniziativa umana nella genesi del male¹¹⁹. I Titani sono figure divine che lottano con Zeus, forze istintive e disordinate che si oppongono all'ordine. La loro colpa è quella di avere osato troppo, di non avere rispettato l'ordine e la legge. Essi raccolgono le scorie espulse dalla sfera del divino nella lotta tra caos e ordine. Dalla figura dei Titani sono derivate concezioni più antropologiche: con loro il male appare assumere una dimensione anche umana di violazione volontaria dell'ordine, di peccato, di trasgressione della legge. Nella figura dei Titani, «razza insolente» che si oppone al dio dell'ordine, viene infatti chiamato in causa l'uomo: «Il mito della razza insolente dei Titani viene di volta in volta incluso nel tipo tragico, orfico o biblico. È una specie di mito evasivo, che oscilla tra vari tipi antropogonici, pur rimanendo prigioniero della sua scorza teogonica primitiva. Rappresenta un tentativo incerto per situare l'origine del male in una regione dell'essere intermediaria tra il divino e l'umano»¹²⁰.

Nel mito teogonico il male emerge allora innanzitutto come una realtà non umana ma divina, non prodotto dall'iniziativa dell'uomo, ma originario e presente nelle radici della stessa realtà. Cionondimeno esso presenta spunti che

¹¹⁷ FC/SM, 341 [457].

¹¹⁸ FC/SM, 343 [458-459].

¹¹⁹ «Ed ecco ci appaiono ora le figure dei Titani, così interessanti per un'indagine tipologica. Da un lato infatti essi affondano le loro radici nel mito cosmogonico, sono i rappresentanti degli antichi dei vinti. "[...] per *tendere* (τιτάρηγοντας) troppo in alto le braccia essi avevano commesso nella loro follia [...] un terribile misfatto e l'avvenire avrebbe saputo trarne [...] vendetta". In questo senso le storie teogoniche che abbiamo evocato erano anche storie di titani, di potenze arcaiche e selvagge, che non si piegavano ad alcuna legge», FC/SM, 352 [469-470].

¹²⁰ FC/SM, 354 [472].

lasciano scorgere la presenza di una dimensione antropologica del male, così che si ripresenta la dialettica tra male subito e male scelto.

b. Il mito tragico: il dio malvagio

Il secondo mito dell'origine del male che Ricoeur affronta è il mito tragico, il mito del dio malvagio che acceca, tenta e mette alla prova con una serie di terribili disgrazie l'eroe tragico.

In Eschilo [...] la visione tragica dell'uomo è l'altra faccia di una visione tragica del divino: nella tragedia greca il tema dell'uomo «accecato» e condotto alla sua perdizione dagli dei è stato portato immediatamente ad un punto estremo di violenza, così che gli analoghi del tragico greco non possono essere ormai che espressioni attenuate di questa stessa *intollerabile rivelazione*¹²¹.

L'ineluttabilità del destino. In quest'ottica il male proviene da dio stesso e non dall'uomo, in quanto non lo provoca la colpa umana, ma la malvagità divina. Si tratta, precisa Ricoeur, di un tema non inventato dalla tragedia greca, poiché è già presente in tutte le culture:

Il primo e principale tema pre-tragico non è specificamente greco; appare in tutte le culture ogni volta che l'iniziativa della colpa è riportata al divino e che tale iniziativa divina passa attraverso la debolezza dell'uomo, apparendo come possessione divina. [...] La figura ambigua tende verso il tragico quando questa polarizzazione non si produce e il potere divino stesso appare sia come principio del buon consiglio che come potenza di perdere l'uomo. La mancanza di distinzione tra il divino e il diabolico è quindi il tema implicito della teologia e dell'antropologia tragiche¹²².

Nel mito tragico si mostra evidente la dialettica già vista all'opera nell'analisi dei simboli primari e del mito teogonico, la dialettica tra libertà e destino, tra male subito e male scelto.

Da un lato, infatti, l'uomo è posseduto dal divino-diabolico, non è diretto responsabile del male, in quanto questo è frutto di una sorta di accecamento, mandato dal divino stesso (Zeus, oppure la *Μοῖρα*, o le Erinni), che appare come «una potenza non personificata»¹²³. L'uomo è «predestinato al male» da parte dello stesso divino.

La libertà dell'eroe. Dall'altro lato, tale predestinazione non è senza ostacoli, poiché deve fare i conti con la grandezza dell'eroe che non si piega e cerca di affermare la propria libertà. Da questo conflitto nasce il «tragico»:

Qual è il germe che fa cristallizzare il tragico?

¹²¹ FC/SM, 356 [474].

¹²² FC/SM, 357 [475-476].

¹²³ FC/SM, 359 [477-478].

Il tragico vero e proprio appare solamente quando il tema della predestinazione al male – per chiamarla col suo nome – viene a urtare col tema della grandezza eroica; occorrerà che il destino sperimenti la resistenza della libertà, prevalga in qualche modo sulla fermezza dell'eroe e infine lo schiacci perché nasca l'emozione tragica per eccellenza – il φόβος. [...] La tragedia è nata dall'esaltazione, fino al punto di rottura, di una doppia problematica: quella del «dio cattivo» e quella dell'«eroe»; lo Zeus del *Prometeo incatenato* e Prometeo stesso sono i due poli di questa teologia e di quest'antropologia tragica¹²⁴.

La libertà dell'eroe si erge contro la trascendenza ostile del destino.

In questo atto di sfida contro il destino voluto dagli dei, la libertà dell'eroe si rivela essa stessa un atto irriverente perché non è altro che una forma di superbia umana, di *hybris*, in cui affiora la dimensione della responsabilità del male, della colpa: «La vera colpa dell'eroe tragico è in realtà la *hybris*, la tracotanza, il peccato d'orgoglio: è la sfida prometeica dell'uomo che vuole oltrepassare i limiti che gli sono assegnati e che minaccia di incrinare l'armonia delle cose che ordina il mondo»¹²⁵.

Si ritrova qui una dialettica tra attività e passività nello scontro tra libertà dell'eroe e destino. «Senza la dialettica tra destino e libertà non vi sarebbe tragedia; la tragedia richiede da un lato una trascendenza, e più precisamente una trascendenza ostile – “dio impietoso, tu solo hai compiuto tutto”, fa dire Racine ad Atalia – e d'altra parte l'insorgenza di una libertà che *ritarda* il compiersi del destino»¹²⁶. In tal senso l'ineluttabile non è mai unilaterale, il male non è mai subito in modo passivo, così che «la libertà eroica introduce al centro dell'ineluttabile un germe d'incertezza, una dilazione temporale, grazie a cui vi è un “dramma” cioè un'azione che si svolge sotto le apparenze di un destino incerto»¹²⁷.

Liberarsi dal male non è liberarsi dal destino, poiché questo è ineluttabile e alla fine si impone. Nella tragedia liberarsi dal male è un immedesimarsi nell'eroe: la «simpatia», la «pietà» tragica, significano «una emozione impotente di partecipazione alle sventure dell'eroe; una maniera di piangere insieme e di purificare il pianto stesso con la bellezza del canto»¹²⁸. Allora «attraverso lo spettacolo l'uomo qualunque entra nel “coro” che piange e canta con l'eroe; il luogo della riconciliazione tragica è il “coro” con il suo lirismo»¹²⁹.

Anche nel mito tragico del dio malvagio, il male appare nel cuore di un conflitto profondo tra le due istanze del male subito (destino ineluttabile di fronte al quale la libertà dell'uomo non può nulla) e del male scelto (colpa dell'uomo e della sua libertà, *hybris*, tracotanza, peccato d'orgoglio che si oppone al destino).

¹²⁴ FC/SM, 361 [480-481].

¹²⁵ L. ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2004, 115.

¹²⁶ FC/SM, 363 [483].

¹²⁷ FC/SM, 364 [483].

¹²⁸ FC/SM, 369 [490].

¹²⁹ FC/SM, 373 [494].

c. *Il mito antropologico: Adamo*

Nel terzo tipo mitico Ricoeur tratta del mito adamitico, che è presente nel racconto biblico di Adamo ed Eva e che a differenza dei precedenti riconduce il male all'iniziativa dell'uomo: «Il mito "adamitico" è il mito antropologico per eccellenza; Adamo vuol dire Uomo. [...] Soltanto il mito "adamitico" è veramente antropologico»¹³⁰.

Ricoeur vi individua tre caratteristiche: le prime due sono riconducibili all'istanza del male-scelto, del male quale frutto dell'iniziativa libera e malvagia dell'uomo, la terza introduce invece l'istanza opposta del male-subito, della passività e dell'impotenza dell'uomo.

Vediamo ora i primi due aspetti.

Il male ha origine dall'uomo. Innanzitutto l'origine del male è imputabile a un uomo come tutti gli uomini, «a un *antenato* della umanità attuale, la cui condizione è omogenea alla nostra»¹³¹. Il male non viene dunque dal Dio che acceca (mito tragico) o dalla lotta tra potenze divine anteriore all'ordine (mito teogonico): «Il monoteismo ebraico» ha «reso caduchi e impossibili la teogonia e il dio tragico, che è ancora teogonico. Lotte e crimini, astuzie e adulteri sono espulsi dalla sfera divina: dei dal volto di animali, semidei, titani, giganti ed eroi sono implacabilmente esclusi dal campo della coscienza religiosa. La Creazione non è più "lotta", ma "parola": Dio dice e la cosa è»¹³². «*Poiché* "Jahvé regna con la sua Parola", *poiché* "Dio è Santo" bisogna che il male entri nel mondo per una specie di catastrofe del creato, catastrofe che il nuovo mito tenterà di raccogliere in un avvenimento e in una storia nella quale la malvagità originale si dissocia dalla bontà originaria»¹³³. Dio è suprema giustizia, quindi il male non può che venire dall'uomo: «Il mito "adamitico" è il frutto dell'accusa profetica diretta contro l'uomo: la stessa teologia che giustifica Dio accusa l'uomo»¹³⁴.

Il bene è originario. Poiché il male è introdotto dall'uomo e non ha un'origine divina, la seconda caratteristica essenziale del mito antropologico è che il male è una decadenza, un difetto successivo all'ordine. Originario è il bene: il male, pur essendo radicale e inestirpabile, viene solo dopo:

Il mito eziologico di Adamo costituisce il tentativo estremo di *sdoppiare* l'origine del male e del bene; la sua intenzione è quella di dare consistenza ad un'origine *radicale* del male distinta dall'origine più *originaria* dell'essere-buono delle cose. A prescindere dalle

¹³⁰ FC/SM, 374 [497].

¹³¹ FC/SM, 374 [497].

¹³² FC/SM, 381 [505].

¹³³ FC/SM, 381 [505].

¹³⁴ FC/SM, 381 [506].

difficoltà squisitamente filosofiche di questo tentativo, tale distinzione del radicale dall'originario è essenziale al carattere antropologico del mito adamitico; essa fa dell'uomo un *principio* del male in seno ad una creazione che ha già il suo *principio* assoluto nell'atto creatore di Dio¹³⁵.

In altre parole «il mito di caduta ha come scopo quello di dissociare il punto di partenza storico del male dal punto di partenza, che noi moderni possiamo chiamare ontologico, della creazione»¹³⁶. Il male nasce nella storia, mentre dal punto di vista ontologico la creazione è «cosa molto buona». Dio dunque è sommamente giusto, l'uomo è malvagio: «Il mito di caduta è quindi il mito dell'insorgenza del male in una creazione già compiuta e buona. Sdoppiando così l'origine in un'origine della bontà del creato e un'origine della malvagità della storia il mito tende a soddisfare la doppia confessione del credente giudeo che confessa da un lato la perfezione assoluta di Dio e dall'altro la malvagità radicale dell'uomo»¹³⁷. Tale malvagità consiste nella violazione di un divieto imprecisato, ma chiaro: «Ciò che è proibito non è questo o quello, ma una qualità d'autonomia che farebbe dell'uomo il creatore della distinzione tra bene e male»¹³⁸. Tuttavia, nonostante la malvagità, anche l'uomo, in quanto parte del creato, è un essere originariamente buono: «porre il mondo come ciò *nel quale* il peccato è entrato, o l'innocenza come ciò *a partire da cui* il peccato ha deviato [...] significa attestare che il peccato non è la nostra realtà originaria, non costituisce il nostro statuto ontologico primario»¹³⁹. La caduta è un avvenimento e come tale caratterizzato dalla «contingenza», «con ciò il mito denuncia il carattere puramente "storico" di questo male radicale, gli impedisce di porsi come male originario»¹⁴⁰.

Il male come seduzione dall'esterno. Nel mito adamitico sono presenti però altre figure secondarie che decentrano l'importanza dell'uomo primordiale e spostano l'attenzione su una dimensione del male passiva e non direttamente dipendente da lui.

Infine - ultimo aspetto - il mito adamitico subordina alla figura centrale dell'uomo primordiale altre figure che tendono a decentrare il racconto, pur senza abolire il primato della figura adamitica.. È infatti interessante che il mito adamitico non riesca a concentrare e a riassorbire l'origine del male nella sola figura di un uomo primordiale; parla anche di un altro personaggio, Eva, che raffigura l'interlocutore dell'Altro, il Serpente o Diavolo. Il mito adamitico fornisce così uno o più contro-poli alla figura centrale dell'Uomo primordiale¹⁴¹.

¹³⁵ FC/SM, 375 [498].

¹³⁶ FC/SM, 382 [506].

¹³⁷ FC/SM, 384 [508].

¹³⁸ FC/SM, 390 [516].

¹³⁹ FC/SM, 391 [517].

¹⁴⁰ FC/SM, 392 [518].

¹⁴¹ FC/SM, 376 [499].

La donna e il serpente introducono elementi di riequilibrio nella concezione puramente antropologica del male. Accanto alla responsabilità dell'uomo e al cattivo uso della libertà vi sono forme di quell'alterità, di quella passività che riemergono sempre nell'esperienza del male. «La donna raffigura qui il punto di minima resistenza della libertà finita all'appello dello *Pseudo*, del cattivo infinito. Eva quindi non è la donna in quanto "secondo sesso"; ogni donna e ogni uomo sono Adamo; ogni uomo e ogni donna sono Eva; ogni donna pecca "in" Adamo, ogni uomo è sedotto "in" Eva»¹⁴². Eva è la dimensione della debolezza presente in ogni uomo e donna.

Il serpente rappresenta invece la seduzione dall'esterno: «Lo jahvista, nella figura del serpente, avrebbe rappresentato un aspetto importante dell'esperienza della tentazione; l'esperienza della quasi-esteriorità; la tentazione sarebbe una specie di seduzione dall'esterno»¹⁴³. Il male è qualcosa di «esterno» all'uomo, è «fuori», non è frutto di una sua pura iniziativa. «Il serpente raffigura anzitutto questa situazione: nell'esperienza storica dell'uomo ciascuno trova il male già lì; nessuno gli dà inizio in senso assoluto»¹⁴⁴. Con la figura di satana, non certo paragonabile a Dio, ma superiore all'uomo e esteriore ad esso viene a inserirsi un tema quasi dualistico:

Il tema del serpente rappresenta quindi il primo passo sulla via del tema satanico che nell'epoca persiana consente d'includere un quasi-dualismo nella fede d'Israele. Certo Satana non sarà mai un altro dio; i giudei si ricorderanno sempre che il serpente fa parte della creazione; il simbolo di Satana consente almeno di compensare il movimento di concentrazione del male nell'uomo con un secondo movimento che ne riporta l'origine in una realtà demoniaca pre-umana.

Se si segue fino in fondo l'intenzione del tema del serpente bisogna dire che l'uomo non è il malvagio assoluto; è solo un malvagio in seconda, un malvagio a causa della seduzione¹⁴⁵.

In conclusione anche nel mito adamitico possiamo riscontrare, seppur sempre declinata in modi diversi e con equilibri diversi, la dialettica di male-scelto (qui predominante) e di male-subito (qui secondaria ma ben presente). *Da un lato*, io sono responsabile e libero di fronte al male, *dall'altro*, il male è «sempre già là», mi precede, è fuori di me e mi seduce e di fronte ad esso non posso resistere. Come sintetizza bene Ricoeur: «Il "sempre già qui" del male è l'*altro* aspetto di questo male di cui tuttavia *io* sono responsabile»¹⁴⁶.

¹⁴² FC/SM, 395 [522].

¹⁴³ FC/SM, 395-396 [523].

¹⁴⁴ FC/SM, 397 [524-525].

¹⁴⁵ FC/SM, 398 [526].

¹⁴⁶ FC/SM, 399 [527].

d. Il mito orfico: l'anima esiliata

Il quarto tipo mitico è il mito di origine orfica che parla di un'anima esiliata nel corpo-prigione. È il mito presente anche in Platone e, unico tra tutti i miti, introduce un dualismo antropologico, un dualismo all'interno dell'uomo stesso. «Il nuovo tipo mitico che ora esamineremo è quello che tenta di trasporre e di razionalizzare il *dualismo antropologico*. Quel che lo distingue dagli altri è il fatto di scindere l'uomo in "anima" e "corpo"; partendo da questo mito l'uomo identificherà *se stesso* con la sua anima e considererà il suo corpo come *altro*»¹⁴⁷. Donde una concezione dell'uomo come mescolanza di due elementi diversi, una parte divina (l'anima) e una parte terrena (il corpo)¹⁴⁸.

L'anima viene innalzata e il corpo svalutato¹⁴⁹, in quanto luogo di un'espiazione, prigione nella quale il se stesso è costretto.

Da dove deriva questo bisogno di espiazione dentro un corpo estraneo? Quale colpa ne è all'origine? Riappare qui la dialettica tipica del male: la colpa è in modo inestricabile personale, mia, ma insieme anche anteriore a me, precedente a ogni scelta responsabile:

Se ci atteniamo alle citazioni classiche, si fa più volte allusione ad un'«antica maledizione»; così nel frammento di Pindaro citato da Platone nel *Menone*, l'espiazione nel corpo rimanda a una colpa anteriore [...]; l'idea di una colpa commessa in un'altra vita [...] implica un riferimento a un'infelicità anteriore, alla trascendenza di una scelta che sarebbe ad un tempo mia e più antica di me, insomma di un male che sarebbe ad un tempo commesso e subito. La vita anteriore raffigura dunque l'origine insondabile di un male la cui reminiscenza sarebbe più antica di ogni memoria¹⁵⁰.

Una dialettica sottile si insinua anche qui tra un male «che sarebbe ad un tempo commesso e subito», tra un male come scelta responsabile, commesso, imputabile a me, e un male più antico di me, anteriore a me e quindi in ultima analisi non propriamente mio, ma subito, trascendente, di fronte al quale resto impotente.

Anche nel mito orfico riappare infatti la figura dei Titani, che entro il mito teogonico, abbiamo visto rappresentare esseri diversi dall'uomo, ma anche in qualche modo ad esso imparentati. Nel nuovo tipo mitico il Titano è emblema delle stesse ambiguità: «Il Titano non è veramente altro dall'uomo: è dalle sue ceneri che noi nasciamo; è la parte ereditata e condensata della cattiva scelta, ciò che Platone chiama la nostra natura titanica. [...] Il Titano raffigura l'anteriorità

¹⁴⁷ FC/SM, 417 [549].

¹⁴⁸ Cfr. FC/SM, 418 [550]: «Questo mito è il solo mito che sia contemporaneamente e nel senso proprio del termine un mito dell'"anima" e un mito del "corpo"». Esso racconta come l'"anima" d'origine divina, sia divenuta umana - come il "corpo", estraneo a quest'anima e cattivo per molti aspetti, s'imbatta nell'anima; come la mescolanza dell'anima e del corpo sia l'evento che inaugura l'umanità dell'uomo facendo dell'uomo il luogo dell'oblio, il luogo in cui la differenza originaria tra l'anima e il corpo è abolita. Divino quanto all'anima, terreno quanto al corpo, l'uomo è oblio della differenza».

¹⁴⁹ «Questo mito costituisce l'anima come il Se stesso e il corpo come Altro», FC/SM, 434 [570].

¹⁵⁰ FC/SM, 434-435 [570-571].

del male in rapporto al male umano attuale»¹⁵¹. La «cattiva scelta» risulta quindi nostra, ma insieme ereditata dalla «natura titanica» presente in noi.

La libertà e la responsabilità dell'uomo tornano però ad avere un ruolo essenziale nella liberazione dalla condizione di prigionia in cui si trova l'anima. L'uomo può coltivare l'anima e potenziarla attraverso la conoscenza:

L'atto mediante il quale l'uomo si percepisce come anima, o per meglio dire, si fa uguale alla sua anima e altro dal suo corpo – altro dall'alterna coppia della vita e della morte – quest'atto purificatore per eccellenza è la conoscenza. In questa presa di coscienza, nel risveglio a se stessa dell'anima esiliata è contenuta tutta la «filosofia» di stile platonico e neo-platonico: se il corpo è desiderio e passione, l'anima è l'origine e il principio del distacco, del distanziarsi del λόγος lungi dal corpo e del suo πάθος¹⁵².

Via di liberazione e purificazione dal corpo, la conoscenza è un atto che appartiene al potere dell'uomo, che, attraverso di essa, sceglie di distanziarsi dal corpo e dalla passione. La forma di conoscenza per eccellenza è la «filosofia»: «Rifugio dell'anima, riunione dell'anima al divino, ecco già prima di Platone l'intenzione filosofica. L'idea stessa di felicità [...] sta nella flessione tra la visione magica e quella filosofica: la "felicità" è la "buona anima" e la "buona anima" viene all'uomo quand'egli "conosce", quando la conoscenza è la più "forte" e il desiderio il più "debole" »¹⁵³.

Anche nel mito orfico ricompare la dialettica tra le due istanze di fronte al male: la scelta e l'iniziativa dell'uomo da un lato (la colpa e l'atto di liberazione attraverso la filosofia) e l'alterità e la passività dall'altro (la colpa anteriore, l'alterità del corpo).

Volendo riproporre uno schema (analogo a quello presentato in seguito all'analisi dei simboli primari del male) si può schematizzare in questo modo la dialettica tra iniziativa umana e alienazione, attività e passività, male scelto e male subito:

MALE	<i>Alienazione, alterità (involontario)</i>	<i>Iniziativa umana (volontario)</i>
Mito teogonico	Caos primordiale Male originario	Malvagio-nemico Superbia (Titani)
Mito tragico	Uomo accecato Possessione divina Destino	Opposizione dell'eroe <i>Hybris</i>
Mito antropologico	Debolezza (Eva) Seduzione (Serpente)	Caduta, peccato (Adamo) Violazione dell'ordine bene / male
Mito orfico	Corpo-altro Colpa originaria (Titani)	Purificazione mediante la conoscenza Colpa personale

¹⁵¹ FC/SM, 435 [571].

¹⁵² FC/SM, 436 [572].

¹⁵³ FC/SM, 439 [576].

e. Il ciclo dei miti: dalla statica alla dinamica

Dopo aver passato in rassegna, da un punto di vista “statico”, i quattro tipi fondamentali dei miti del male, Ricoeur abbraccia una prospettiva dinamica e cerca di porli in relazione tra loro abbozzando un ciclo unitario: «Il presupposto della mia ricerca è che il luogo dal quale meglio si può ascoltare, intendere e comprendere l’ammaestramento dei miti *nel loro insieme* sia il luogo in cui ancora oggi viene proclamata la preminenza di uno di questi miti»¹⁵⁴.

Ricoeur propone così una struttura concentrica, al centro della quale vi è il mito biblico ebraico-cristiano in quanto capace per la sua complessità e articolazione di riassumere in sé meglio di ogni altro tutti gli altri miti. La preminenza del mito adamitico non implica infatti l’abolizione degli altri miti, ma consente al contrario che essi siano «suscitati e risuscitati dal mito scelto» così che «l’appropriazione del mito adamitico porta con sé l’appropriazione a catena degli altri miti»¹⁵⁵. Attorno al mito adamitico Ricoeur dispone gli altri miti entro un campo di forze che ne determina le mutue distanze:

Il ciclo dei miti può essere paragonato a uno spazio di gravitazione nel quale alcune masse si attraggono o si respingono a varia distanza. Visto a partire dal mito adamitico, lo spazio determinato dai miti presenta [...] una struttura concentrica che pone il mito tragico più vicino al mito adamitico e il mito dell’anima esiliata più lontano¹⁵⁶.

Il mito adamitico, come è emerso dall’analisi del mito stesso, presenta infatti al suo interno aspetti riconducibili agli altri miti: «vi sono molti aspetti “tragici” nel mito adamitico; abbiamo già fatto intravedere il senso “tragico” della figura del serpente che è *già* presente e *già* malvagio»¹⁵⁷. Nelle figure del serpente e di Eva riappaiono in modo chiaro aspetti del mito tragico (la fatalità ineluttabile del male), del mito teogonico (l’anteriorità del male) e del mito orfico (la passività e l’esteriorità del male)¹⁵⁸. Contrariamente a quanto può apparire a prima vista, infatti, il peccato di Adamo non è solo frutto di un’iniziativa umana, non è solo un uso malvagio della libertà, ma accenna come gli altri tipi mitici ad un’alterità del male rispetto all’uomo, ad un’alienazione dell’uomo davanti al male, per cui si presta a riassumerli. Ma la figura del serpente, accanto a Eva, annuncia un’eccedenza di senso che rinvia ad un autentico enigma: «mentre il mito tragico porta l’interpretazione di questa passività e di questa seduzione nell’ambito dell’accecamento *divino* e il mito teogonico nell’ambito di una riapparizione del caos *primordiale*», e il mito orfico, sviluppando l’aspetto di *esteriorità* della seduzione, «tenta di farlo coincidere con il “corpo” compreso come unica radice di tutto

¹⁵⁴ FC/SM, 441 [579-580].

¹⁵⁵ FC/SM, 443 [582].

¹⁵⁶ FC/SM, 444-445 [583].

¹⁵⁷ FC/SM, 445 [584].

¹⁵⁸ FC/SM, 446 [585]: «Di questo rovescio del peccato commesso da ogni uomo in Adamo gli altri miti diranno sia l’anteriorità (mito teogonico), sia la passività e l’esteriorità (mito orfico), sia infine la fatalità: è l’aspetto tragico».

l'involontario»¹⁵⁹, il mito adamitico annuncia anch'esso una dimensione di alterità, che appare però del tutto "altra": «Il serpente è più che la trascendenza del peccato ai peccati, è più che il non-posto del posto, è più che il radicale del male radicale: è l'Altro, è l'Avversario, il polo di una contro-partecipazione, di una contro-somiglianza»¹⁶⁰.

Alla visione etica del male, cioè all'accentuazione del male come frutto della libertà umana, della malvagia volontà attiva, si affianca allora una visione diversa che colloca il male al di fuori e oltre il dominio umano. È quella che Ricoeur chiama «visione tragica del male», che più caratterizza il pensiero greco, secondo una linea di forza «che va dai socratici agli stoici, passando per Platone: per essa il male è piuttosto passività di desiderio che malvagia volontà attiva»¹⁶¹.

Giobbe: oltre la «visione etica». Appurata l'insufficienza della visione etica del male, Ricoeur cerca di delineare un pensiero che renda conto della realtà del male in tutta la sua complessità, tanto nel suo aspetto etico quanto nel suo aspetto tragico. Tale pensiero viene abbozzato verso la fine della *Symbolique du mal* e ripreso in *Le conflit des interprétations*. In vari punti egli delinea il passaggio sottolineando come esso sia ben presente nel pensiero greco, dai presocratici agli stoici, in cui l'aspetto del male come passività di desiderio prevale su quello della malvagia volontà attiva.

Ma si tratta solo del pensiero greco? In realtà Ricoeur individua questa componente nel cuore del pensiero giudaico stesso. Anche la Scrittura biblica ha al suo interno elementi che portano ad avvalorare questa visione accanto a quella puramente etica: «Il pensiero giudaico stesso ha scardinato la visione morale del mondo con la sua meditazione sulla sofferenza dell'innocente. Il *Libro di Giobbe* è lo sconvolgente documento che ci consegna questo aprirsi della visione morale del mondo: la figura di Giobbe testimonia l'irriducibilità del male di scandalo al male di colpa, almeno sulla scala dell'esperienza umana»¹⁶².

Giobbe rappresenta in seno alla cultura ebraica la presenza «dell'antica "sapienza" mediorientale», del «ritorno dalla comprensione etica alla comprensione tragica di Dio stesso»¹⁶³. Ciò significa che con Giobbe viene meno una concezione etica della fede in Dio e si «accede a una nuova dimensione della fede, quella della fede *non verificabile*»¹⁶⁴. Giobbe è infatti colui che crede in Dio *per nulla*, non essendovi alcuna giustificabile corrispondenza tra la sua condotta ineccepibile e le atroci sofferenze della sua esistenza. E sebbene Dio gli parli, le sue parole non sono la risposta ai suoi angosciosi interrogativi:

¹⁵⁹ FC/SM, 463 [605]. Ricoeur sottolinea l'aspetto di alterità del corpo: «Il corpo stesso non è corpo letterale, se così si può dire, ma anche corpo simbolico. È il centro di tutto ciò che si fa senza di me», FC/SM, 464 [606].

¹⁶⁰ FC/SM, 447 [587].

¹⁶¹ FC/SM, 476 [621].

¹⁶² FC/SM, 448 [588].

¹⁶³ FC/SM, 451 [590-591].

¹⁶⁴ FC/SM, 453 [593].

Una parola viene rivolta a Giobbe [...]: questa parola non è una risposta al suo problema, non è neppure una soluzione del problema della sofferenza [...]. Il Dio che si rivolge a Giobbe dal fondo della tempesta gli mostra il Behemoth e il Leviatan [...] attraverso questi simboli gli lascia intendere che tutto è ordine, misura, bontà; ordine imperscrutabile, misura smisurata, bellezza tremenda. Tra l'agnosticismo e la visione penale della storia viene tracciato un cammino, la via della fede non verificabile. Nulla in questa rivelazione che lo riguardi personalmente, ma proprio perché non si tratta di lui, Giobbe è interpellato. Il poeta orientale alla maniera di Anassimandro e di Eraclito l'Oscurato, annuncia un ordine al di là dell'ordine, una totalità piena di senso, all'interno della quale l'individuo deve deporre la sua recriminazione¹⁶⁵.

L'ordine di Dio è imperscrutabile e oltrepassa le ristrette visioni umane; perciò si deve mutare lo sguardo, occorre fidarsi di Dio, chiudersi la bocca e rinunciare ad ogni recriminazione¹⁶⁶. Di fronte alla tragedia del male occorre, come Giobbe, deporre le armi, «pensare altrimenti», cioè abbandonare la visione etica e retributiva che concepisce il male come punizione di un atto malvagio e arrivare a credere nell'ordine, nella misura, nella bellezza, per quanto possano apparire imperscrutabili, smisurate, tremende.

Ricoeur individua questo passaggio nel prologo: «Satana ha fatto la scommessa che Giobbe, di fronte alla sventura, non avrebbe più voluto temere Dio “per nulla” (1,9). Ecco la posta: rinunciare talmente alla legge della retribuzione sinché non soltanto si rinunci ad invidiare la prosperità dei malvagi, ma si sopporti la sventura come si riceve la felicità, cioè come un dono di Dio»¹⁶⁷.

Da Giobbe a Cristo: il paradigma del «servo sofferente». La figura di Giobbe assume agli occhi di Ricoeur un ruolo centrale e di snodo anche all'interno della Bibbia. Essa si colloca al centro tra la figura di Adamo e quella del Servo Sofferente incarnato da Cristo.

Innanzitutto Ricoeur delinea una dialettica polare tra Adamo, l'autore del male, portatore della visione etica-retributiva e Giobbe, la sofferenza subita, figura del ritorno del tragico. I due personaggi sono rispettivamente il diritto e il rovescio di un rapporto che opera secondo una direzione precisa:

Solo chi confessa di essere l'autore del male scopre il rovescio di questa confessione, e cioè il non-posto nel porsi del male, l'essere sempre presente del male, l'*altro* della tentazione e infine l'incomprensibilità di Dio che mette alla prova e che può apparirmi come il mio nemico. In questa relazione circolare tra il mito adamitico e il mito tragico, il mito adamitico è il diritto e il mito tragico il rovescio¹⁶⁸.

Ma la polarità che caratterizza questa relazione è sintomo di una comprensione che non può che restare dicotomica:

¹⁶⁵ FC/SM, 454 [594-595].

¹⁶⁶ «Come nella tragedia, la teofania finale non gli ha spiegato nulla, ma ha mutato il suo sguardo», FC/SM, 455 [595].

¹⁶⁷ FC/SM, 455 [595].

¹⁶⁸ FC/SM, 457 [598].

Da un lato il male *commesso* porta con sé un giusto esilio: è la figura di Adamo; d'altra parte il male *subito* porta con sé un ingiusto annientamento: è la figura di Giobbe. La prima figura chiama la seconda, la seconda corregge la prima. Solo una terza figura annuncerà il superamento della contraddizione: sarà la figura del «Servo sofferente», che farà del soffrire, del male subito, un'azione capace di riscattare il male commesso¹⁶⁹.

La dialettica Adamo-Giobbe (male commesso - male subito) trova una riconciliazione proprio in un'accettazione non narcisistica e gratuita: nel consenso attivo del «Servo sofferente», incarnato da Cristo, si può intravedere il ribaltamento del male subito in azione positiva: egli è capace di fare del soffrire «un'azione capace di riscattare il male commesso».

Il passaggio Adamo-Giobbe-Cristo è sottile, ma lineare: il mito adamitico, mito che si iscrive prevalentemente nella visione etica del male («la colpevolezza doveva produrre la sofferenza-punizione»¹⁷⁰), contiene in sé aspetti tragici che rimandano alla vicenda di Giobbe, al male subito al di là di ogni legge di retribuzione («è ora la sofferenza *al di fuori* della retribuzione, la sofferenza insensata e scandalosa»¹⁷¹); a sua volta Giobbe apre l'orizzonte di un'accettazione non narcisistica del male, che prelude alla rassegnazione e al consenso attivo e consapevole manifestato da Cristo nella Passione.

In Cristo la sofferenza «si pone di fronte al male umano e si carica dei peccati del mondo» dando luogo al passaggio «dalla punizione alla generosità» poiché in lui «la colpevolezza è posta in un altro orizzonte: non quello del Giudizio, ma quello della Misericordia»¹⁷². La via della riconciliazione con l'esperienza del male è così tracciata e consiste nell'assunzione della sofferenza fino a riassorbire «la collera di Dio nell'Amore di Dio»¹⁷³.

Si trovano qui a conclusione della *Symbolique du mal* alcuni elementi iniziali di quella «logica della sovrabbondanza», del «molto di più», del «consenso all'ineluttabile», che vedremo sviluppata nella raccolta *Le conflit des interprétations* e che nell'insieme dell'opera successiva di Ricoeur rappresenta in modo frammentario e fragile l'abbozzo di quella risposta al male nella «poetica della volontà» (riconciliata) che l'autore non ha mai scritto sistematicamente.

3. La «simbolica del male interpretata» in *Le conflit des interprétations* (1969)

Ci soffermiamo ora sulle ulteriori riflessioni dedicate al male che il nostro filosofo ha elaborato qualche anno dopo la *Symbolique du mal* e che sono state raccolte nel 1969 sotto il titolo *Le conflit des interprétations*.

¹⁶⁹ FC/SM, 457 [598].

¹⁷⁰ FC/SM, 458 [599].

¹⁷¹ FC/SM, 458 [599].

¹⁷² FC/SM, 458 [599].

¹⁷³ FC/SM, 459 [600].

In questo testo Ricoeur si rifà esplicitamente all'opera precedente tanto da denominare un'intera sezione «La simbolica del male interpretata» e da includervi, come dice, quella che doveva essere la terza parte della *Symbolique du mal*. A proposito dell'opera del '60 egli scrive: «Mi rammarico oggi che questo libro sia rimasto monco: all'interpretazione dei simboli primari e dei miti, doveva aggiungersi un'interpretazione dei simboli razionalizzati della gnosi e dell'agostinismo [...]. Non è che nel gruppo di articoli posto sotto il sottotitolo : “La simbolica del male interpretata”, in *Le conflit des interprétations* che si trovano gli elementi di ciò che avrebbe dovuto costituire la terza parte della *Symbolique du mal*»¹⁷⁴.

1. Le due tendenze polari

Innanzitutto Ricoeur propone una riflessione sintetica sull'intero percorso analitico sviluppato nella *Symbolique* e individua esplicitamente le due tendenze di fondo che attraversano tutti i simboli del male. Questa dualità di tendenze si coniuga in modi diversi nel mondo dei miti e nei simboli primari del male. Lì, raggiungendo un più alto livello di elaborazione, si presenta come contrasto tra la tendenza che riconduce il male oltre l'uomo e quella che lo riporta ad una sua scelta cattiva. Qui nell'opposizione tra uno schema di exteriorità, cui si riporta la macchia, e uno schema di interiorità, annunciato da una coscienza colpevole¹⁷⁵.

Negli uni e negli altri però alberga una comune dialettica che è quella che abbiamo cercato di mettere in evidenza nella nostra analisi. Allo stesso tempo Ricoeur individua nel mito adamitico il mito in cui poter concentrare tutti i simboli e i miti e includere i contrasti che li attraversano, poiché in esso convergono le due tendenze fondamentali del male, quello commesso e quello subito:

E in questo modo il conflitto dei miti è incluso in un solo mito. Per questo il mito adamitico, che, dal primo punto di vista, poteva essere considerato come l'effetto di una energica demitologizzazione di tutti gli altri miti relativi all'origine del male, introduce nel racconto la figura altamente mitica del serpente. Questa infatti rappresenta nel cuore stesso del mito adamitico, l'altra faccia del male, quella che gli altri miti tentano di raccontare, cioè il male già presente, il male anteriore, il male che attira e seduce l'uomo. Il serpente insomma significa che l'uomo non dà inizio al male, ma lo trova: per lui cominciare è in realtà continuare. Così, al di là della proiezione della nostra concupiscenza,

¹⁷⁴ P.RICOEUR, Préface à M.CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, XIII.

¹⁷⁵ «Il mondo dei miti si trova così polarizzato tra due tendenze: l'una che riconduce il male al di là dell'uomo e l'altra che lo concentra in una scelta cattiva, a partire dalla quale comincia la fatica dell'essere uomo. Ritroviamo ad un superiore livello di elaborazione la polarità dei simboli primari in tensione tra uno schema di exteriorità che domina la concezione magica del male come lordura, e uno schema di interiorità, che trionfa pienamente solo con l'esperienza dolorosa della coscienza colpevole e scrupolosa», CI, 290-291 [310].

il serpente raffigura la tradizione di un male più antico di lui: il serpente è l'Altro del male umano¹⁷⁶.

Male umano e «Altro» dal male umano, male scelto e cominciato dall'uomo e male anteriore, già presente che seduce l'uomo: sono i termini della dialettica del male soggiacente a tutti i miti e ben riassunti nel mito adamitico: «Il mito adamitico rivela contemporaneamente l'aspetto misterioso del male, cioè il fatto che, se ciascuno di noi lo inizia, lo inaugura – cosa che Pelagio ha ben constatato – ciascuno di noi pure *lo trova*, lo trova già presente, in sé, fuori di sé, prima di sé. Per ciascuna coscienza che si sveglia alla presa di responsabilità, il male *c'è già*»¹⁷⁷.

Al di là della figura del serpente, è la figura stessa di Adamo, di un antenato comune anteriore ad ogni scelta individuale, che rivela l'aspetto di anteriorità del male, poiché «riportando ad un antenato lontano l'origine del male, il mito rivela la situazione di ogni uomo: ciò ha già avuto luogo; non comincio io il male, io lo continuo; sono implicato nel male»¹⁷⁸. Ne risulta così un nodo di caratteristiche dell'esperienza del male che lo connotano come alterità: «realtà del peccato anteriore ad ogni presa di coscienza, dimensione comunitaria del peccato irriducibile alla responsabilità individuale, impotenza della volontà che avvolge ogni errore attuale»¹⁷⁹.

2. Ricostruzione storica del pensiero sul male

All'interno de *Le conflit des interprétations*, Ricoeur cerca anche di delineare sinteticamente alcune tappe fondamentali nella riflessione che la razionalità filosofica ha elaborato sul problema del male, cercandone una definizione che finisce col minimizzarlo e scongiurarlo.

La gnosi. La prima tentazione del pensiero di fronte al male gli pare essere quella della «gnosi», che tenta di razionalizzare quel «non so che di terribile e di impenetrabile»¹⁸⁰ che appartiene all'esperienza del male. Proprio perché il male è un'esperienza difficile, imperscrutabile, conflittuale, il pensiero tende a comprenderla espungendola dalla sfera della razionalità. Questo è l'esatto obiettivo di ciò che Ricoeur chiama gnosi: «Se la gnosi è gnosi, cioè conoscenza, sapere, scienza, è perché fondamentalmente [...] il male è per essa una realtà quasi fisica che investe l'uomo dal di fuori; il male è di fuori; esso è corpo, cosa, mondo, e l'anima vi è caduta dentro; questa esterioresità del male fornisce subito lo schema di un qualche cosa, di una sostanza che infetta per contagio»¹⁸¹.

¹⁷⁶ CI, 291 [311].

¹⁷⁷ CI, 280 [300].

¹⁷⁸ CI, 280 [300].

¹⁷⁹ CI, 280 [300].

¹⁸⁰ CI, 267 [287].

¹⁸¹ CI, 268 [288].

Ne deriva una contrapposizione tra Dio e il mondo: il cosmo «è controdivinizzato, satanizzato, se così si può dire, e porge in tal modo all'esperienza umana del male il sostegno di una esterità assoluta, di una inumanità assoluta, di una materialità assoluta. Il male è la mondanità stessa del mondo. Il male non procede affatto *dalla* libertà umana *verso* la vanità del mondo, ma procede dalle potenze del mondo verso l'uomo»¹⁸². La gnosi arriva dunque ad affermare il primato del male come alterità, potenza alienante, estranea all'uomo e alla sua libertà, e lo fa coincidere col mondo stesso.

Qual è dunque il significato del peccato? «il peccato che l'uomo confessa non è tanto l'atto del mal-fare, la male-fatta, quanto lo *stato* di essere-al-mondo, la *sventura* di esistere»¹⁸³.

La visione etica del male: Agostino e Pelagio. Entro il prevalere di un pensiero del male come alterità e potenza alienante, si leva la voce dei padri della chiesa, che gli contrappongono fin dai primi secoli una lettura etica che trova il suo fulcro nel concetto agostiniano di «peccato originale»: «il "peccato originale" significa una prima cosa: che il male non è nulla che esista, non ha un essere né una natura propria, poiché esso è qualcosa di noi, poiché è opera di libertà»¹⁸⁴. Reagendo all'impostazione gnostica, i padri greci e latini non si sono stancati di ripetere:

Il male non ha natura, il male non è qualcosa; il male non è materia, non è sostanza, non è mondo. Esso non è qualcosa in sé, ma viene *da noi*. [...] Il male non è *essere*, ma *fare*. [...]

Ciò che il simbolo di Adamo trasmette è innanzitutto ed essenzialmente questa affermazione che l'uomo è, se non proprio l'origine assoluta, almeno il punto di emergenza del male nel mondo. A causa di un uomo il peccato è entrato nel mondo¹⁸⁵.

Da tali riflessioni emerge quella che Ricoeur chiama «visione puramente etica del male, nella quale l'uomo è integralmente responsabile»¹⁸⁶. Ricoeur la definisce così:

Per visione etica del male intendo un'interpretazione secondo la quale il male è ripreso, nel modo più completo possibile, nella libertà; per la quale il male è un'invenzione della libertà; reciprocamente, una visione etica del male è una visione secondo la quale la libertà è rivelata nelle sue profondità come poter fare e poter essere; la libertà supposta dal male è una libertà capace dello scarto, della deviazione del sovvertimento, della perdizione. Questa "spiegazione" mutua del male con la libertà e della libertà con il male è l'essenza della visione morale del mondo e del male¹⁸⁷.

¹⁸² CI, 268-269 [289].

¹⁸³ CI, 269 [289].

¹⁸⁴ CI, 268 [288].

¹⁸⁵ CI, 269 [289].

¹⁸⁶ CI, 270 [290].

¹⁸⁷ CI, 297 [316].

Il principale pensatore che ha elaborato questa prospettiva è stato Agostino, che non a caso scrive: «Se vi è penitenza, è perché vi è colpa; se vi è colpa, è perché vi è volontà; se c'è volontà nel peccato, non è una natura che ci costringe»¹⁸⁸. Agostino recupera infatti nel racconto di Adamo quella dimensione di libertà che fa di Adamo l'artefice del male, colui a causa del quale «il peccato è entrato nel mondo. Il peccato non è mondo, esso entra nel mondo»¹⁸⁹. In questo egli si contrappone a Mani e ai manichei che affermavano la realtà del male contrapposta alla realtà di Dio. Il peccato è per Agostino un «moto di aversione», un moto difettoso che «viene dal non-essere» tanto che il santo di Ippona avverte «vedi donde esso può venire e confessa senza esitare che esso non viene da Dio»¹⁹⁰, bensì «se tu cerchi da dove proviene la cattiva volontà, troverai l'uomo»¹⁹¹.

Colui che porta alle estreme conseguenze la linea agostiniana di pensiero sul male è Pelagio, che trae coerentemente le conclusioni di un volontarismo antimanicheo come quello di Agostino:

Pelagio, uomo esigente ed austero, è certo che l'uomo invochi la propria impotenza e la potenza del peccato per scusarsi e dispensarsi dalla volontà di non peccare. È per questo che bisogna dire che è sempre possibile per l'uomo non peccare, *posse non peccare*. Pelagio era così esattamente nella linea di quella che si potrebbe chiamare la *contingenza* del male¹⁹².

Pelagio è infatti colui che esprime una visione etica pura, fino ad affermare l'assoluta libertà dell'uomo di fronte al peccato, meramente contingente e mai necessario.

Il punto estremo di chiarezza raggiunto dalla visione etica del male è rappresentato secondo Ricoeur da Kant e dalla sua dottrina del male radicale. Esso consiste nella «giustificazione fraudolenta della massima attraverso la conformità apparente con la legge», nella «malizia che fa passare per virtù ciò che ne è il tradimento»¹⁹³. La libertà dell'uomo è alla radice ultima del male poiché essa sta proprio nel «potere dello scarto, del rovesciamento dell'ordine» per cui «il male non è un qualche cosa, ma la sovversione di un rapporto» e tale sovversione è opera della libertà.

Limiti della visione etica del male: la funzione del tragico. La visione puramente etica del male tuttavia appare insoddisfacente a spiegare il problema del male in tutta la sua complessità: «Che cosa non trapassa nella visione etica del male? Ciò che non trapassa ed è perduto è questa tenebrosa esperienza del male che affiora in diversi modi nella simbolica del male e che costituisce propriamente

¹⁸⁸ AGOSTINO, *Contra Felicem*, § 8, cit. in CI, 270 [290].

¹⁸⁹ CI, 269 [289].

¹⁹⁰ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 19, 54, cit. in CI, 271 [291].

¹⁹¹ AGOSTINO, *Contra Julianum*, cap.41, cit. in CI, 271 [291].

¹⁹² CI, 274 [294].

¹⁹³ CI, 299 [319].

il “tragico” del male»¹⁹⁴. Occorre rendere conto anche di un aspetto tragico del male.

Le conclusioni tanto estreme quanto coerenti e lineari di Pelagio sono infatti rifiutate dallo stesso Agostino in quanto esse vanificano «l’aspetto tenebroso del peccato come potenza inglobante tutti gli uomini»¹⁹⁵. Egli affianca così due nozioni distinte: da un lato dà al peccato originale «il senso di una colpevolezza meritante giuridicamente la morte»¹⁹⁶; dall’altra il senso «di una tara ereditata con la nascita»¹⁹⁷. Egli distingue tra «peccato attuale», cioè quello commesso e imputabile, e «peccato originale» cioè quello commesso da Adamo ed «ereditato» da tutti gli uomini fin dalla nascita: «È dunque l’aggettivo “originale” che dobbiamo spiegare. Si è visto che Sant’Agostino usa pure l’espressione: *naturale peccatum*; egli dice poi: *per generationem* o *generatim*, volendo indicare con ciò che non si tratta dei peccati che noi commettiamo, del peccato attuale, ma dello stato di peccato nel quale noi ci troviamo ad esistere per nascita»¹⁹⁸. L’agostinismo si sforza così di tenere insieme l’istanza dell’imputazione personale e l’istanza dell’ereditarietà, di un male anteriore al singolo uomo.

Lo stesso Kant, pur attribuendo un ruolo essenziale al nesso male-libertà riconosce nella nozione di «male radicale» un’insondabilità di fondo insuperabile:

A differenza di ogni “gnosi” che pretende di *sapere* l’origine, il filosofo [Kant] riconosce di sfociare sull’inscrutabile e l’insondabile: “L’origine razionale di tale tendenza al male rimane per noi impenetrabile, perché anch’essa ci deve essere imputata e, quindi, questo principio supremo di tutte le massime esigerebbe alla sua volta l’adozione di una massima cattiva”. E più fortemente ancora: “Quindi, per noi, non c’è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta essere venuto a noi”. L’inscrutabile, a nostro avviso, consiste precisamente nel fatto che il male, che comincia sempre *attraverso* la libertà è sempre già posto *per* la libertà, che esso è atto *e* abitudine, inizio *e* antecedenza. Ecco perché Kant fa espressamente di questo enigma del male per la filosofia la trasposizione dalla figura mitica del serpente. Egli pensa che il serpente rappresenti il “già da sempre” del male, di quel male che tuttavia è cominciamento, atto, determinazione della libertà per se stessa¹⁹⁹.

Quando si tratta di passare dalla massima cattiva del libero arbitrio al fondamento di tutte le massime cattive, il male resta per Kant un enigma inscrutabile di libertà e necessità, di iniziativa e realtà già posta. Per il filosofo di Königsberg è individuabile il luogo di emergenza del male (la libertà), tuttavia l’aver definito il male e il suo luogo di emergenza non significa averne colto l’origine ultima che dunque resta nell’inscrutabile. La libertà spiega solo in parte dunque l’enigma del male: la razionalità si deve attenere al fenomeno,

¹⁹⁴ CI, 300 [319].

¹⁹⁵ CI, 274 [295].

¹⁹⁶ CI, 274 [295].

¹⁹⁷ CI, 274 [295].

¹⁹⁸ CI, 272 [292].

¹⁹⁹ CI, 304 [323-324].

non può andare oltre e cogliere il noumeno. Ricoeur è d'accordo su questa inscrutabilità di fondo dell'origine del male, ma, come si vedrà, ritiene che non sia accettabile arrestare qui il pensiero, ma che occorra invece *pensare di più* e sforzarsi di trovare una risposta al male.

In sintesi la gnosi spiega il fondamento del male e lo coglie nelle potenze mondane, nel mondo stesso. La visione etica di Pelagio spiega il fondamento del male riconducendolo alla suprema libertà di determinazione umana. Kant riconosce la libertà come luogo di emergenza del male, ma apre sull'insondabilità, l'impenetrabilità del suo fondamento ultimo, così che «immerge di nuovo nel non sapere la ricerca di un fondamento del fondamento»²⁰⁰.

In questo Kant (come Agostino con la nozione di ereditarietà del peccato originale) fa riemergere un aspetto tragico in seno alla sua visione complessivamente etica del male. Ricoeur sottolinea l'importanza del tragico: la sua funzione «è di mettere in questione la sicurezza, la certezza di sé, la pretesa critica, addirittura, si potrebbe dire, la presunzione della coscienza morale che si è caricata di tutto il peso del male: molto orgoglio forse si nasconde in questa umiltà?»²⁰¹.

Limiti di ogni «filosofia della totalità». Proprio perché il fondamento ultimo del male è immerso nel non sapere, Ricoeur giudica insufficienti tutti i tentativi di spiegare il male all'interno delle «filosofie della totalità» che, nell'epoca moderna, hanno finito col negarne o l'aspetto etico o l'aspetto tragico: «Bisogna certamente confessare che nessuna grande filosofia della *totalità* è in grado di rendere conto, di rendere ragione di questa inclusione della contingenza del male in un disegno significante. Infatti, o il pensiero della necessità non è capace di integrare in sé la contingenza, oppure la include così bene da eliminare intieramente il "salto" del male che si pone e il "tragico" del male che precede sempre se stesso»²⁰².

Ricoeur individua due linee di filosofia della totalità.

Da un lato vi è il «pensiero della necessità» che trova espressione nei «grandi sistemi non dialettici», quali quelli «di Plotino e di Spinoza»²⁰³, che sono incapaci di integrare le contingenze. In essi infatti domina un ordine necessario e immutabile che elimina il carattere contingente del male. In Plotino il male viene prima dell'uomo e lo possiede suo malgrado, sebbene la Provvidenza possa trarre l'armonia dai mali che essa non produce e che la ostacolano: «nonostante il male, il bene ha la meglio». Ci troviamo di fronte alla formulazione classica della teodicea, che, secondo Ricoeur, presenta argomenti «tanto più abbondanti quanto più mancanti di forza»²⁰⁴. In Spinoza il problema

²⁰⁰ CI, 304 [324].

²⁰¹ CI, 305 [325].

²⁰² CI, 307 [327].

²⁰³ CI, 307 [327].

²⁰⁴ CI, 308 [327].

del male trova una soluzione più radicale, poiché nonostante nel suo pensiero vi sia posto per i modi finiti, non ve n'è alcuno per il male «che è una illusione procedente dalla ignoranza del tutto»²⁰⁵. In entrambi i casi è eliminata la contingenza del male e quindi la sua stessa valenza etica.

D'altro lato, vi è il pensiero di una necessità che viene integrata nelle movenze vive di una «filosofia *dialettica*», che rende maggiore giustizia della tragicità del male. Qui il male è «veramente considerato e sorpassato e la lotta ha il suo ruolo come strumento del riconoscimento delle coscienze»²⁰⁶, così che esso è riconosciuto come effettivo momento necessario del divenire dello Spirito e non ricondotto a mera illusione, a mero ostacolo sempre superato. Ciononostante la sua specificità si dilegua in «contraddizione» e si dissolve «in una funzione universale che Kierkegaard diceva essere la *negatività*»²⁰⁷. La negatività si riconcilia così nel sapere assoluto, passando da un contrario nell'altro attraverso la morte, la lotta, la colpa. Ne deriva che il male «è più "sorpassato" che "perdonato"»²⁰⁸. E poiché la storia umana è la rivelazione di un infinito che assume il male della finitezza, citando Jean Hyppolite, Ricoeur afferma: «tutta la lunga storia di errori che lo sviluppo umano presenta [...] è sì una caduta [...] ma bisogna apprendere che tale caduta fa parte dell'assoluto stesso, che essa è un momento della verità totale»²⁰⁹. In ultima analisi anche nella filosofia di Hegel «non resta niente della ingiustificabilità del male e della gratuità della riconciliazione»²¹⁰.

3. Dalla «visione etica» alla «saggezza»: Adamo, Giobbe, Cristo.

Appurati i fallimenti e le insufficienze del pensiero sul male, come «pensare di più e altrimenti»? Rispetto alla *Symbolique du mal*, nella nuova riflessione si possono individuare tre elementi di arricchimento, secondo una linea di continuità sostanziale.

La «saggezza tragica»: rassegnazione e consenso. Ricoeur riparte dalla «saggezza tragica» di Giobbe abbozzata al termine della *Symbolique du mal*. Giobbe gli appare il modello da cui partire per cominciare a «pensare altrimenti», poiché esempio della maturità di una «fede» che denuncia il narcisismo della «religione» degli amici:

Giobbe [...] non riceve alcuna spiegazione sul senso della sua sofferenza; solamente la sua fede è sottratta ad ogni visione morale del mondo e di riflesso non gli è mostrata che la

²⁰⁵ CI, 308 [327-328].

²⁰⁶ CI, 309 [328].

²⁰⁷ CI, 309 [328].

²⁰⁸ CI, 309 [329].

²⁰⁹ CI, 309 [329], la citazione è tratta da J.HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, tr.it. di De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, 650.

²¹⁰ CI, 309 [329]. Questo porterà Ricoeur a dire: «una delle ragioni per le quali non penso che il sapere assoluto sia possibile, è precisamente il problema del male», CI, 327 [347].

grandezza del tutto senza che il punto di vista finito del suo desiderio ne riceva direttamente un senso. È aperta così una via: quella della riconciliazione non narcisistica, in forza della quale rinuncio al mio punto di vista, amo il tutto, tale quale esso è²¹¹.

Vincere la scommessa con Satana è vincere la tentazione di un rapporto narcisistico con Dio, con un Dio «tappabuchi»²¹², costruito dai bisogni del soggetto, un rapporto che entra inevitabilmente in crisi di fronte allo scandalo del male e della sofferenza ingiustificabile. Vincere la scommessa con Satana è approdare a una fede non verificabile, una riconciliazione gratuita che accetta l'ingiustificabilità del male rinunciando alla centralità di un soggetto che vuole imporre il proprio punto di vista e spiegare tutto secondo i propri schemi²¹³. Si annuncia quella «seconda rivoluzione copernicana» del pensiero «dalla quale il soggetto verrebbe de-centrato e ri-generato»²¹⁴, spossato della sua pretesa di autosufficienza ontologica, liberato dalla chiusura nel suo «cerchio magico».

La parola rivolta a Giobbe da Dio non risolve il suo problema personale, soggettivo, ma lo dissolve operando uno «spostamento del centro d'interesse»²¹⁵. Ricoeur chiama questo passaggio cruciale «*rassegnazione*», che è «una accettazione che sarebbe il primo grado della consolazione, al di là del desiderio di protezione»²¹⁶, mera espressione di un bisogno narcisistico, di un infantile «desiderio di protezione».

Questa *rassegnazione* segna una evidente rottura con la tradizione filosofica cartesiana e moderna ed opera un riavvicinamento alla filosofia greca:

A questo punto siamo ricondotti da Giobbe ai pre-socratici, infatti, anch'essi hanno percepito lo spostamento fondamentale effettuato dalla parola: "Essere ed essere pensato sono una sola e medesima cosa". Qui risiede la possibilità radicale della consolazione; l'unità dell'essere e del *logos*, cioè, rende possibile per l'uomo l'appartenenza al tutto in quanto essere capace di parola. Poiché la mia parola appartiene al dire dell'essere, non chiedo più che il mio desiderio sia riconciliato con l'ordine della natura; in questa specie di appartenenza risiede l'origine, non solo dell'obbedienza al di là del timore, ma del consenso al di là del desiderio²¹⁷.

²¹¹ CI, 346 [365].

²¹² L'espressione è di D.Bonhoeffer, che è citato da Ricoeur in particolare in CI, 450 [474]. Su Bonhoeffer si veda quanto scritto da Ricoeur in un interessante articolo P.RICOEUR, *L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer*, «Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest» (1966), n°7.

²¹³ Troviamo qui, a partire dal problema del male, un aspetto essenziale e ricorrente del pensiero di Ricoeur, quello che Domenico Jervolino ha chiamato «de-centramento, vera e propria ascesi filosofica, al quale Ricoeur sottopone il soggetto autocentrato e autofondantesi, orgoglioso signore di sé e del mondo», D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 38.

²¹⁴ D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 207, cfr. 207-209. Si vedano in particolare Ricoeur in CI, 104 [119]: «La coscienza comprende così di doversi liberare da ogni avarizia nei confronti di se stessa e di quella sottile concupiscenza di sé che forse è il rapporto narcisistico della coscienza immediata della vita. Attraverso questa sconfitta la coscienza scopre che la certezza immediata di sé era soltanto presunzione».

²¹⁵ CI, 451 [476].

²¹⁶ CI, 451 [475].

²¹⁷ CI, 451-452 [476].

Per Ricoeur il *consenso* al di là del desiderio è il secondo grado, dopo la rassegnazione, di una riconciliazione non narcisistica col male. L'uomo deve riconoscersi come appartenente all'unità dell'essere, a un «senso dell'universo» in cui «l'ordine naturale e l'ordine etico sono unificati in una totalità di ordine più elevato»²¹⁸ situata «al di qua della dicotomia del soggetto e dell'oggetto»²¹⁹, che inaugura l'epoca moderna e che non figura ancora nel pensiero presocratico e nel discorso sapienziale.

In un testo del 1977, dedicato all'ermeneutica della Rivelazione, Ricoeur si sofferma in particolare sul ruolo importante che la sapienza svolge nella accettazione della sofferenza ingiusta e nella costruzione di quel «consenso attivo» che ci riconcilia con essa: «la sapienza non insegna come evitare la sofferenza, né come negarla magicamente, né come dissimularla illusoriamente. Essa insegna come sopportare, come soffrire la sofferenza. Essa colloca la sofferenza in un contesto significativo producendo la qualità attiva del soffrire»²²⁰, una «sofferenza attivamente assunta»²²¹. Le domande di giustizia di Giobbe non sono soddisfatte e nondimeno egli accede a una nuova visione delle cose passando attraverso il pentimento: «pentendosi – non del peccato perché egli è giusto, ma dall'*ipotesi di non senso* – egli presume un senso insospettato» che è «la qualità nuova che la penitenza conferisce al suo soffrire»²²². Giobbe arriva a comprendere infatti che vi è un senso profondo, sebbene inaccessibile, che è più forte del non senso. È in questa fiducia a priori che si nasconde l'arma che vince la disperazione, che riconcilia col male, che trasforma «il soffrire nel saper soffrire»²²³ e così apre un varco alla speranza.

Verso una «logica della sovrabbondanza». La dimensione del «consenso attivo» al male e le intuizioni attorno alla figura di Giobbe e di Cristo, abbozzate alla fine della *Symbolique du mal*, trovano un approfondimento e una maggiore articolazione in *Le conflit des interprétations*. Qui Ricoeur individua tre formule che esprimono i passi progressivi di una riconciliazione dell'uomo con l'esperienza del male:

- «Innanzitutto la riconciliazione è attesa *nonostante* il male. Questo «nonostante» costituisce una vera categoria della speranza, la categoria della smentita, anche se di ciò non c'è prova ma solamente segni, dal momento che il contesto, il luogo d'inserimento di questa categoria è una storia non una logica, una escatologia non un sistema».

²¹⁸ CI, 452 [476].

²¹⁹ CI, 453 [477].

²²⁰ P.RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, in AA.VV., *La Révélation*, Bruxelles 1977. Citiamo la traduzione italiana contenuta in P.RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F.Franco, Dehoniane, Roma 1997, [122].

²²¹ *Ibidem*, [122]. Il corsivo è nostro.

²²² *Ibidem*, [123].

²²³ *Ibidem*, [126].

- «In secondo luogo, questo “nonostante” è un «grazie a”: con il male il Principio delle cose fa del bene. Per questo la smentita finale è nello stesso tempo pedagogia nascosta: *etiam peccata*, dice Sant’Agostino come esergo alla *Scarpina di raso*, starei per dire. “Il peggio non è sempre sicuro”, replica Claudel in forma di litote: ma non c’è sapere assoluto, né del “nonostante”, né del “grazie a”».
- «Terza categoria di questa storia sensata è il “molto di più” πολλῶ μᾶλλον; e questa legge di sovrabbondanza ingloba a sua volta il “grazie a” e il “nonostante”. E questo è il miracolo del Logos: da lui procede il movimento a ritroso del vero e dalla meraviglia nasce la necessità che colloca retroattivamente il male nella luce dell’essere. Così ciò che, nella vecchia teodicea, non era altro che l’espedito del falso sapere, diviene ora l’intelligenza della speranza. La necessità allora che noi cerchiamo è il più alto simbolo razionale generato da questa intelligenza della speranza»²²⁴.

Queste tre formule esprimono tutte il superamento della centralità narcisistica del soggetto in direzione di una accettazione attiva dell’esperienza del male al fine di riconciliarsi con essa.

Crederne in Dio «nonostante il male» è il primo passo del cammino di Giobbe, che arriva ad amare Dio *per nulla*, senza condizioni, rinunciando ai propri desideri e ai propri bisogni.

Questo momento si tramuta nel credere in Dio e nella bontà dell’ordine «grazie al male»: il male diventa produttivo di un nuovo modo di vedere e di pensare, di un pensare di più e altrimenti che si fa portatore e promotore di una nuova visione delle cose (come dice Giobbe «*ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere*», Gb 42, 5-6).

Infine tutto acquista nuovo senso nel passaggio ad una logica totalmente nuova, che non è più la logica della retribuzione, dell’equivalenza, ma la «logica della sovrabbondanza», la logica del «molto di più» illustrata da Paolo, la logica della speranza più forte di ogni male. Se nella visione etica il male è visto come punizione, retribuzione equivalente al male commesso, nella nuova visione tragica il male del peccato ha come risposta un’azione di generosità sovrabbondante, gratuita, inconcepibile secondo la «logica dell’equivalenza»

La forza della sovrabbondanza trova la sua espressione paradigmatica nella figura di Cristo che ha riscattato Adamo poiché, «laddove è abbondato il peccato è sovrabbondata la grazia» (Rm 5, 18-19). La sua croce apre una nuova logica: «La logica della pena era una logica d’equivalenza (il salario del peccato è la morte); la logica della grazia è una logica del sovrappiù e dell’eccedenza. Non è altra cosa che la follia della Croce»²²⁵. Attraverso il sacrificio/dono della Croce è possibile mutare lo sguardo di fronte al male e superare la recriminazione: «chi comprendesse il “molto di più” della giustizia di Dio e la

²²⁴ L’intera citazione, che qui abbiamo divisa in punti, si presenta unita in CI, 310 [329-330].

²²⁵ CI, 368 [387].

“sovrabbondanza” della sua grazia, avrebbe rotto con il mito della pena e la sua apparenza logica»²²⁶.

La risposta più alta al male allora sta nel contrapporgli la «logica della sovrabbondanza»: rispondere al male subito, inspiegabile, ingiustificato e ingiustificabile con un’accettazione generosa, che si fa dono di sé, è consenso attivo e gratuito poiché non chiede spiegazioni, né cerca ricompense o castighi, ribaltando ogni logica antropocentrica, narcisistica, soggettivistica. Come Cristo, il «servo sofferente», si è fatto carico di una colpa non sua pagando per altri e scardinando ogni logica umana («In quale tribunale l’ accusato, convinto di crimine, è assolto? Non è questo un non-tribunale?»²²⁷), così ogni uomo è chiamato a rispondere al male con la rinuncia ai suoi desideri infantili (il desiderio di una ricompensa, di non soffrire...), per trasformare in dono attivo la propria sofferenza. L’uomo è chiamato a divenire adulto, a «consentire», a «saper soffrire», a «consentire all’ineluttabile» cioè a «integrare l’ineluttabile in un progetto di conquista»²²⁸.

Sovrabbondanza e «creazione immaginatrice». Per reintegrare il male ineluttabile in un consenso attivo, Ricoeur fa intervenire l’«immaginazione creatrice», una facoltà alla quale egli assegna il compito di esprimere in modo specifico la logica della sovrabbondanza. Questa facoltà, che occupa un posto strategico nel pensiero ricoeuriano, si avvicina a quell’attività che Kant aveva individuato come l’«immaginazione produttiva». In virtù di questa analogia, nel *Conflit des interprétations* Ricoeur abbozza una sorta di «schematismo» vicino, almeno nella funzione, a quello indicato da Kant nella prima *Critica*²²⁹: là si trattava di mediare, di rendere accessibile alle categorie dell’intelletto il materiale intuito spazio-temporalmente producendo uno «schema», cioè una rappresentazione al tempo stesso figurativa e intellettuale; qui si tratta, in senso più ampio, ma analogo, di dare una figuratività, di rendere intuitivo ciò che resta al di fuori dell’intuizione, ma che è richiesto legittimamente dalla ragione animata dal «desiderio della totalità»²³⁰ che caratterizza l’uomo in quanto *sforzo e desiderio*. Se Kant intendeva dare ordine categoriale al materiale intuitivo, Ricoeur vuole dare un contenuto “materiale” a un’Idea della ragione, all’aspirazione all’incondizionato. In questa dinamica di schematismo e

²²⁶ CI, 368 [388].

²²⁷ CI, 367 [386].

²²⁸ Cfr. *Etica e viver bene: conversazione con Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Il male*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 4.

²²⁹ Sul tema dell’immaginazione a partire da un confronto tra Ricoeur, Kant e Heidegger si veda C.COTIFAVA, *L’immaginazione trascendentale kantiana nella antropologia dell’uomo fallibile di Paul Ricoeur: il confronto con Heidegger*, in M.MELETTI BERTOLINI (ed.), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, FrancoAngeli, Milano 2007, 297-316.

²³⁰ CI, 340 [359]: «La domanda della religione – e Kant prefigura qui Hegel – si dispiega a livello di uno schematismo del desiderio della totalità. Nella sua essenza si tratta di una problematica della *rappresentazione* [...] concernente la schematizzazione del buon principio di un archetipo».

immaginazione creatrice si colloca la speranza di fronte al male e la possibilità della religione autentica.

Infatti, illuminata dalla speranza nella riconciliazione e nel primato del bene, l'immaginazione creatrice produce «schemi», modelli, trova risorse per riconquistare il male ineluttabile e gettare una luce di riconciliazione su di esso. Ricoeur collega questa facoltà alla «libertà secondo la speranza»: «La speranza è diametralmente opposta, in quanto passione per il possibile, a questo primato della necessità, perché essa è connessa all'immaginazione, in quanto è la potenza del possibile e la disposizione dell'essere al radicalmente nuovo. La libertà secondo la speranza, espressa in termini psicologici, non è altro che questa creazione immaginatrice del possibile»²³¹, è l'uomo divenuto libero, creativo, condizionato certamente, ma non determinato dalla tragicità che sta vivendo.

La luce della speranza illumina di un colore nuovo l'ineluttabile: decentrando il soggetto narcisista si apre uno spazio per la saggezza di chi sa «decifrare i segni della resurrezione sotto l'apparenza contraria della morte»²³² e diventa possibile smentire la realtà della morte e avanzando la «risposta della sovrabbondanza di senso alla abbondanza del non-senso»²³³, e facendo così zampillare la gioia anche in mezzo alle situazioni più difficili, custodire la speranza anche tra le delusioni.

La più alta riconciliazione possibile dell'uomo con l'esperienza del male si trova così in un cambiamento radicale di prospettiva, di logica, di sguardo che ha il suo inizio in Giobbe e il suo «schema» in Cristo²³⁴.

Il male del male. Sebbene la speranza alimenti una prospettiva (kerygmatica) di conciliazione/totalizzazione, per Ricoeur è essenziale tuttavia che tale prospettiva permanga nella dimensione dell'attesa e non pretenda di fissarsi in «sintesi perverse»²³⁵ e sempre premature e violente. La tentazione permanente

²³¹ CI, 399 [421].

²³² CI, 400 [423].

²³³ CI, 402 [424].

²³⁴ In VI Ricoeur riconosce il valore di «conciliazione di libertà e necessità» a due correnti di pensiero antiche: lo stoicismo e l'orfismo, ma ne prende insieme le distanze: «Lo stoicismo rappresenta da una parte il polo del distacco e del dispezzo, l'orfismo dall'altra la perdita del sé nella necessità» (441 [464]). Lo stoicismo svaluta il corpo ed esalta l'anima con la sua libertà: «il consenso stoico appare allora come un'arte del distacco e del dispregio, mediante il quale l'anima si ritira nella propria sfericità» compensata «da una ammirazione deferente per la totalità che ingloba le cose necessarie e per la divinità che abita questa necessità» (442 [465]). D'altra parte l'orfismo è caratterizzato dal «consentimento iperbolico» animato dalla «poesia dell'ammirazione» (445 [468]) che porta al consenso e al dire sì al tutto. Nota Ricoeur che la poesia orfica «nasconde una grande tentazione: quella di perdere noi stessi come soggettività e di sprofondarci nella grande metamorfosi», per cui «l'orfismo tende verso un'idolatria della natura in cui il privilegio del cogito svanisce nel ciclo del minerale e dell'animale» (447-448 [471]). La conciliazione di Giobbe e quella rappresentata da Cristo presentano un maggiore equilibrio tra due estremi, l'eccesso di distacco della libertà (stoicismo) e la perdita del soggetto nella necessità (orfismo).

²³⁵ CI, 340 [359].

della speranza a dare compimento definitivo al desiderio di totalità nutre qualunque tentativo di totalizzazione, accomunando alle pretese avanzate dalle teodicee e delle filosofie «dell'assoluto» quelle avanzate dalle istituzioni politiche²³⁶. Da punto di vista etico-politico, il male specificamente umano si traduce nel cercare di imporre una chiusura definitiva alla prospettiva di totalizzazione, nell'annullare la speranza, nell'affermare un totalitarismo: «l'autentico male, il male del male si manifesta con le false sintesi, cioè con le falsificazioni contemporanee delle grandi imprese di totalizzazione dell'esperienza culturale, nelle istituzioni politiche ed ecclesiastiche»; esso è la «menzogna delle sintesi premature, delle totalizzazioni violente»²³⁷ proprie dei totalitarismi, patologie della *speranza*. Ricoeur individua la radice della violenza nell'imposizione di una sintesi che si pretende e che si crede conclusiva e definitiva; tale è la tentazione permanente dell'agire dell'uomo e di tutte le istituzioni politiche ed ecclesiastiche. «Il male veramente umano riguarda le sintesi premature, le sintesi violente, i cortocircuiti della totalità»²³⁸.

Parlando a distanza dei suoi scritti sul male degli anni '60, Ricoeur ammette che l'idea di male sulla quale si era concentrato era innanzitutto il male come portato dell'agire, della volontà intrisa di involontario, di cui l'idea calvinista del «servo arbitrio» e della «libertà schiava» è l'emblema. Abbiamo visto però come fin dalla *Symbolique du mal*, nella figura di Giobbe appaia un simbolo di un male diverso, in cui la volontà si mostra impotente e che l'involontario non basta a spiegare. Il male come sofferenza diviene una figura decisamente centrale nelle riflessioni successive raccolte nel 1969 in *Le conflit des interprétations*: l'idea della «rassegnazione» e del «consenso al di là del desiderio», la logica della sovrabbondanza ispirata al «servo sofferente» rivelano ancora di più la centralità della forma del male come sofferenza. Progressivamente Ricoeur sposta la sua attenzione verso quest'ultima e si dichiara debitore nei confronti di Freud, studiato a fondo negli anni '60: «per me il passaggio attraverso Freud fu di una importanza decisiva» per «la minore concentrazione che a lui debbo sul problema della colpa ed una maggiore attenzione verso la sofferenza immeritata»²³⁹.

4. Il saggio sul male del 1986

Ricoeur torna ad affrontare esplicitamente il tema del male nel 1986 in un denso saggio che raccoglie molte delle riflessioni avanzate nelle due principali opere dedicate al problema.

²³⁶ Ricoeur mette in relazione questa pretesa di totalizzazione con la «presunzione delle teodicee, di cui – afferma – la politica moderna ci offre così numerosi succedanei», CI, 429 [453].

²³⁷ CI, 429 [453].

²³⁸ CI, 339 [359].

²³⁹ RF, 37 [50].

La data di pubblicazione è particolarmente significativa perché, sebbene il testo sia stato composto in precedenza, la sua uscita avviene immediatamente dopo quella che Ricoeur stesso ha chiamato una «catastrofe», il «colpo di fulmine che abbatté la nostra intera vita», il «Venerdì Santo della vita e del pensiero»²⁴⁰: la morte per suicidio del suo quarto figlio Olivier. Così egli stesso si esprime al riguardo:

Trovai un qualche aiuto in un saggio che avevo scritto nell'autunno precedente [1985] e la cui pubblicazione sopraggiunse poco dopo la catastrofe. In questo testo, intitolato *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tentavo di formulare le aporie suscitate dal male-sofferenza e occultate dalle teodicee, ma, per finire, tentavo anche le tappe di un cammino del consentimento e della saggezza. Mi scoprii improvvisamente come l'imprevisto destinatario di questa acerba meditazione²⁴¹.

In questo breve saggio egli compie una ricapitolazione in parte nuova e più dettagliata delle fasi storiche del pensiero sul male riprendendo la gnosi, Agostino, la teodicea di Leibniz, la posizione di Kant, la dialettica della necessità di Hegel (nella quale «la riconciliazione vince sempre sulla lacerazione»²⁴²), la «dialettica spezzata» di Karl Barth.

Al termine di questa rassegna storico-filosofica Ricoeur riafferma «il carattere *aporetico* del pensiero sul male»²⁴³ e apre il problema all'uomo integrale, alla convergenza di pensiero, azione, sentimento, sottolineando così la necessità di cercare una risposta superando un approccio puramente razionale e attingendo anche alle risorse del sentimento.

Al livello del pensiero si tratta di «rendere l'aporia produttiva», continuando «il lavoro del pensiero nel registro dell'agire e del sentire»²⁴⁴. Occorre pensare di più e altrimenti poiché «il compito del *pensare* – sì, di pensare *Dio* e di pensare il *male* davanti a Dio – può non essere esaurito dai nostri ragionamenti conformi alla non-contraddizione e alla nostra propensione per la totalizzazione sistematica»²⁴⁵.

La risposta al male si sposta allora al livello dell'agire, un aspetto poco presente sia nella *Symbolique du mal* sia ne *Le conflit des interprétations* molto preoccupati di ridimensionare la visione etica del male e la portata della libertà del soggetto. Qui, invece, Ricoeur ripropone con forza la dimensione etico-politica di un compito da perseguire: «Non si creda che mettendo l'accento sulla *lotta pratica* contro il male si perda di vista una volta di più la sofferenza. Al contrario. Ogni male commesso da qualcuno è male subito da un altro. Fare il male è fare soffrire altri. La violenza non smette di riconnettere male morale e sofferenza»²⁴⁶. Dunque «che fare *contro* il male?»²⁴⁷. È necessaria un'azione

²⁴⁰ RF, 79 [94-95].

²⁴¹ RF, 79-80 [95].

²⁴² M, 45 [35].

²⁴³ M, 56 [46].

²⁴⁴ M, 57-58 [48].

²⁴⁵ M, 21 [8].

²⁴⁶ M, 58 [49].

concreta contro il male: «Si sottragga la sofferenza inflitta agli uomini dagli uomini e si vedrà ciò che resterà di sofferenza nel mondo [...] Prima di accusare Dio o di speculare su una origine demoniaca del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male»²⁴⁸. Ricoeur ammette che questa risposta pratica può essere solo una prima risposta, chiaramente insufficiente, poiché esistono senz'altro cause di sofferenze che trascendono l'azione ingiusta degli uomini: catastrofi naturali, malattie ed epidemie, invecchiamento e morte²⁴⁹.

Si apre così lo spazio per una «risposta emozionale» radicata nel sentire profondo del cuore, che si ispira a riflessioni già apparse quando Ricoeur meditava su una possibile riconciliazione con l'esperienza del male. Egli chiama «saggezza» l'ultimo tratto di un cammino che somiglia al lavoro del lutto descritto da Freud in *Lutto e malinconia*. Nel lavoro del lutto si diviene capaci di un distacco che libera da un attaccamento eccessivo a se stessi e ai propri investimenti affettivi: il lutto è «il venir meno, uno ad uno, di tutti i legami che ci fanno sentire la perdita di un oggetto d'amore quale perdita di noi stessi»²⁵⁰. Si ripresenta qui il superamento di quella logica narcisistica tipica di un soggetto che pone al centro se stesso e i propri desideri. La saggezza è divenire capaci del lavoro del lutto di fronte alle lacerazioni della sofferenza e del male. Come osserva Jervolino: «La risposta emozionale al problema del male non è una risposta statica, il sentimento si trasforma e matura. Qualcosa di simile al freudiano "lavoro del lutto". Qui il nostro autore ci delinea un itinerario che è insieme di purificazione e di crescita spirituale, nel quale il sentire si affina,

²⁴⁷ M, 58 [49].

²⁴⁸ M, 59 [49].

²⁴⁹ In questo punto Ricoeur si differenzia dalla prospettiva di Lévinas, il quale (nel saggio E.LÉVINAS, *La sofferenza inutile*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, 123-135) concentra la sua attenzione sulla risposta etica che il dramma della sofferenza ingiustificabile suscita nella mia responsabilità. Il filosofo lituano riconosce il ruolo della sofferenza e ne ammette la profonda insensatezza e la refrattarietà alla sintesi, tuttavia essa fa appello al *mio dovere*: «Il male della sofferenza - passività estrema, impotenza, abbandono e solitudine - non è anche l'inassumibile e, quindi, per la sua non integrazione nell'unità di un ordine e di un senso, la possibilità di una copertura e, più precisamente, di quella dove passa un lamento, un grido, un gemito o un sospiro, appello originario all'aiuto, al soccorso curativo, al soccorso dell'altro io la cui alterità, la cui exteriorità promettono la salvezza?» (125-126). In questo quadro ciò che conta è la «sofferenza per la sofferenza inutile dell'altro uomo, la giusta sofferenza in me per la sofferenza ingiustificabile di altri, apre sulla sofferenza la prospettiva etica dell'inter-umano» (126-127), che consiste «in una non-indifferenza degli uni verso gli altri, in una responsabilità degli uni per gli altri» (134) che fa appello alla «mia responsabilità per l'altro uomo, senza preoccupazione di reciprocità», alla «mia chiamata al suo aiuto gratuito, nell'asimmetria dell'uno per l'altro» (135). Questa risposta etica è sicuramente contemplata da Ricoeur, ma non esaurisce il compito del pensiero di fronte alla sofferenza inutile. Per alcuni elementi di confronto tra il pensiero di Ricoeur e quello di Lévinas si veda il grosso volume L.MARGARIA, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando, Roma 2005.

²⁵⁰ M, 60 [51].

camminando in compagnia del pensare e dell'agire, cioè senza rinunciare ad interrogarsi e a lottare»²⁵¹.

La saggezza è innanzitutto l'accettazione della propria ignoranza davanti all'aporia del male²⁵², il rifiuto di attribuire le cause del male a Dio e insieme il rifiuto di colpevolizzarsi, essa diviene poi lamento contro Dio per la propria sofferenza, senza tuttavia attribuire una causa²⁵³ e sfocia infine nella scoperta «che le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza»²⁵⁴, sicché «credere in Dio, *nonostante...* è uno dei modi di integrare l'aporia speculativa nel lavoro del lutto»²⁵⁵.

La prospettiva che Ricoeur delinea di fronte al male non è dissimile da quella che in abbozzo già emergeva nelle opere precedenti: «L'orizzonte verso cui si dirige questa saggezza mi pare essere una rinuncia ai desideri stessi la cui ferita produce la lamentazione: rinuncia innanzitutto al desiderio di essere ricompensato per le proprie virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità»²⁵⁶. Ancora una volta è la centralità del soggetto cartesiano a essere scardinata, l'antropocentrismo del pensiero moderno, la tentazione narcisistica di costruirsi un Dio che risponda ai desideri umani. Questo cammino di spossessamento di sé e del proprio narcisismo può essere compiuto da ogni uomo in quanto uomo, esso è un cammino talmente condivisibile che si apre all'incontro con culture radicalmente diverse dall'occidente giudeo-cristiano²⁵⁷.

Si ritrova qui un'intuizione che fin dal 1950 Ricoeur aveva individuato alla fine dell'opera *Le volontaire et l'involontaire* a proposito della speranza: «La speranza che attende la liberazione è il consenso che si immerge nella prova. [...] Essa non è rinunciataria, ma si impegna. [...] La speranza vuole convertire ogni ostilità in una *tensione fraterna*, all'interno di una unità di creazione. Una conoscenza francescana della necessità: io sono "con" la necessità, "fra" le creature»²⁵⁸.

Questo senso francescano, liberante, di sentirsi «tra le creature», questo decentramento del soggetto (reso «uno fra tanti») risuona nel 1990 in una nota di *Soi-même comme un autre* mutuata da Bernanos e dal suo *Diario di un curato di campagna*: «Odiarsi è più facile di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se fosse morto in noi ogni orgoglio, la grazia delle grazie

²⁵¹ D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 99-100.

²⁵² M, 61 [52].

²⁵³ M, 62 [53].

²⁵⁴ M, 63 [53].

²⁵⁵ M, 63 [54]. Ci soffermeremo ancora e più dettagliatamente su questo aspetto nel capitolo *Dal male alla religione. Fede tragica e speranza*.

²⁵⁶ M, 64 [55].

²⁵⁷ Ricoeur accenna a un confronto col buddhismo: «Forse questo orizzonte della sofferenza, nell'occidente giudeo-cristiano, coincide con quello della saggezza buddhista in qualche punto che solo un dialogo prolungato tra giudeo-cristianesimo e buddhismo potrebbe identificare», M, 65 [56].

²⁵⁸ VI, 451-452 [475-476].

sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Gesù Cristo»²⁵⁹.

Rispondere alla sfida del male è innanzitutto la saggezza di dimenticarsi di sé, il «pensare altrimenti». Per farlo occorre fare appello a tutte le risorse dell'uomo integrale, pensiero, azione, sentimento. È in questa integralità che sta la «saggezza».

Si deve sottolineare però che, per quanto importante e profonda possa essere la risposta emozionale della «saggezza», essa non esonera dall'impegno etico-politico. Ricoeur conclude il saggio del 1986 ritornando sull'urgenza dell'impegno etico e politico: «Non vorrei separare queste esperienze solitarie di saggezza dalla lotta etica e politica contro il male che può unire tutti gli uomini di buona volontà»²⁶⁰.

Come abbiamo già rilevato, ci sembra opportuno sottolineare che la novità del saggio sul male del 1986 rispetto alle precedenti riflessioni è la totale assenza dell'idea del «servo arbitrio». L'attenzione si concentra più decisamente sul male inteso come sofferenza, soprattutto innocente, immeritata, che non sul male come colpa commessa (volontariamente o involontariamente). Lo stesso Ricoeur è ben cosciente di questa sfumatura nuova che già fin dagli anni '60 aveva maturato dichiarando il suo debito a Freud. In un'intervista del 1990 afferma: «Voglio tornare al problema del male, ma non come ho fatto in passato, eccetto il piccolo libro intitolato *Le Mal*, al problema della sofferenza. Devo dire che sono sempre più coinvolto, per ragioni personali o storiche nel problema della sofferenza. Ciò è anche legato al senso che qualcosa manca, non soltanto nel mio lavoro, ma nella filosofia in generale, cioè un'investigazione del campo del sentire. [...] Tutta questa sfera di passività, infatti, della vita umana, dalla assoluta sofferenza al sentire etico è stata ignorata»²⁶¹. E aggiunge che nella *Symbolique du mal* «tutto era centrato sul problema del male come peccato. Ora, a causa del problema della sofferenza, sono ancora più toccato dall'eccesso di sofferenza nel mondo»²⁶².

²⁵⁹ G.BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, tr.it. di A.Grande, Mondadori, Milano 1978 (Oscar Mondadori 29), 288. Citazione in SA, 36 nota [100-101 nota]. Domenico Jervolino commenta così: «come è difficile essere un uomo compiutamente umano, che accetta il suo limite e si ritrova simile ad ogni altro uomo», e sottolinea l'importanza di «questo "senso" dell' "uno fra tanti"» che è proprio il punto di approdo di un cogito decentrato e non narcisista (cfr. D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 66).

²⁶⁰ M, 65 [56].

²⁶¹ REAGAN, 120.

²⁶² REAGAN, 123. Cfr. anche J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 110 : «I testi ulteriori nei quali Ricoeur ritorna sul problema del male operano di fatto un certo ricentrimento, in cui il linguaggio della lamentazione tende a soppiantare quello della confessione».

5. «Vivant jusqu'à la mort...»

Vorremmo ora fare riferimento alla meditazione sulla morte che Ricoeur ha affidato a note risalenti agli anni 1995-97 durante la malattia della moglie. In questi appunti, che sono stati pubblicati postumi, l'avvicinarsi della morte dell'amata compagna motiva la ripresa di un pensare al male come sofferenza ineluttabile.

Ricoeur parla di *gaieté* per connotare la condizione di serenità che consente di raggiungere quella che nel 1986 aveva chiamato «saggezza» di fronte al dolore e alla morte. Egli si conferma come il filosofo del gioioso «sì» detto alla vita, nonostante il male e il tragico della morte, il filosofo che vuole riaffermare «la gioia di vivere fino alla fine», quel «desiderio di vivere colorato da una certa noncuranza» che chiama «gaiezza (*gaieté*)»²⁶³: una serena gaiezza radicata nell'ostinata fiducia nel primato dell'«affermazione originaria» più forte di ogni negazione. Qui Ricoeur, rifacendosi alle testimonianze dei medici che curavano la moglie, sostiene la necessità di vedere nel malato terminale l'«agonizzante» e non il «moribondo»: l'agonia è propria di colui che lotta per la vita ed è ancora vivo, poiché «finché sono lucidi i malati che stanno per morire non si percepiscono come moribondi, come prossimi alla morte, ma come ancora viventi»²⁶⁴. In loro «ciò che occupa la capacità di pensiero ancora preservata non è la preoccupazione di ciò che c'è dopo la morte, ma la mobilitazione delle risorse più profonde della vita ad affermarsi ancora»²⁶⁵. Di fronte all'estrema sofferenza l'uomo rimane uomo, fino alla fine.

Accompagnare la lotta dell'agonizzante. Il riconoscimento dello *status* di «vivente» all'uomo agonizzante apre all'accoglienza della dimensione quasi francescana della fraternità, cui faceva già cenno l'opera del '50. Si tratta di un «accompagnamento» nella compassione, che è un «lottare-con»²⁶⁶; Ricoeur lo descrive con accenti diversi: accompagnare è «l'atteggiamento grazie al quale lo sguardo sul morente si muta in sguardo verso un agonizzante, che lotta per la vita fino alla morte [...] e non verso un moribondo che presto sarà un morto»²⁶⁷; è «accompagnare in immaginazione e simpatia la lotta dell'agonizzante ancora vivente, vivente ancora fino alla morte»²⁶⁸; è «aiutare per mezzo di una parola non medica, non confessionale» ma «poetica e in questo senso prossima all'essenziale, l'agonizzante non moribondo»²⁶⁹, fondendo «comprensione e

²⁶³ P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort* (Suivi des *Fragments*), Seuil, Paris 2007, 39.

²⁶⁴ *Ibidem*, 42.

²⁶⁵ *Ibidem*, 43.

²⁶⁶ *Ibidem*, 46. Sul tema dell'accompagnamento cfr. in particolare un breve intervento P.RICOEUR, *Accompagner la vie jusqu'à la mort*, «Esprit» 74 (2006), n° 323, 312-316, già apparsa in una rivista protestante «Amitié» (2000), n°4, 30-34.

²⁶⁷ *Ibidem*, 47.

²⁶⁸ *Ibidem*, 48.

²⁶⁹ *Ibidem*, 49.

amicizia»²⁷⁰. Punto di partenza e di arrivo della lotta contro la sofferenza e la morte è allora la «fraternità» tra uomini accomunati dal soffrire e dalla morte, ma soprattutto dal desiderio di vivere e dal sì gioioso alla vita: è la fraternità che si oppone al dispiegarsi funesto del Male assoluto: «l'eterna lotta tra la fraternità e il Male assoluto» è la *verità* che caccia i fantasmi²⁷¹.

Il «*morire-per*». Si tratta di esorcizzare allora il «fantasma» del Male assoluto che vuole che «la Morte sia più reale che la Vita»²⁷², riconoscendosi affratellati all'umanità e solidali con essa. Questo processo richiede di attivare quello che già in altre opere Ricoeur aveva chiamato il «lavoro della memoria» che si unisce al «lavoro del lutto»²⁷³ proprio di «coloro che hanno fatto prevalere la vita sulla "memoria della morte" »²⁷⁴.

La sfida della morte richiede allora due passaggi.

Il primo è l'esercizio del lavoro del lutto a spese dell'*attaccamento a sé*²⁷⁵: «amare l'altro che mi sopravvivrà»²⁷⁶, trasferire sull'altro l'amore per la vita, cosicché il distacco riveli la sua dimensione di generosità²⁷⁷, leggere l'agonia in termini di dono per gli altri, in termini di «*morire per*», poiché «il *dono* trasforma il distacco [di sé] in beneficio per l'altro»²⁷⁸, il «*dono-servizio*» si riflette sugli altri e «genera una comunità»²⁷⁹.

Il secondo è il «confidare in Dio»²⁸⁰, affidandosi alla sua cura, alla sua memoria. Questa è la *grazia*: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto nulla per me; non chiedo nulla; ho rinunciato – tento di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»²⁸¹. Non vi è più il desiderio di sopravvivere e di conservarsi, ma di essere «custoditi nella cura di Dio»²⁸². Risuona ancora il detto che «la grazia consiste nel dimenticarsi», come scriveva Ricoeur in *Soi-même comme un autre*: questa «rinuncia all'*ipse* per prepararsi alla morte»²⁸³ viene ora collocata nell'orizzonte della *gaieté*.

²⁷⁰ *Ibidem*, 52 (cfr.47).

²⁷¹ *Ibidem*, 73.

²⁷² *Ibidem*, 61.

²⁷³ Cfr. *Ibidem*, 63, 73.

²⁷⁴ *Ibidem*, 64.

²⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, 76.

²⁷⁶ *Ibidem*, 77.

²⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, 78.

²⁷⁸ *Ibidem*, 89.

²⁷⁹ *Ibidem*, 91.

²⁸⁰ *Ibidem*, 75.

²⁸¹ *Ibidem*, 79.

²⁸² *Ibidem*, 86.

²⁸³ *Ibidem*, 84. Ricoeur sottolinea altresì, nella stessa frase, la necessità dell'impegno etico contro il male e per la giustizia «direi oggi: difesa filosofica dell'*ipse* per un'etica della responsabilità e della giustizia. Rinuncia all'*ipse* per prepararsi alla morte».

Alla prospettiva heideggeriana dell'«essere-per-la-morte», Ricoeur contrappone l'«essere-fino-alla-morte» e addirittura l'«essere contro la morte»²⁸⁴.

Essere «fino alla morte». Il confronto con l'«essere per la morte» di Heidegger, che attraverso sparse riflessioni era già presente in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* del 2000²⁸⁵ viene a modularsi con temi già esplorati: quello del distacco da sé, della speranza che sa trasformare «l'ostilità in una *tensione fraterna* fra le creature» (1950), del «dimenticarsi» (1990), che nel finale del libro Ricoeur riporta alla categoria dell'«oblio felice». Mentre «nella memoria-Cura, noi ci teniamo nei pressi del passato, ne restiamo preoccupati»²⁸⁶, la forma suprema di oblio, una sorta di oblio di sé, consiste nel liberarsi dalla preoccupazione: «non ci sarebbe forse allora una forma suprema dell'oblio, in quanto disposizione e maniera di essere al mondo, che sarebbe l'incuranza (*insouciance*), o per meglio dire la non-Cura (*insouci*)?»²⁸⁷. Il riferimento è a Kierkegaard e al suo elogio dell'oblio come liberazione dalla preoccupazione, come insegna il richiamo evangelico: «È proprio agli “afflitti” che si rivolgeva l'esortazione dell'Evangelista a prestare considerazione “ai gigli del campo e agli uccelli del cielo”: “Che l'uomo angosciato – nota Kierkegaard – afflitto, tormentato presti un'attenzione concreta, reale ai gigli e agli uccelli, si dimentichi in essi e nella loro esistenza. Allora, in questo distacco da se stesso, imparerà da codesti maestri – da sé e quasi senza accorgersene – qualcosa di se stesso”»²⁸⁸ fino ad «“accontentarsi della propria condizione d'uomo”»²⁸⁹ per meditare finalmente «*quant'è magnifico essere uomini*»²⁹⁰.

Solo un uomo che sappia mettersi in gioco integralmente, può giungere a dimenticarsi di sé e a vivere in una logica di donazione senza pretese e può così dare una risposta (non una soluzione) alla sfida lancinante che viene dal male integrale (come colpa e come sofferenza immeritata). Lo può fare riattivando le risorse per dire un gioioso «sì» alla vita e lasciarsi stupire dalla meraviglia di essere uomini.

²⁸⁴ *Ibidem*, 144: in un biglietto a un'amica malata poche settimane prima di morire Ricoeur scrive: «Dal fondo della vita, una potenza sorge, che dice che l'essere è essere contro la morte. Lo creda con me».

²⁸⁵ Sul confronto con Heidegger intorno al tema della morte si veda MHO, 459 ss. [504 ss.]. Cfr. F.WORMS, «*Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort*», «Esprit» 74 (2006), n°323, 300-311.

²⁸⁶ MHO, 655 [716].

²⁸⁷ MHO, 655 [716].

²⁸⁸ MHO, 656 [716-717]. Le citazioni interne di Kierkegaard, fatte da Ricoeur, sono tratte da S.KIERKEGAARD, *È magnifico essere uomini*, tr.it. di L.Rosadoni, Gribaudi, Torino 1971, 18-19.

²⁸⁹ MHO, 656 [717]. Citazione tratta da S.KIERKEGAARD, *È magnifico essere uomini*, cit., 45.

²⁹⁰ MHO, 656 [717]. Citazione tratta da S.KIERKEGAARD, *È magnifico essere uomini*, cit., 45.

6. Conclusioni: il primato del bene

Come è risultato chiaro, l'analisi del problema del male in Ricoeur si propone come un nodo pieno di sviluppi e denso di sfaccettature. Nel corso della ricerca sono emersi alcuni nuclei essenziali che utilizzeremo come fili conduttori per il seguito del nostro lavoro.

Il decentramento del Cogito. Un aspetto centrale che emerge da un pensiero che, come quello di Ricoeur, accetta pienamente la sfida del male, è prima di tutto il pervenire alla fine di un soggetto cartesiano, autotrasparente e autosufficiente. Il male è il luogo per eccellenza dell'aporia e dell'opacità e proprio per questo si sconfessa la pretesa di autofondazione e autotrasparenza del Cogito. Nell'orizzonte del male questa smentita comporta un forte ridimensionamento della «visione etica» del male, che guarda al male come risultato dell'agire umano e favorisce una valorizzazione della sua dimensione tragica (male subito, male come potenza ineluttabile ed estranea alla responsabilità umana).

Il recupero di un cogito²⁹¹ integrale. Accogliendo la sfida del male si passa dalla riflessione eidetica e astratta a una riflessione che parte dal pieno del linguaggio, dalla «confessione», dai simboli e dai miti sedimentati nella cultura e nella tradizione; dall'«io penso» trascendentale si passa all'«io sono» concreto e vivo. Il saggio del 1986 mette bene in evidenza inoltre come di fronte alla sfida del male la risposta va cercata nel concorso simultaneo di pensiero, azione e sentimento che costituiscono insieme il tutto dell'uomo.

Un cogito aperto e in relazione. Decentrarsi e accettare il male nella sua dimensione tragica significa fare come Giobbe, rinunciare all'egoismo, all'egocentrismo, alla pretesa di totalizzazioni sistematiche, sapendosi collocare in relazione con il tutto, con l'essere nella sua totalità. Un cogito decentrato e integrale è un cogito che sa mettersi allora in relazione con la realtà nella sua complessità e nella sua totalità, consapevole del proprio limite e del proprio essere una parte limitata dell'essere.

²⁹¹ Nel corso del presente lavoro, utilizziamo il termine *Cogito* con la c maiuscola per indicare il Cogito inteso cartesianamente (puro, assoluto, autotrasparente); preferiamo la c minuscola per indicare il *cogito* ferito, spezzato, integrale, misto di attività e passività come lo intende Ricoeur. Per quanto riguarda le citazioni invece manteniamo il carattere del testo originale. Per questa distinzione ci rifacciamo a Jervolino, che intitola la sua prima monografia su Ricoeur (D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993², 57. La prima edizione è del 1984 presso Procaccini, Napoli), utilizzando appunto la c minuscola. Altrove Jervolino suggerisce di definire meglio questo *cogito* come *cogitans* in quanto caratterizzato da un atto più che da una sostanza stabile (cfr. D.JERVOLINO, *Un altro cogito?*, in A.DANESE, *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, 49-60).

Una logica della sovrabbondanza. Il pensiero di un cogito così delineato (decentrato, integrale, relazionale) è un pensiero che non rimane chiuso nella logica fredda dell'equivalenza e della non-contraddizione, che non sa far posto allo scandalo del male. Esso raccoglie la sfida del male e accede ad una logica nuova: la logica che sa vedere il bene originario nonostante la radicalità del male.

Il ruolo dell'immaginazione creativa. La sovrabbondanza, che proviene dal bene originario, alimenta la speranza e illumina di luce nuova il pensiero, l'azione, il sentimento. Essa si realizza nel ricorso alla facoltà dell'immaginazione creatrice, facoltà della speranza, che sostiene chi sa che il male c'è ma che non è più forte del bene, e che si può essere «fino alla morte» senza alcuna resa, inventando nuove vie e trovando sempre nuove risorse anche in mezzo alle delusioni e alle tribolazioni.

Andando in profondità, ci pare di poter individuare il nucleo portante del pensiero ricoeuriano sul male nell'affermazione decisa del *primato del bene*. Nella prospettiva di Ricoeur il male resta secondario, un evento radicale ma mai originario. Dietro ogni esperienza di male va dunque ricercata quell'«affermazione originaria», quel «Sì» gioioso che è più forte di ogni no, che resiste «nonostante» il male e che anzi avanza «molto più» attraverso di esso. In linea con Jean Nabert e riprendendo il *conatus* di Spinoza, per Ricoeur il soggetto decentrato, integrale e vivo, aperto alla relazione è animato da un'energia vitale, da una gioia, da un sì, da un'affermazione originaria, da un desiderio che è certamente ferito, alterato, colpito dalla sofferenza, ma mai annullato. È in questo sì che si radica allora la sorgente della logica della sovrabbondanza.

Dire che il male è secondario non significa dire che è irrilevante. Si delinea una distinzione fondamentale: dal punto di vista della conoscenza (*ratio cognoscendi*) il male è primario, è esperienza viva, irrinunciabile, sfida ineludibile con la quale fare i conti; tuttavia dal punto di vista dell'essere, della realtà nel suo essere più profondo (*ratio essendi*), il bene è originario e prevale sul male.

Si è già in parte visto come François Dosse abbia sottolineato il legame tra questa visione positiva fondata sul primato del bene e la vita stessa di Ricoeur. Fin dalla sua esperienza infantile, egli è sensibile all'interrogativo che sorge dal male. Su di esso conquista e costruisce la sua forza vitale, vive un grande senso di ingiustizia, che tuttavia non mette in discussione le sue convinzioni religiose: «egli non può certo per nulla pensare che la sua famiglia ha meritato questo destino» tragico, e gli è necessario «mantenere una gioia di vivere, una sete di esistere e una spensieratezza» che contrastano «questa traversata del tragico»²⁹². Nell'immediato secondo dopoguerra, come insegnante nell'oasi protestante di Chambon-sur-Lignon, in un'atmosfera comunitaria di ricostruzione dopo lo

²⁹² Cfr. F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2001, 150.

scempio della guerra, Ricoeur ha modo di vivere momenti di pace e di comunione fraterna molto positivi che lo confermano nella sua convinzione profonda di una bontà originaria irriducibile, nonostante la tragicità del male: «Stare qui è meraviglioso splendido. Per noi il mondo è ancora incantato»²⁹³. A Chambon vive e respira un clima di felicità che anima la sua filosofia e per tutta la sua vita resterà fedele a «questa affermazione originaria più forte di tutte le prove dell'esistenza»²⁹⁴. Su questo sfondo matura la dissimmetria originaria tra il bene e il male.

La sfida del male può allora essere vista come una chiave di lettura pregnante del filosofare di Ricoeur, tale da accompagnare direttamente e indirettamente tutto il suo pensiero. Cercheremo di mettere in luce nel prosieguo della nostra indagine gli aspetti che vengono toccati da questo enigma e che contribuiscono ad abbozzare quella che il nostro autore ha spesso chiamato una «seconda rivoluzione copernicana del pensiero».

²⁹³ La citazione è di Rilke (*Elegie a Duino*) ed è tratta da una lettera di Ricoeur in tedesco a Catherine de Seynes. Citato da F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 102. La citazione si trova anche alla fine di VI, opera conclusa proprio nel 1948 nel periodo in cui l'autore viveva a Chambon.

²⁹⁴ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 102.

*Dal male al metodo.
Per una «fenomenologia ermeneutica»*

1. Dalla *Symbolique du mal* (1960) verso l'ermeneutica

Le ultime pagine della *Symbolique du mal* puntano lo sguardo sull'aspetto metodologico della filosofia che è indotta a ripensarsi a partire dallo scoglio del male e della colpa. Non a caso le conclusioni recano il titolo «il simbolo dà a pensare», un'espressione pregnante con cui Ricoeur annuncia il diverso approccio che alla filosofia si impone partendo dal confronto col male. Ricoeur ne esprime il senso così: sul piano del metodo «la ragione filosofica deve lasciarsi interpellare dalle espressioni meno elaborate, più balbettanti della confessione; bisogna quindi procedere all'indietro, risalendo dalle espressioni "speculative" alle espressioni "spontanee"»¹.

La filosofia non può pretendere di elaborare un pensiero capace di auto fondarsi. Ma se questo è il limite che la ragione incontra nella sfida col male, allora non esiste una «filosofia prima», nel senso che la filosofia, per essere produttiva, feconda, deve accostarsi alla «non-filosofia», a ciò che la trascende. Nota Virgilio Melchiorre che questo significa ricollocare il cogito da una posizione di centralità a una posizione di recettività: «Nella sua riflessività, il pensiero muove da ciò che ha già incontrato e che anzi lo costituisce nella sua legalità fondamentale: per questo pensare è ritrovarsi in un dono che lo precede e lo sollecita. D'altra parte il fondamento del λόγος nella sua proprietà è trascendente e non è che un senso inadeguabile: per questo esso si esprime entro ad altro e dunque simbolicamente o in "cifra" come direbbe Jaspers»². In questa prospettiva il cogito per essere tale riconosce la propria *appartenenza ad altro* come la propria condizione di possibilità: poiché esso è già installato preliminarmente all'interno del proprio fondamento, il cogito attesta l'alterità irriducibile di un riferimento trascendente e quindi è necessario ammettere che

¹ FC/SM, 168 [248].

² V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, introduzione all'edizione italiana di FC, 7-51, qui 35.

esiste sempre un “di più” che la semplice riflessione non consente di portare a livello della ragione³.

Questa appartenenza ad altro, questa recettività fondamentale del pensiero, questo “di più” irriducibile trova espressione nei simboli e nelle espressioni più elementari e più semplici, ai quali la filosofia è chiamata ad accostarsi: «Dietro la speculazione, al di sotto della gnosi e delle costruzioni antignostiche, noi troviamo i *miti*. Si intenderà qui per mito ciò che la storia delle religioni oggi vi riconosce: non una falsa spiegazione attraverso immagini e favole, ma un racconto tradizionale, che riguarda avvenimenti accaduti all’origine dei tempi»⁴.

Il mito non vuole «spiegare» o dimostrare razionalmente, esso si colloca ad un livello più profondo, è espressione spontanea di un legame primordiale tra l’uomo e l’essere, esprime e disvela ciò che con la pura razionalità non è possibile raggiungere e descrivere: «Abbandonando la pretesa di spiegare, il mito rivela però la sua capacità di esplorazione e di comprensione, ciò che chiameremo più oltre la sua funzione simbolica, cioè il suo potere di scoprire, di svelare il legame dell’uomo col suo sacro»⁵.

Questa scelta per una filosofia che attinge alle risorse della «non filosofia», del simbolo e del mito, non significa tuttavia una rinuncia alla razionalità della filosofia. Ciò che Ricoeur vuole è «una filosofia che sia istruita sui simboli e sia al tempo stesso pienamente razionale»⁶. Occorre allora abbandonare la «riflessione pura», l’esercizio della razionalità privata del contatto con il male e con la colpa:

Il divario tra la *riflessione* pura sulla «fallibilità» e la *confessione* dei «peccati» è evidente. La riflessione pura non fa appello al mito o al simbolo; in questo senso essa è un diretto esercizio della razionalità. Ma la comprensione del male per lei è inaccessibile; la riflessione è pura, ma lascia fuori la realtà quotidiana, cioè, per l’uomo, la «schiavitù delle passioni». Invece l’enigma della libertà schiava viene riconosciuto dalla coscienza religiosa, ma solo a prezzo di una rottura metodologica della continuità della riflessione; non solo la confessione dei peccati fa appello a un’esperienza di un’altra qualità, ma ricorre addirittura a un altro linguaggio, che abbiamo mostrato essere totalmente simbolico⁷.

Il pensiero razionale tipico della filosofia non deve abdicare, deve solo attingere a nuove sorgenti, che non può trovare da solo al suo interno, ma trova solo ricollocandosi all’interno dell’essere facendo riscoprire al cogito la sua integralità: «lo sviluppo cui rinvia Ricoeur, lungi dal costituire l’abbandono del λόγος, è la ricerca della sua consistenza ontica e del suo rapporto con l’essere»⁸. Per questo la filosofia deve entrare in comunione con il mito, il pensiero pre-razionale, il solo che ha la capacità di mettere in contatto il pensiero con l’essere,

³ Cfr. V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 26 e 29.

⁴ FC/SM, 168 [249].

⁵ FC/SM, 169 [249].

⁶ FC/SM, 476-477 [622].

⁷ FC/SM, 479 [623].

⁸ V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 28.

con ciò che Ricoeur chiama il «sacro» cioè quell'ambito pre-razionale che ci precede e che non possiamo trovare con la pura speculazione. Avviene qui la «rottura della continuità della riflessione».

Alla luce di questa scelta metodologica Ricoeur individua il motto, col quale intitola un suo saggio del 1959 apparso nella rivista «Esprit» e che figura nelle conclusioni della *Symbolique du mal*. Il motto è mutuato da Kant e dalla sua terza critica: «Il simbolo dà a pensare»⁹.

1. «Il simbolo dà a pensare»

« “Il simbolo dà a pensare” . Questa frase, che mi affascina, dice due cose: il simbolo dà; ma ciò che dà è da pensare, dà di che pensare»¹⁰. Quali sono dunque le due cose che questa frase dice?

La donazione: i simboli come «a priori» del pensiero. Innanzitutto la frase afferma che la filosofia, il pensiero razionale, deve ricorrere alla forza del simbolo, rinunciare alla ricerca di un'autofondazione, di un principio radicale per partire dal pieno del linguaggio. All'origine del pensiero c'è una «donazione»:

Il simbolo dà: una filosofia istruita dai miti sopraggiunge in un momento preciso della riflessione e, al di là della riflessione, risponde a una data situazione della cultura moderna.

Il ricorso all'arcaico, al notturno, all'onirico [...] rappresenta un tentativo di sfuggire, in filosofia, alla difficoltà del principio radicale. Il principio non è ciò che si trova per primo; bisogna raggiungere il punto di partenza, conquistarlo. La comprensione dei simboli può far parte del movimento verso il punto di partenza, perché per raggiungere il principio, bisogna che per prima cosa il pensiero dimori nel pieno del linguaggio. [...] Non esiste una filosofia senza presupposti: una meditazione sui simboli parte da un linguaggio già esistente, nel quale tutto, in qualche modo è già stato detto; la filosofia è pensiero già presupposto¹¹.

La prima cosa che la frase-guida ci dice è che la filosofia deve partire dalla «non-filosofia», dall'«arcaico», dal «notturno, dall'«onirico». Non può prescindere da questi ambiti nascosti e pur sempre presenti come impliciti presupposti. Pertanto non può darsi una filosofia pura che pretenda di autofondarsi e di dimostrare tutto con i suoi soli mezzi partendo da un «principio primo» indubitabile o da una «causa ultima». Le filosofie dell'«inizio primo», come quelle di Descartes, Hegel, l'idealismo trascendentale di Husserl, sono agli occhi di Ricoeur filosofie che hanno finito col sacrificare il «cogito integrale», la concretezza della vita, la tragicità del male. È necessario perciò

⁹ I.KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, p.138 (§49): «per idee estetiche intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa esser loro adeguato, e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili».

¹⁰ FC/SM, 480 [624]. La traduzione italiana è leggermente modificata.

¹¹ FC/SM, 480 [624-625].

«mettere in luce la dimensione del simbolo, in quanto segno originario del sacro», in modo da partecipare alla «rivitalizzazione della filosofia a contatto dei simboli»¹².

Ne deriva che filosofare è sempre filosofare a partire da una *donazione*, da un già dato nel linguaggio, dal «pieno del linguaggio», da una memoria, da un ascolto da assumere e mai rifiutare¹³: «Al contrario delle filosofie del punto di partenza, una meditazione sui simboli parte dal pieno del linguaggio e dal senso sempre già presente; essa parte dal centro del linguaggio esistente, dove tutto è già stato detto in un certo modo: vuole essere il pensiero con tutti i suoi presupposti. Suo primo compito non è cominciare, ma, dal centro della parola, ricordarsi di sé»¹⁴. Punto di partenza della filosofia non è mai se stessa, il pensiero puro, ma l'«essere», che si manifesta, secondo Ricoeur, nei simboli, punti di sedimentazione delle tradizioni storiche, religiose, linguistiche. In essi e attraverso di essi è possibile partire per un movimento di pensiero che riconduca all'Essere, al principio, al «punto di partenza».

I simboli vengono così paragonati alle «idee innate»: essi vengono prima del pensiero, sono per Ricoeur dei nuovi «a priori» del pensiero razionale: «Partire da un simbolismo già esistente vuol dire darsi di che pensare; ma significa al tempo stesso introdurre una contingenza radicale nel discorso. Dapprima *vi sono* dei simboli, io li incontro, li trovo; sono come le idee innate dell'antica filosofia. Perché sono tali? Perché sono? È la contingenza delle civiltà introdotta nel discorso. Inoltre non li conosco tutti, il mio campo d'indagine è orientato, ed essendo orientato è limitato»¹⁵. Per questo occorre «rinunciare alla chimera di una filosofia senza presupposti e partire dal linguaggio *pieno*»¹⁶; «chi vorrebbe sfuggire alla contingenza degli incontri storici e tenersi al di fuori del gioco in nome di una “oggettività” priva di collocazione, al limite conoscerà tutto, ma non comprenderà nulla. A dire il vero, non cercherà neppure, non essendo sospinto dalla preoccupazione di nessuna questione»¹⁷. Questa posizione solleva un problema ben evidenziato da Melchiorre: «Non giungiamo per questa via ad una sorta di storicismo metafisico, ove la riflessione resta non solo inadeguata ai simboli, ma anche prigioniera dei loro limiti culturali? Oppure non giungiamo ad un vicolo cieco, ove la ragione tenta di superare quei limiti cercando una propria universalità, ma distruggendo insieme le proprie

¹² FC/SM, 484 [629].

¹³ Cfr. V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 33-34: «il movimento stesso della riflessione nasce da un passato o da una memoria: è riconoscimento o ascolto che dall'ente si volge al presupposto infinito ed alla sua da sempre fondante razionalità. Il linguaggio è parlato dall'uomo, ma insieme è “parlato agli uomini”, che sono nati nel suo seno, “in mezzo alla luce del logos”. L'ultimo gesto della coscienza non è, dunque, quello di obiettivare, di ridurre, ma quello di accogliere, di partecipare, di ammirare. Nella sua condizione fondamentale ed entro alla figura del mondo, essa vive in una primitiva ricettività del *dono assoluto*».

¹⁴ SDP, 60 [7-8].

¹⁵ FC/SM, 182 [265].

¹⁶ FC/SM, 182 [265].

¹⁷ FC/SM, 186 [270].

sorgenti?»¹⁸. Il problema del rapporto tra universalità filosofica e contingenza storica viene però risolto da Ricoeur affermando che «l'esigenza della ragione corrisponde al confronto e al radicamento nelle "condizioni di possibilità" del pensiero stesso»¹⁹ e la storicità del materiale simbolico non nega l'identità dell'Essere, ma la lascia trasparire; anzi, proprio attraverso la contingenza dei simboli, prende rilievo la relazione ad una identità dell'Essere, che è pur sempre ricorrente nella diversità delle proprie manifestazioni²⁰. Si potrebbe dire che il negativo della contingenza storica presuppone il positivo dell'identità dell'essere, quindi l'universalità del discorso filosofico è recuperata all'interno della (e attraverso la) contingenza del materiale simbolico.

La posizione: a partire dai simboli, filosofare. Spinti dalla preoccupazione delle questioni che nascono dal linguaggio, cioè dalla contingenza concreta della nostra condizione storica, siamo chiamati a «pensare» razionalmente: si tratta di giungere al «problema più radicale del metodo di una filosofia che sia istruita sui simboli e sia al tempo stesso pienamente razionale». Ricoeur parte da un'affermazione di fondo: «Il mythos è già logos, ma resta ancora da riprenderlo nel discorso filosofico»²¹, poiché «tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero»²². Ricoeur si rivela così un pensatore lontano da un'idea di filosofare freddo, puramente razionale, distaccato... Tuttavia su questa base che in modo inevitabile è storicamente coinvolta e linguisticamente situata occorre far lavorare la razionalità filosofica: è questo la seconda cosa che ci dice il motto-guida:

Ma ciò che il simbolo dà è da pensare: partendo dalla donazione, la posizione. Questo aforisma suggerisce che tutto è stato già detto sotto forma di enigma e che, tuttavia, tutto deve sempre essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero. Il punto critico della nostra impresa è questo: articolare il pensiero dato a se stesso nel regno dei simboli col pensiero che invece pone e pensa²³.

Due sottolineature emergono.

In primo luogo dalla «donazione», cioè dal già dato, dall'a priori dei simboli parte la «posizione», cioè il pensiero comincia a porsi e a proporsi, la razionalità trova materia su cui lavorare. Attraverso questo esercizio razionale è così possibile, in seconda battuta, abbozzare, delineare progressivamente e non senza difficoltà, quel «principio» che è l'unità dell'Essere. L'«ontologia» è definita da Ricoeur la «terra promessa di una filosofia che comincia col linguaggio»²⁴. Si tratta allora di ricostruire mediante un lavoro faticoso di

¹⁸ V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 36.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 36-37 (nota 101).

²¹ FC/SM, 181 [264].

²² SDP, 61 [9].

²³ FC/SM, 481 [625-626]. Traduzione leggermente modificata.

²⁴ CI, 27 [37].

lettura dei simboli, di interpretazione, il contatto originario tra uomo ed essere, tra uomo e sacro. Questo ritorno all'origine è un ritorno all'ingenuità, cioè a quello stadio della verità originaria in cui non c'era ancora distinzione tra soggetto e oggetto e l'uomo era radicato senza soluzione di continuità nella verità dell'essere.

In secondo luogo, tuttavia, per quanto accurato possa essere, questo lavoro interpretativo non potrà mai essere privo di residui e non potrà mai riportare il pensiero alla «prima ingenuità», alla relazione immediata e diretta con il «fondamento ultimo»:

Significa questo che potremo tornare alla prima ingenuità? Questo no; qualcosa è stato comunque perduto irrimediabilmente: l'immediatezza della credenza. Ma se non possiamo più vivere i grandi simboli del sacro, secondo la credenza originaria, noi moderni possiamo almeno tendere, nella critica e per suo mezzo, ad una seconda ingenuità. È insomma *interpretando* che possiamo di nuovo *intendere*; è quindi nell'ermeneutica che si scioglie il dono del significato attraverso il simbolo e si svolge l'impresa intelligibile della decodificazione²⁵.

L'ermeneutica, l'interpretazione critica e razionale dei simboli situati nell'ambito del sacro, può condurre la filosofia verso una «seconda ingenuità» in cui è irrimediabilmente persa la certezza immediata del fondamento, ma non è persa l'apertura di un fondamento, poiché c'è ancora la possibilità di «intendere» attraverso la decodificazione dei simboli. Emerge così il circolo tra convinzione (fede nei simboli) e critica razionale.

Si delinea una filosofia non fondativa, ma che si fa ermeneutica, cioè interpretativa a partire dal linguaggio simbolico.

2. Cos'è il «simbolo»?

Ma che cos'è il «simbolo»? Il filosofo francese dedica molte pagine all'inizio della seconda parte della *Symbolique du mal (Finitude e culpabilité)* a definire le caratteristiche del simbolo distinguendolo da altre nozioni affini. Questa analisi è sviluppata all'inizio della *Symbolique du mal* ed è presente anche, più o meno negli stessi termini, nello scritto di poco precedente della rivista «Esprit» dell'estate 1959 dal titolo *Le symbole donne à penser*²⁶.

Simbolo e segno. Innanzitutto il simbolo va distinto dal «segno»:

Ogni segno mira a qualcosa al di là di se stesso e vale per qualche cosa; ma non ogni segno è un simbolo; diremo che il simbolo nasconde nella sua visuale una duplice intenzionalità. Il «contaminato», l'«impuro»: questa espressione significativa presenta una intenzionalità prima, o letterale [...]; ma su questa intenzionalità primaria se ne edifica una seconda, che attraverso lo «sporco» fisico indica una certa situazione dell'uomo nel sacro, che

²⁵ FC/SM, 482 [627].

²⁶ SDP. La parte relativa alla struttura del simbolo è alle pagine 63-67 [15-22].

è precisamente l'essere contaminato, impuro; il senso letterale e manifesto mira al di là di se stesso a qualche cosa che è *come* una macchia²⁷.

Caratteristica di ogni «segno» è di rinviare a qualcosa oltre se stesso. Ogni «simbolo» è in questo senso un «segno» perché rinvia oltre se stesso. Tuttavia il simbolo ha una «intenzionalità doppia» che il puro segno non ha. Un «segno» diviene «simbolo» quando accanto a un'intenzionalità prima, «letterale», pressoché immediata, si sovrappone un'intenzionalità seconda. Nel caso, esemplificato da Ricoeur, del simbolo dell'«impurità», è riscontrabile un'«intenzionalità prima»: lo sporco, la macchia; tuttavia esso esprime anche qualcosa di più dello sporco e della macchia fisica, letterale, per mirare a indicare una situazione ontologica, una «situazione dell'uomo nel sacro». Si crea così entro il simbolo (l'impurità), una catena di richiami: a partire dal simbolo («l'impurità») all'intenzione letterale («la macchia»), all'intenzione secondaria («l'essere contaminato» della condizione dell'uomo). Il simbolo allora è più di un segno: esso non ha solo valore letterale, ma rinvia a una condizione più profonda e inesauribile, ontologica.

Simbolo e «analogia». In secondo luogo il simbolo è diverso dall'«analogia»:

Mentre l'analogia è un ragionamento non conclusivo, che procede tramite la quarta proporzionale: A sta a B come C sta a D, nel simbolo io non posso oggettivare la relazione analogica che lega il senso secondo al senso primario; solo vivendo nel senso primario sono da questo trascinato al di là di se stesso: il senso simbolico è costituito nel senso letterale e per suo mezzo²⁸.

L'analogia esprime già un'intenzionalità doppia. Ma tale intenzionalità doppia è esplicitata in una relazione precisa, quasi matematica, proporzionale, oggettiva. Tale relazione è espressa dalla relazione della quarta proporzionale («A sta a B come C sta a D»). Si tratta di una sorta di similitudine o una metafora in cui metto in parallelo due concetti che hanno qualcosa di analogo²⁹.

Il simbolo è qualcosa invece di più implicito della similitudine o della metafora e non è oggettivabile. A partire dal simbolo il rinvio alla condizione più profonda e originaria del rapporto con l'essere, con l'Atto originario³⁰, non si ottiene per analogia, ma per «trasporto»: lasciandosi coinvolgere nel simbolo si scopre il significato letterale e quindi, vivendolo, si arriva a scoprire il significato secondario. L'orizzonte indicato dalla doppia intenzionalità non può essere colto da una considerazione che resti esterna al simbolo, ma da una «stimolazione interiore» sulla base di una «sollecitazione assimilativa»: «è il

²⁷ FC/SM, 178 [260].

²⁸ FC/SM, 178 [260-261].

²⁹ Se, per esempio, affermo «la burocrazia è lenta come una lumaca» (similitudine) o più brevemente «la burocrazia è una lumaca» (metafora) sono nell'ambito dell'analogia e non del simbolo, poiché tra i due termini, in questo caso la burocrazia e la lumaca («intenzionalità prima» e letterale), vi è un elemento medio che apre una proporzione (la lentezza) e dischiude quasi automaticamente l'«intenzionalità seconda».

³⁰ Cfr. V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 39.

movimento stesso del primo senso che ci fa partecipare al senso latente e ci assimila così al simbolizzato, senza avere la possibilità di dominare intellettualmente la similitudine»³¹.

Nell'analogia i passaggi intermedi, guidano il pensiero in modo più stringente rispetto al puro simbolo che lascia più spazio al pensiero. Nel simbolo il «percorso della proporzionalità» è sostituito dalla «dialettica interna alla stessa identità».

Simbolo e «allegoria». In terzo luogo il simbolo si differenzia dall'«allegoria».

Nell'allegoria il significato primario, cioè il senso letterale, è contingente e il significato secondo, il senso simbolico, è sufficientemente esterno per essere direttamente accessibile. Vi è allora tra i due sensi un rapporto di *traduzione*; una volta fatta la traduzione si può lasciar cadere l'allegoria ormai inutile. [...] Il simbolo precede l'ermeneutica; l'allegoria è già ermeneutica. E questo perché il simbolo dà il suo senso in trasparenza in modo del tutto diverso che per traduzione; si direbbe piuttosto che lo evochi, lo suggerisca nel senso dell'αἰνίττεσθαι greco (da cui viene la parola «enigma»). Lo dà nella trasparenza opaca dell'enigma e non per traduzione. Opporrò quindi il *sensu dato in trasparenza* nel simbolo all'interpretazione mediante *traduzione* dell'allegoria³².

Anche nell'allegoria, come già nell'analogia, è presente un significato primario, letterale, e uno secondario. Tuttavia il significato secondario appare nient'altro che una sorta di «traduzione» del significato primario, per cui l'allegoria è in realtà una «interpretazione allegorizzante»: «simbolo e allegoria

³¹ SDP, 65 [17-18]. Possono aiutare a questo proposito le considerazioni di L.PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995. Qui egli distingue il simbolo dalla metafora «regolata dalle leggi dell'analogia»: «A differenza del simbolo, in cui c'è puntualmente distanza e al tempo stesso identità, nella metafora tra l'immagine e la cosa sussistono al tempo stesso similarità e una lontananza iniziali, ma attraverso i passaggi dettati dalla proporzionalità la distanza viene via via ridotta, sì che lo spazio si fa sempre più esiguo. [...] In realtà la distanza che l'allegoria mantiene tra il significante e il significato è riempita dai passaggi proporzionali richiesti dal trasporto e regolati dalle leggi dell'analogia. [...] Il risultato è che l'intervallo del riferimento metaforico, ingombro com'è dei passaggi della proporzionalità che devono assicurare la riuscita dell'allusione, lascia al "pensare" molto meno spazio dell'infinito divario insito nell'identità stessa del simbolo» (109). La dialettica stretta di distanza e identità «col salto di tutti i passaggi proporzionali» è tale da produrre «una concentrazione così densa che mantiene in perfetta simultaneità e coincidenza l'identità e la differenza, l'unità e l'alterità, l'assimilazione e la dissomiglianza» (110). Dunque il simbolo non è metafora in quanto quest'ultima «è certamente una "abbreviazione", poiché avvicina e congiunge con le norme dell'analogia termini separati e lontanissimi, ma quanto più lo è il simbolismo [...] col salto di tutti i passaggi proporzionali» (110). Accenna ad un confronto tra Ricoeur e Pareyson (ma è più una buona sintesi del pensiero dei due autori) il volume di G.PIAZZA, *Sofferenza e senso. L'ermeneutica del male e del dolore in Ricoeur e Pareyson*, Ed.Camilliane, Torino 2002. Si vedano anche le considerazioni acute di O.AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007, 67-69. Accosta i due autori anche Jérôme Porée nel breve saggio *Mal d'injustice et crise de la symbolisation* in J.POREE - G.VINCENT (edd.), *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Presses Universitaire de Rennes, Rennes 2006, 31.

³² FC/SM, 179 [261-262].

non stanno perciò sul medesimo piano: il simbolo precede l'ermeneutica, l'allegoria è già ermeneutica»³³.

Ricoeur porta come esempio di allegoria l'interpretazione stoica dei miti di Omero ed Esiodo in cui «i miti erano considerati come una filosofia travestita». Interpretare allegoricamente è allora l'operazione tipica di chi «demitizza», spogliando i segni del loro significato primario, che appare così come una pura contingenza superficiale, che va tradotta e spogliata del suo significato letterale per condurre attraverso un'adeguata traduzione al concetto vero e proprio. È chiaro che in questa dinamica l'intenzionalità primaria contenuta nell'allegoria diventa inutile, puro punto di appoggio iniziale che va abbandonato, superato una volta compiuta la demitizzazione, la traduzione in linguaggio concettuale³⁴. Spogliare il simbolo del suo linguaggio simbolico è esattamente ciò che fa l'allegoria³⁵ sulla via di una esplicitazione sempre più oggettivante e sempre meno rispettosa del simbolo, che lo traduce e con ciò lo svilisce³⁶.

Per meglio chiarire la differenza tra il modo di operare nei riguardi del simbolo e il modo di operare proprio dell'allegoria, Ricoeur distingue tra «demitizzazione» e «demitologizzazione»: l'allegoria «demitizza», mentre il simbolo deve essere solo «demitologizzato». Quindi «è legittimo parlare di "demitologizzazione" se si distingue correttamente "demitologizzare" da "demitizzare"»³⁷.

«Demitologizzare» è un'operazione legittima in quanto fa parte della critica che «spinge sempre più lontano la distinzione tra lo storico (secondo le regole del metodo critico) e lo pseudostorico; la critica non cessa di esorcizzare il *logos* del *mythos*». La razionalità moderna ha portato ad una giusta demitologizzazione che «è una acquisizione irreversibile della veracità,

³³ SDP, 66 [19]

³⁴ La riflessione di Pareyson aiuta ad illuminare la differenza tra simbolo ed analogia avanzata da Ricoeur laddove fa riferimento al tema della «demitizzazione»: riflettere filosoficamente sul simbolo (che Pareyson non distingue dalla categoria del mito) non significa affatto demitizzarlo, spogliarlo del suo involucro mitico: «non si tratterà certo di demitizzazione [...] il mito non ha bisogno di demitizzazione alcuna, essendo rivelativo di per se stesso. Interpretare il mito non significa purificarlo dal linguaggio simbolico ch'è giusto quello che lo rende eloquente, ma approfondirne e dipanarne l'infinita significazione, ch'è compito arduo e strenua impresa. La filosofia deve rispettare il mito: lasciare che il mito dica ciò che solo col mito si può dire» (L.PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., 144); «Non si vede con che tipo di linguaggio la demitizzazione potrebbe sostituire questo linguaggio immaginoso, ch'è eloquente proprio in quanto mitico e simbolico. L'espressione che intenda spogliarsi il più possibile di questo carattere poetico e antropomorfo [...] rischia proprio d'essere la meno rivelativa» (103).

³⁵ In Pareyson l'allegoria è lo sviluppo estremo della metafora: «La metafora tende perciò a scontrarsi con un'alternativa: o trapassare nel simbolo o scadere nell'allegoria» (111). Si delinea in Pareyson, assumendo come riferimento una progressiva esplicitazione oggettivante del significato originario, una successione [simbolo - metafora - allegoria] che è molto vicino alla dinamica ricoeuriana [simbolo - analogia - allegoria].

³⁶ Demitizzare è anche in Pareyson «tradurre»: «La riflessione filosofica nel e sul mito deve astenersi da una demitizzazione che intenda *sostituire* il logo al mito o *tradurne* il contenuto in forma filosofica» tradendone con ciò l'autentico carattere rivelativo (Cfr. 161).

³⁷ SDP, 72 [32] e in termini molto simili anche FC/SM 484 [629].

dell'onestà intellettuale e, a questo titolo, dell'oggettività», ma, proprio in quanto demitologizza, il pensiero moderno è un'acquisizione preziosa, perché «accelerando il movimento di “demitologizzazione” l'ermeneutica pone in evidenza la dimensione del simbolo, in quanto segno originario del sacro»³⁸. Demitologizzando si prende coscienza «del rivestimento mitico» per ottenere «una perforazione sotto il senso letterale stesso, una *di-struzione*, cioè una decostruzione della lettera stessa»³⁹; in tal modo il mito viene riconosciuto come mito, ma non perché vi si rinunci, bensì «allo scopo di liberarne il fondo simbolico»: «ciò che è distrutto non è tanto il mito, quanto la razionalizzazione in seconda istanza che lo tiene prigioniero, lo pseudologo del mito»⁴⁰; demitologizzare è la premessa per manifestare la «potenza rivelatrice che il mito dissimula sotto la maschera»⁴¹.

«Demitizzare» è invece tradurre il mito, annullandolo in quanto mito e traducendolo integralmente in termini razionali; è «riconoscere il mito come mito, ma per rinunciarvi»⁴², è, in altri termini, una «demistificazione». È esattamente quanto pretende di fare l'allegoria.

Simbolo e «carattere». In quarto luogo, il simbolo è cosa ben diversa rispetto al puro «carattere», il segno puramente convenzionale della logica formale e della matematica:

È chiaro che il simbolo di cui ci occupiamo qui è tutto l'opposto del carattere: non soltanto appartiene ad un pensiero legato ai suoi contenuti, dunque non formalizzato, ma il legame intimo della sua intenzione primaria alla sua intenzione seconda e l'impossibilità di darsi il senso simbolico in altro modo se non attraverso l'operazione stessa dell'analogia fanno del linguaggio simbolico un linguaggio essenzialmente *legato*, legato al suo contenuto e attraverso il suo contenuto primario, al suo contenuto secondo; in questo senso è l'inverso assoluto di un formalismo assoluto⁴³.

Non si tratta qui solo di rilevare una differenza, ma di affermare un'opposizione: «Nella stessa epoca in cui il nostro linguaggio si fa più preciso, più univoco – in una parola: più tecnico, più adatto a quelle formalizzazioni integrali che si chiamano precisamente logica simbolica [...] –, in questa stessa epoca vogliamo ricaricare il nostro linguaggio»⁴⁴.

Il «simbolo» come è inteso da Ricoeur non è affatto pura forma vuota, ma forma ricca di contenuto, piena. Forma intimamente legata al proprio contenuto, non sezionabile, non autonoma da esso. Il segno del formalismo puro è allora l'esatto opposto del simbolo: mentre la x di un'equazione algebrica è un segno perfettamente sostituibile con un altro (per esempio una y o una

³⁸ SDP, 72 [32].

³⁹ CI, 381 [401].

⁴⁰ CI, 330 [349].

⁴¹ CI, 330 [349-350].

⁴² CI, 330 [349].

⁴³ FC/SM, 180 [262-263].

⁴⁴ SDP, 61 [8-9].

z...), l'uso di un determinato simbolo non è mai sostituibile, se non a prezzo di irrecuperabili perdite di pregnanza semantica o di contaminazioni. Dire che la «macchia» è simbolo del male non è mai perfettamente sostituibile con il simbolo del «peccato» o della «colpa».

Simbolo e mito. Infine, Ricoeur avanza un'ultima distinzione: quella tra simbolo e mito. Si tratta qui di mettere in evidenza non una opposizione, ma una differenza di grado, in una continuità di fondo: «Il simbolo è più radicale del mito. Considererò il mito una specie di simbolo sviluppato in forma di racconto e articolato in un tempo e in uno spazio non coordinabili a quelli della storia e della geografia secondo il metodo critico»⁴⁵. Il mito è un «simbolo secondario» e non primario, è un «simbolo sviluppato» che assume i contorni di una narrazione, una collocazione nello spazio e nel tempo.

Il simbolo è caratterizzato dunque da una doppia intenzionalità particolare che vive nell'inscindibilità dei due significati e soprattutto esso «ha il suo secondo significato nella Trascendenza e dunque nell'Inadeguabile in sé, nell'Essere che si manifesta solo in trans-parenza»⁴⁶. Questa trans-parenza apre il simbolo storicamente contingente all'esigenza di universalità del λόγος: «se è l'Universale che si annunzia nel simbolo, la diversità stessa dei simboli impone il confronto d'una comune "struttura semantica", la ricerca d'una totalità significativa che ovunque e diversamente ritorna. Il diverso apparire dell'identico, la riconoscenza dello stesso λόγος e dello stesso fondamento aprono, così, il discorso filosofico, anche se la filosofia nella sua riducente semplificazione non esaurisce la diversità che le si manifesta e sempre daccapo deve porsi in ascolto del simbolo»⁴⁷.

3. Il «circolo ermeneutico»: «credere per comprendere»

Dopo aver chiarito il significato del «simbolo» in Ricoeur si tratta ora di vedere come affrontare con gli strumenti della razionalità la donazione presente nel simbolo. Dalla «donazione» del simbolo come procede la «posizione»? Ricoeur delinea la sua versione di «circolo ermeneutico»:

Quel che abbiamo chiamato dianzi un nodo – il nodo nel quale il simbolo dà e il critico interpreta – viene mostrato dall'ermeneutica come un circolo. Possiamo enunciarlo

⁴⁵ FC/SM, 181 [264].

⁴⁶ V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 39.

⁴⁷ *Ibidem.* Melchiorre accentua molto il riferimento ricoeuriano al Fondamento e alla Trascendenza in termini sostanzialistici. Si vedrà più avanti, nel corso della presente ricerca, come nel suo sviluppo il pensiero di Ricoeur definirà meglio questo riferimento all'alterità originaria nei termini non sostanzialistici di un «atto originario», «affermazione originaria», definito con l'aggettivo «Fondamentale» piuttosto che col sostantivo «Fondamento». Ai tempi in cui risale l'articolo di Melchiorre, tuttavia, probabilmente lo stesso pensiero di Ricoeur lasciava aperto lo spazio anche per una lettura sostanzialistica.

rudemente: «Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere». Questo non è un circolo vizioso, e ancora meno un circolo mortale; esso è anzi vivente e stimolante. Bisogna credere per comprendere: l'interprete non si acosterà mai infatti a ciò che dice il suo testo se non vive nell'*aura* del significato interrogato⁴⁸.

Per comprendere pienamente bisogna prima vivere all'interno di un significato, bisogna essere coinvolti storicamente, nutrire un interesse personale, in una parola: «credere», vivere un'appartenenza, esprimere un atto di fiducia. È impossibile comprendere senza partire da un punto di riferimento, senza muovere da interessi che orientino il domandare. Occorre vivere nei simboli per poterli problematizzare. Bisogna credere per comprendere. Solo a partire dalla «convinzione» è possibile avanzare la «critica», per cui vi è una essenziale «congiunzione della credenza e della critica»⁴⁹.

Il «credere» iniziale dà il via ad un'operazione critica che attraversa, ma è insieme attraversata dalla comprensione che diviene in tal modo una credenza più matura, non più immediata, ma mediata, corroborata e sottoposta al vaglio della ragione. La critica quindi è il rovescio, il reciproco di una comprensione previa, che, accogliendo in sé la critica e impedendole di essere soltanto negativa, perviene ad essere comprensione maturata dalla critica: il negativo (critica) presuppone sempre un positivo. Credere - comprendere - credere: è questo il «circolo vivente e stimolante» e non vizioso, poiché il credere finale è un credere più maturo di quello iniziale.

Ricoeur ha utilizzato questo metodo nel corso della *Symbolique du mal*, quando ha scelto di situarsi nel «duplice privilegio di Atene e Gerusalemme»⁵⁰:

Il mio campo d'indagine è orientato, ed essendo orientato è limitato. Da che cosa è orientato? Non soltanto dalla mia propria situazione nell'universo dei simboli, ma, paradossalmente, dall'origine storica, geografica, culturale del problema filosofico stesso.

La nostra filosofia è greca per nascita. La sua intenzione e la sua pretesa di universalità sono localizzate; il filosofo non parla dal nulla, ma dal fondo della sua memoria greca, dalla quale sorge la domanda: τί τὸ ὄν; che cos'è l'essere? [...]

Non che alcuna cultura sia esclusa per principio; ma in questa area orientata dalla questione d'origine greca vi sono rapporti di «prossimità» e di «distanza» [...]. Donde il privilegio di «prossimità» della cultura greca e di quella giudaica [...] *l'incontro* della fonte giudaica con l'origine greca è l'intersezione fondamentale e fondatrice della nostra cultura; la fonte giudaica è il primo «altro» della filosofia, il suo «altro» più «prossimo»; il fatto astrattamente contingente di questo incontro è il destino stesso della nostra esistenza occidentale. Giacché esistiamo a partire da lui, questo incontro è divenuto necessario, nel senso che è il presupposto della nostra irrecusabile realtà⁵¹.

A partire da un campo d'indagine orientato e preciso e solo a partire da esso è possibile filosofare. Da questa credenza iniziale si deve partire per incontrare gli «altri» simboli, per instaurare relazioni di parentela o differenza. Proprio per questo, Ricoeur sceglie di confrontarsi con i simboli del male presenti nella

⁴⁸ FC/SM, 482-483 [627].

⁴⁹ SDP, 72 [31] e anche FC/SM 483 [629].

⁵⁰ FC/SM, 183 [266].

⁵¹ FC/SM, 182-183 [265-266].

civiltà greca-giudaico-cristiana, lasciando da parte altre civiltà che, non meno importanti e anche più antiche, però non si sono ancora incontrate fino a contaminarsi profondamente con la civiltà occidentale⁵².

Ma, si è visto, dopo questa selezione iniziale dei simboli, già essa rivelatrice di un orientamento di partenza, Ricoeur passa dall'illustrazione dei miti alla loro messa in relazione reciproca (dalla statica alla dinamica). Per poter fare questo egli cerca di interpretare i quattro miti dell'origine del male alla luce di un mito preponderante: il mito adamitico. È qui che ancora una volta il «credere» manifesta il suo primato sul «comprendere».

Il circolo ermeneutico è stato assunto nel momento in cui ho dichiarato che avrei letto l'insieme mitico in una prospettiva determinata, che avrei visto lo spazio mitico come uno spazio orientato, che il mio angolo di prospettiva sarebbe stato la preminenza della confessione giudaica dei peccati, del suo simbolismo e della sua mitica. Avendo così adottato in partenza un mito, è stato possibile appropriarsi tutti gli altri, almeno fino ad un certo punto⁵³.

Per comprendere non basta l'illustrazione «statica» dei simboli mitici, «non ci si può [...] limitare a questa intelligenza *del* simbolo nel simbolo»⁵⁴, occorre istituire delle relazioni, cioè dei rapporti di vicinanza o lontananza.

4. I momenti della comprensione

Ricoeur articola con maggiore precisione i momenti della comprensione che scaturiscono dal «circolo ermeneutico» del credere e del comprendere: a partire dal «credere» come si sviluppa il «comprendere»?

Si è visto come il simbolo non sia un «arresto del pensiero»⁵⁵, ma il punto di partenza del lavoro della razionalità che è all'opera nell'interpretazione:

Una interpretazione creativa, una interpretazione che rispetti l'enigma originale dei simboli, si lasci ammaestrare da esso, ma che, a partire da qui, promuova il senso, formi il senso nella piena responsabilità di un pensiero autonomo. In gioco è il problema di sapere come un pensiero possa essere, insieme, *legato* e *libero* - come si implichino l'immediatezza del simbolo e la mediazione del pensiero⁵⁶.

⁵² Cfr. FC/SM, 185 [268]: «Vi sono però culture che sono state ravvicinate soltanto nella stima del dotto, ma che non si sono ancora incontrate al punto di trasformare radicalmente la nostra tradizione: è il caso delle civiltà dell'Estremo Oriente. Ciò spiega come una fenomenologia orientata dalla questione filosofica di origine greca non possa lasciare il posto dovuto alle grandi esperienze dell'India e della Cina. Esplode qui, oltre alla contingenza della nostra tradizione, il suo limite. Vi è un momento in cui il principio di orientamento diviene principio di limitazione».

⁵³ FC/SM, 486 [631].

⁵⁴ FC/SM, 485 [630].

⁵⁵ SDP, 68 [23].

⁵⁶ SDP, 68 [24].

Come tenere insieme immediatezza simbolica e mediazione razionale? La risposta è affidata da Ricoeur all'ermeneutica: «Vedo la chiave, o quanto meno il nodo della difficoltà, nella relazione tra simbolo ed ermeneutica. Non v'è simbolo che non susciti una comprensione attraverso una interpretazione»⁵⁷.

A partire dal 1959, nel saggio *Le symbole donne à penser* apparso su «Esprit», egli individua alcune tappe nel cammino che il pensiero razionale percorre a partire dal simbolo⁵⁸.

La tappa fenomenologica. La prima tappa è la tappa fenomenologica, descrittiva: «La prima tappa è quella che si può chiamare la comprensione del simbolo attraverso il simbolo, attraverso la totalità dei simboli»⁵⁹. Si tratta dunque di collocare il simbolo all'interno di un insieme più vasto che permetta un'analisi più approfondita del simbolo stesso. Tale tappa si articola in tre prospettive che si completano, ma che vanno sempre percorse insieme, all'interno di una totalità quale è la comprensione.

«Una prima figura della comprensione consisterà nel dispiegare le molteplici valenze di uno stesso simbolo»⁶⁰. Si comincia dunque dal simbolo preso nella sua singolarità e analizzato in tutte le sue componenti e in tutte le sue sfaccettature e valenze inesauribili, senza ricorrere ad altri simboli.

«Di qui una seconda figura della comprensione: consisterà nel comprendere un simbolo attraverso un altro simbolo»⁶¹. Dal simbolo preso nella sua singolarità si passa allora al simbolo messo in relazione con altri simboli, dalla statica occorre allora passare alla dinamica, come Ricoeur ha fatto per i miti del male nella *Symbolique du mal*. Attraverso la relazioni con altri simboli più o meno affini si approfondisce la comprensione.

«Una terza figura della comprensione: si comprenderà un simbolo attraverso un rito e un mito, ovvero attraverso le altre manifestazioni del sacro»⁶². Dal simbolo, collocato e messo in relazione con altri simboli affini, la comprensione allora si allarga ancora passando ai miti e ai riti, simboli secondari, più sviluppati, che tengono insieme più simboli primari.

⁵⁷ SDP, 68 [24].

⁵⁸ Ricoeur riprende questo discorso più o meno negli stessi termini un paio d'anni dopo, nel 1961 in *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in *Il problema della demitizzazione* (Atti del Congresso internazionale, Roma, gennaio 1961), «Archivio di Filosofia» diretto da E.Castelli, n.31, 1961, 51-73. L'intervento è stato poi inserito da Ricoeur all'interno di CI, 283-310 [303-330]. Le pagine che riprendono quelle qui esposte sono 292-296 [312-315]. Nel testo useremo anche riferimenti a questo scritto. Si tratta in sostanza di «infrangere il recinto incantato della coscienza di sé, della soggettività» che vorrebbe avere tutto sotto di sé e poter spiegare tutto, per «reintegrare l'uomo in una totalità» che lo decentra ma che gli consente quella «seconda rivoluzione copernicana» che sola può affrontare le aporie come quella del male.

⁵⁹ SDP, 68 [24-25].

⁶⁰ SDP, 69 [25].

⁶¹ SDP, 69 [25].

⁶² SDP, 69 [26].

L'allargamento dell'orizzonte della comprensione di tipo fenomenologico arriva ad una quarta prospettiva: «Si mostrerà inoltre [...] come lo stesso simbolo unifichi più livelli d'esperienza o di rappresentazioni»⁶³. È questa prospettiva ampia l'ultima tappa del momento fenomenologico-descrittivo della comprensione, una tappa che mira a far apparire un sistema simbolico che supera la dispersione dei simboli singoli in un mondo coerente e articolato al suo interno. Questa descrizione rimanda però a una comprensione ancora distaccata e fredda, quella dello «spettatore lontano e disinteressato»⁶⁴.

L'ermeneutica propriamente detta. Lo sguardo sui simboli di un tale spettatore è un «esilio» dalla loro verità e tale esilio testimonia la tappa fenomenologica che non consente di appropriarsi dei simboli poiché si limita a descriverli:

Se il fenomenologo giunge a definire verità la coerenza propria, la sistematicità del mondo dei simboli, questa è una verità senza credenza, una verità a distanza, una verità ridotta, da cui è stata espulsa la domanda: *è questo che io credo?* [...] Una domanda che non può essere posta finché si resta a livello del comparativismo, finché si corre da un simbolo all'altro, senza essere se stessi in nessun luogo. Questa è solo una tappa, quella di una intelligenza orizzontale, panoramica, curiosa ma non interessata. Si deve ora entrare in un rapporto appassionato, e nello stesso tempo critico, con i simboli: ciò è possibile solo, superando il punto di vista comparativistico, se m'impegno esegeticamente nella vita di *un* simbolo, di *un* mito⁶⁵.

All'ermeneutica si giunge superando la fase in cui ci si limita a descrivere e confrontare tra loro i simboli; non basta una «verità a distanza», occorre un «rapporto appassionato» con un simbolo per poterne conseguire una vera comprensione.

Accediamo così al secondo livello dell'intelligenza dei simboli: al di là dell'intelligenza orizzontale, nello stile della fenomenologia dei comparativisti, s'apre il campo dell'ermeneutica propriamente detta, dell'interpretazione applicata di volta in volta ad un testo singolo. Nell'ermeneutica moderna, infatti, si intrecciano la donazione del senso attraverso il simbolo e l'iniziativa intelligente della decifrazione⁶⁶.

È questo il livello della comprensione in cui si ha l'«ermeneutica propriamente detta», che si snoda in un «circolo» tra una «donazione di senso» offerta dal simbolo e una interpretazione del senso messa in atto dal pensiero. Il motto «si deve comprendere per credere, ma si deve credere per comprendere» disegna un circolo «ben vivente e stimolante»: «si deve credere per comprendere: mai, in effetti, l'interprete si accontenterà a ciò che dice il suo testo se egli non vive nell'*aura* del testo interrogato»⁶⁷. Come Bultmann, Ricoeur afferma che ogni comprensione è sempre orientata da presupposti ineludibili, da cui

⁶³ SDP, 69 [26].

⁶⁴ SDP, 70 [28].

⁶⁵ SDP, 70 [27].

⁶⁶ SDP, 71 [29].

⁶⁷ SDP, 71 [30].

parte l'interrogazione del testo, che sarebbe impossibile se mancasse di una sua prospettiva.

Il momento ermeneutico che caratterizza la traversata dei simboli si sforza di accedere ad una «seconda ingenuità» superando l'«oblio del Sacro» che caratterizza l'età contemporanea. Recuperare il Sacro non vuol dire però ritornare alla «primitiva ingenuità»: «In ogni modo qualcosa è perduto, irrimediabilmente perduto: l'immediatezza della credenza. Ma se non possiamo più vivere secondo la credenza originaria [...] possiamo noi moderni, nella e attraverso la critica, tendere verso una seconda ingenuità»⁶⁸. L'ermeneutica non può non assumere il momento critico che caratterizza la filosofia. La sua nascita nella domanda o nel dubbio presuppone che l'essere non sia né assenza né presenza totali. La critica è il segno di un'appartenenza che va conquistata riconoscendola come l'inizio metodico di un sapere che sa di avere il suo fondamento fuori di sé⁶⁹: «Solamente interpretando possiamo credere. È la modalità "moderna" della credenza nei simboli»⁷⁰. L'unico modo per poter comunicare ancora oggi con «il sacro» è accettare il circolo di credere e comprendere, poiché come non è più possibile una mera credenza, altrettanto lo è un puro comprendere senza presupposti: «Io credo che l'essere possa ancora parlarmi, non più certamente nella forma precritica della credenza immediata, ma come seconda immediatezza cui tende l'ermeneutica»⁷¹.

Dietro ai simboli sta «il sacro», l'«essere» che parla e interpella l'uomo. Questa dimensione ontologica e sacra non è più attingibile immediatamente, ma solo con la mediazione dell'interpretazione.

Il pensiero a partire dal simbolo. Ricoeur illustra quindi il compimento della comprensione nel «pensiero a partire dal simbolo»: «Vorrei ora tracciare la terza tappa della intelligenza dei simboli: sarà la tappa propriamente filosofica, quella di un pensiero a partire dal simbolo»⁷².

Cosa significa questa espressione? Assunti i simboli in modo appassionato e emotivamente coinvolto come punto di partenza pieno della comprensione, si tratta ora di entrare in profondità per coglierne il significato ontologico, mantenendo un approccio critico e sviluppando un'«interpretazione creativa» del simbolo stesso. Non si tratta più solo di enucleare gli elementi essenziali del simbolo (fenomenologia), né solo di partecipare al suo senso (ermeneutica), ma di trarre spunto da esso per sviluppare un senso più ampio. Ricoeur cerca di caratterizzare questa creazione di senso che parte dal simbolo, mettendola al riparo da due insidie. *D'un lato*, non la intende confondere con un'interpretazione allegorizzante dei simboli: «Così operarono – egli scrive – gli stoici con le favole di Omero e di Esiodo. Per essi il senso filosofico esce

⁶⁸ SDP, 71 [28].

⁶⁹ Cfr. V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, cit., 31.

⁷⁰ SDP, 72 [31].

⁷¹ SDP, 72 [31].

⁷² SDP, 73 [32].

vittorioso dal suo involucro immaginativo. [...] La favola non era considerata altro che un abito, che una volta caduto diventa inutile»⁷³, poiché «il senso vero, quello filosofico» precede la favola, «che non è altro che un travestimento successivo»⁷⁴. *D'altro lato*, la vuole porre al riparo dal «pericolo di ripetere il simbolo in un mimo della razionalità», che è la «tentazione della “mitologia dogmatica”» propria della gnosi⁷⁵: in questo caso i simboli non vengono tradotti in senso filosofico, come per l'allegoria, ma vengono presi in quanto tali, dogmaticamente, ed elevati a sapere razionale (meglio in uno «pseudosapere»).

Positivamente, la promozione di senso si configura come una «interpretazione creativa»⁷⁶, che si tiene lontano da gnosi e allegoria pur riprendendone alcuni aspetti. L'interpretazione creativa rispetta l'enigma originale dei simboli e si lascia istruire da esso (come in parte fa la gnosi), ma insieme, poiché muove dalla loro opacità enigmatica, promuove e forma il senso «nella piena responsabilità di un pensiero autonomo»⁷⁷ (come quello dell'interpretazione allegorizzante). In questa prospettiva «il simbolismo è veramente rivelatore: è il *logos* stesso di un sentimento che, senza esso, resterebbe vago, non esplicitato, incomunicabile. Siamo di fronte ad un linguaggio insostituibile. Il simbolo veramente apre e scopre un campo d'esperienza»⁷⁸. La ricchezza del simbolo diviene occasione per il filosofo di aprire uno *squarcio sull'incomunicabile*, sul sacro, sull'essere, sull'atto originario nel quale siamo coinvolti: «Ecco quindi il filosofo in preda ai simboli [...] Cosa può fare a partire da qui? Una cosa essenziale di cui è responsabile nella autonomia del suo pensiero: servirsi del simbolo come di un rivelatore della realtà»⁷⁹. Il nesso tra l'uomo e il sacro, che non si può mai afferrare in pienezza, poiché non si dà mai in modo immediato, trova così modo di essere un po' illuminato grazie ai simboli⁸⁰.

Sulla base di questa interpretazione creativa, l'uomo viene decentrato poiché resta sempre nel simbolo un margine impenetrabile di ulteriorità. Per questo Ricoeur si oppone nettamente al linguaggio concettuale di una metafisica oggettivante. Il pensiero simbolico è altra cosa rispetto ad una «apologetica» che pretenderebbe, guidata dalla ragione, di scoprire ciò che è ineffabile: «Una filosofia nutrita dal simbolo sarebbe quindi il contrario di una apologetica che pretendesse di condurre la riflessione verso la scoperta di un ignoto; per contro, essa installa l'uomo a titolo preliminare all'interno del suo fondamento: a partire da qui incarica la riflessione di scoprire la razionalità del

⁷³ CI, 295 [314].

⁷⁴ CI, 295 [314].

⁷⁵ CI, 295 [315].

⁷⁶ SDP, 73 [33].

⁷⁷ CI, 296 [315].

⁷⁸ SDP, 74 [34].

⁷⁹ SDP, 74 [35].

⁸⁰ Cfr. SDP, 75-76 [37-38]: «Ogni simbolo, in effetti, è alla fine una ierofania, una manifestazione del nesso tra l'uomo e il Sacro».

suo fondamento»⁸¹. L'uomo *ricollocato nel suo radicamento fondamentale* (l'essere, il Sacro inafferrabile) dà origine a un «pensiero a partire dal simbolo» e non più centrato sull'io. Nell'inesauribilità dell'*interpretazione creativa* si tratta di «infrangere il recinto incantato della coscienza di sé, della soggettività»⁸², che vorrebbe avere tutto sotto di sé e spiegare tutto senza lasciare spazio al dubbio. Nella «seconda rivoluzione copernicana» del pensiero, il simbolo serve a rompere lo «stadio narcisistico della coscienza di sé, a spezzare il *cogito* nella sua autoposizione»⁸³ per *reinstaurare l'uomo in una totalità*.

Ricoeur conclude il suo saggio del '59 con parole prese a prestito da Eraclito: «Il signore, cui appartiene quell'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna»⁸⁴. Il simbolo ha questa caratteristica: non dice tutto, non nasconde tutto, accenna e per questo apre lo spazio alla creatività dell'interpretazione, istruita dalla fenomenologia e dall'appropriazione del simbolo.

Questa «rivoluzione copernicana» attuata da un pensiero che parte dal simbolo non annulla la razionalità dell'uomo, ma la trasforma convertendo una ragione con pretese fondative in una ragione ermeneutica.

5. Dall'«io penso» all'«io sono»

Concludendo queste riflessioni sull'apetto metodologico della filosofia di Ricoeur nello snodo tra gli anni '50-'60, possiamo dire che il suo pensiero rivela il proprio carattere ermeneutico, interpretativo, circolare: il pensare ricoeuriano

⁸¹ SDP, 76 [38-39]. Pensare a partire dal simbolo è allora un po', come esprime bene Pareyson, filosofare superando l'alternativa di esplicitazione totale e silenzio: «Il linguaggio concettuale che mira all'esplicitazione completa, è invece di per sé una violazione dell'ineffabilità del trascendente: la sua parola è l'interruzione del silenzio, la dissipazione del mistero. Rispetto all'inoggettivabile, esso non conosce altra alternativa a se stesso che la cessazione del discorso, vale a dire il misticismo: l'inevitabilità senza scampo del silenzio, l'abbandono totale al mistero. Ma il simbolismo evita questi due esiti e ne supera l'alternativa: esso si sottrae all'esplicitazione completa senza perciò trascorrere alla celebrazione del silenzio. Simbolismo non è misticismo: il silenzio esso lo preserva nell'atto stesso che proferisce la parola, perché la sua parola non è né esplicita né muta, ma aperta, radiante, suggestiva; l'ineffabilità del trascendente esso la conserva nell'atto in cui paradossalmente la trasforma in infiniteffabilità. Il simbolismo sa molto bene che dire Dio è possibile solo lasciandolo non detto, e in questo senso esso è un continuo e infinito commento all'impenetrabilità divina», L.PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., 112. Le parole del filosofo torinese esprimono ancora una volta bene, a nostro avviso, la posizione di Ricoeur. Il nesso originario dell'uomo con la dimensione del sacro (Pareyson usa l'espressione «Dio» che Ricoeur non usa), dell'essere, della verità, rimane in una luce inaccessibile per cui è impossibile pensare ad una esplicitazione completa e esaustiva in termini concettuali. Tuttavia in quanto filosofi non siamo condannati al silenzio mistico di fonte ad un mistero. C'è la via del simbolo che trasforma l'ineffabilità del trascendente in «infiniteffabilità», con un dire che, poiché inesauribile, lascia sempre spazio adeguato al non detto.

⁸² SDP, 76 [38]. Cf. anche FC/SM, 487 [633].

⁸³ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2001, 315.

⁸⁴ SDP, 76 [39]. Il riferimento è a Diels-Kranz, 22B 93.

non elimina i presupposti, ma li assume criticamente, così che, nutrendosi del linguaggio, esponendosi a una iniziale donazione, accettando il proprio radicamento in un contesto dato, si sviluppa in un atteggiamento attivo e critico. Nell'affrontare il problema del male Ricoeur adottava uno schema di pensiero simile, poiché anche in tal caso si trattava di non sfuggire a una situazione iniziale data e ineludibile (il male, la contingenza storica) alla ricerca di un'origine pura, ma di assumere la situazione, affrontandola con slancio attivo. La situazione iniziale di passività si evolveva così in un «consenso attivo» e critico.

Al primato del pensiero puro, della coscienza pensante, roccaforte inespugnabile da parte di qualsiasi dubbio, che aveva portato Descartes ad affermare il primato del pensiero sull'essere («Cogito ergo sum»), facendo dipendere la realtà dalla coscienza, subentra la subordinazione del pensiero all'essere che si manifesta nei simboli.

Il legame originario tra l'uomo e il sacro. Ogni simbolo è «ierofania», manifestazione del legame originario tra l'uomo e l'essere. Esso dunque non è rivelatore della «coscienza», non è un semplice invito alla coscienza a riflettere su se stessa in un ripiegamento solipsistico, ma ha una «funzione ontologica», poiché rivela l'essere che la precede e la fonda, è un appello che la raggiunge e che la invita a situarsi nell'essere, quale suo fondamento precedente e anteriore: «Il compito di una filosofia istruita dai simboli è quello di trasformare qualitativamente la coscienza riflessiva [...] fingiamo di credere che il “conosci te stesso” sia puramente riflessivo, mentre è anzitutto un appello attraverso il quale ciascuno è invitato a situarsi meglio nell'essere, in termini greci, a “essere saggio” »⁸⁵.

La saggezza è il sapere di appartenere ad una totalità che va recuperato quale vero senso del cogito.

La «seconda rivoluzione copernicana». Ci troviamo così di fronte ad un primo abbozzo di quella che Ricoeur chiama una seconda rivoluzione copernicana del pensiero: non più «cogito ergo sum» come diceva Descartes, non più l'ipotesi avanzata da Kant «che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza»⁸⁶, bensì la convinzione che il pensiero deve radicarsi nell'essere.

Il compito del filosofo guidato dal simbolo sarà allora quello di spezzare il recinto incantato della coscienza di sé, infrangendo il privilegio della riflessione. Il “simbolo dà a pensare” che il *Cogito* è all'interno dell'essere e non l'inverso; la seconda ingenuità sarà quindi una seconda rivoluzione copernicana: l'essere che si pone nel *Cogito* deve ancora scoprire che l'atto stesso col quale si strappa alla totalità continua a partecipare all'essere che l'interpella in ogni simbolo⁸⁷.

⁸⁵ FC/SM, 487 [632-633].

⁸⁶ I.KANT, *Critica della ragion pura*, tr.it. di G.Colli, Adelphi, Milano 1976, 23.

⁸⁷ FC/SM, 487 [633].

Che l'uomo abbia il suo radicamento nell'essere non è intuizione diretta o immediata e solo la mediazione del «simbolo» può «spezzare il recinto incantato della coscienza di sé», aprirla all'alterità. La mediazione del simbolo rompe il monologo di un pensiero che specula e riflette senza sapersi radicato in quell'essere del quale pure partecipa, ma di cui è solo una parte «strappata». Il «cogito», che nasce da un distacco dall'essere, si ritrova situato nell'essere e in questo ritorno Ricoeur individua una «seconda rivoluzione copernicana» che risponde a quella instaurata da Kant nella sua prima *Critica*. L'essere continua ad interpellare il cogito in ogni simbolo che incontra e che è portatore di questa antica e originaria comunione.

Scommettere sui simboli. Ricoeur chiama il suo procedere ermeneutico una «scommessa»: bisogna scommettere sui simboli, accettare di partire dai presupposti espressi nel linguaggio:

Questa è la *scommessa*. Può irritarsi per questo modo di pensare solo chi ritenga che la filosofia, per cominciare da sé, debba essere una filosofia senza presupposti. Una filosofia che parta dal pieno del linguaggio è una filosofia con un presupposto. La sua onestà sta nel fatto di esplicitare i suoi presupposti, di enunciarli come credenza, di elaborare la credenza come scommessa e di tentare di recuperare la sua scommessa nella comprensione⁸⁸.

Ammettere i presupposti del pensiero è un atto di onestà: l'onestà intellettuale di chi riconosce che il pensiero è originariamente «situato», condizionato storicamente e culturalmente. L'importante è esplicitare questa appartenenza ineludibile, questa dimensione di passività del pensiero, accettandola però come una sfida e una scommessa, che portano a recuperarla criticamente e in modo attivo nella «comprensione». Passività e attività, convinzione e critica, credere e comprendere sono tutte espressioni dell'andamento dialettico del pensiero ermeneutico ricoeuriano, che nel rimando reciproco di "passivo" e "attivo", vede un tratto essenziale non solo del problema del male, ma più in generale della soggettività.

2. La pluridirezionalità dell'ermeneutica in *De l'interprétation* (1965).

Testo fondamentale per cogliere l'evoluzione metodologica dell'ermeneutica di Ricoeur è l'opera dedicata a Freud dal titolo *De l'interprétation. Essai sur Freud* uscita nel 1965⁸⁹.

Qui la generica affermazione secondo la quale i simboli danno a pensare e permettono di collocare il cogito all'interno dell'Essere conosce considerevoli sviluppi, affrontando domande cruciali: come i simboli danno a pensare?

⁸⁸ FC/SM, 488 [634].

⁸⁹ Sul confronto con Freud, con un'attenzione particolare all'ultimo Ricoeur, segnaliamo V.BUSACCHI, *Il passaggio per la psicoanalisi*, in M.PIRAS (ed.), *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, 143-162.

Secondo quali linee, secondo quali criteri i simboli vanno indagati? Interrogativi che spingono a precisare meglio il «come» dell'ermeneutica, poiché Ricoeur riconosce che sono molti i modi di interpretare:

La difficoltà – la stessa poi che ha dato l'avvio alla mia ricerca – è questa: non vi è una ermeneutica generale, un canone universale per l'esegesi, bensì teorie separate e contrapposte, riguardanti le regole dell'interpretazione. Il campo ermeneutico, del quale abbiamo delineato il profilo, all'interno è frantumato.

Non ho l'intenzione, né d'altronde la possibilità, di tentare una enumerazione completa degli stili ermeneutici. Mi è parso più illuminante prendere le mosse dalla più radicale delle opposizioni, quella che crea la maggior tensione all'origine della nostra ricerca. Da un lato l'ermeneutica è intesa come la manifestazione e la restaurazione di un senso che mi è indirizzato come un messaggio, un proclama, o, come talvolta si dice, un *kerygma*; dall'altro, come una demistificazione, una riduzione di illusioni. Da questa parte del contrasto si schiera la psicoanalisi⁹⁰.

Se il campo ermeneutico è frantumato, Ricoeur tuttavia individua due stili ermeneutici fondamentali che indicano due direzioni opposte e fissano due estremi rispetto ai quali si possono collocare tutti gli altri: un simbolo può essere interpretato come rivelatore di un messaggio proveniente dall'essere e quindi come manifestazione di un senso autentico; o, al contrario, può essere interpretato come una maschera che nasconde pulsioni profonde. L'ermeneutica è così spinta da due volontà opposte: da un lato la «volontà di sospetto», il «voto di rigore», la critica demistificante; dall'altro, la «volontà di ascolto», il «voto di obbedienza»⁹¹, la convinzione della fede.

L'ermeneutica restauratrice. In un primo senso, il simbolo può essere interpretato come rivelatore di un messaggio proveniente dal Sacro, e opera allora come promotore del ritorno del cogito al suo radicamento nell'Essere, come un appello che ci interpella e ci porta sul piano dell'essere. Questo atteggiamento esprime una fede nel valore rivelativo del simbolo, nella sua capacità di ristabilire un contatto con l'Essere che originariamente è andato perduto. Il tipo di fede che sta alla base di questo atteggiamento non è più «la fede prima, quella umile e semplice, ma la fede seconda dell'ermeneuta, la fede che è passata attraverso la critica, la fede successiva alla critica»⁹². Questa fede è tale «in quanto ricerca, mediante l'interpretazione, una nuova ingenuità» tuttavia «in quanto interpreta, è una fede ragionevole»⁹³.

Il riferimento metodologico di questa ermeneutica restauratrice è la fenomenologia, «strumento dell'ascolto, della meditazione, della restaurazione del senso»⁹⁴. La fenomenologia cui guarda Ricoeur si ispira sia a quella hegeliana, sia a quella husserliana: se Hegel esplora la serie delle successive

⁹⁰ DI, 35-36 [40-41].

⁹¹ Cfr. DI, 36 [41].

⁹² DI, 36-37 [42].

⁹³ DI, 37 [42].

⁹⁴ DI, 37 [42].

figure della coscienza, dalle più elementari ed astratte, alle più ricche e concrete, per giungere al sapere assoluto, Ricoeur, che rifugge però dall'assolutezza del sapere hegeliano, sviluppa una riflessione sul simbolo, che ne rintraccia significati via via più profondi puntando verso il Sacro inafferrabile. D'altra parte, se Husserl descrive la struttura della coscienza indagandone i momenti noetici in base ai correlati noematici, Ricoeur nel simbolo cerca il «qualcosa inteso, l'oggetto implicito nel rito, nel mito e nella credenza»⁹⁵. Descrivere è portare alla luce l'oggetto implicito del simbolo, l'intenzione che in esso è contenuta, il fine ultimo al quale il simbolo tende (per questo Ricoeur parla di «teleologia»). Il fine intenzionato è come un'interpellanza, un appello che ci si rivolge e che ci dice qualcosa di significativo:

Come potrei *interessarmi* all'«oggetto» [...] se non mi aspettassi che, dal senso della comprensione, quel «qualcosa» si *rivolge* a me? Non è l'attesa di un'interpellanza che anima la preoccupazione per l'oggetto? Infine, in quest'attesa ciò che è implicito è una fiducia nel linguaggio, cioè la credenza che il linguaggio che sorregge i simboli non è tanto parlato dagli uomini, quanto parlato agli uomini, che gli uomini sono nati in seno al linguaggio, in mezzo alla luce del logos «che rischiarava ogni uomo che viene al mondo»⁹⁶.

Attesa, fiducia, credenza sono i presupposti della comprensione del simbolo che è come un messaggio del *Logos* rivolto agli uomini, al quale devono credere per poter comprendere⁹⁷. In questa prospettiva il linguaggio non è uno strumento usato dagli uomini, ma è la luce all'interno della quale si situano gli uomini.

Il simbolo viene qui interpretato come portatore di una nuova attualità, in quanto via per riscoprire la «parola originaria»: «Questa attesa di una nuova parola, di una nuova attualità della parola, è il pensiero implicito di ogni fenomenologia dei simboli, che dapprima pone l'accento sull'oggetto, quindi sottolinea la pienezza del simbolo, per salutare infine il potere rivelante della parola originaria»⁹⁸. L'interpretazione è in questo senso un'«ermeneutica restauratrice», poiché intende restaurare il rapporto con la parola originaria, il primo atto dell'essere, recuperando un rapporto che, perduto come immediato, non smette di interpellarci, attendendo di essere riscoperto in una dimensione «teleologica»

L'ermeneutica del sospetto. In senso contrario, il simbolo può essere interpretato come un costrutto sovra determinato di cui una ermeneutica demistificatrice («ermeneutica del sospetto») deve smascherare le pretese illusorie.

⁹⁵ DI, 37 [42].

⁹⁶ DI, 38 [43].

⁹⁷ Cfr. DI, 37 [42]: «credere per comprendere».

⁹⁸ DI, 40 [46].

Ricoeur scrive qui a questo proposito le pagine che l'hanno reso tanto famoso per la lettura comune che egli delinea tra quelli che chiama i «maestri del sospetto»: Marx, Nietzsche e Freud:

Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza «falsa». Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza⁹⁹.

A partire da Marx, Nietzsche e Freud è venuta meno ogni forma di ingenuità: se con Descartes si è messa in dubbio l'esistenza delle cose esterne, con i tre maestri del sospetto si è posta in radicale discussione anche la coscienza di sé. Da tre angolature diverse i tre autori distruggono la certezza assoluta del cogito scuotendo una inveterata fiducia:

Freud è penetrato nel problema della falsa coscienza attraverso il doppio atrio del sogno e del sintomo nevrotico; la sua ipotesi di lavoro implica gli stessi limiti dell'angolatura di attacco: si tratterà [...] di una economica degli istinti. Marx affronta il problema delle ideologie nei limiti dell'alienazione economica, nel senso questa volta dell'economia politica. Nietzsche, il cui interesse è imperniato sul problema del «valore» - della valutazione e della transvalutazione -, cerca nell'aspetto della «forza» e della «debolezza» della Volontà di potenza la chiave delle menzogne e delle maschere¹⁰⁰.

La coscienza è falsa perché dietro di essa si nascondono in realtà dinamiche istintuali (Freud), strutture economiche (Marx) o niente di più che la «volontà di potenza» e di autoaffermazione (Nietzsche). Si tratta chiaramente di leggere allora i simboli in modo da demistificarli, da smascherare le illusioni che nascondono.

Se nell'ermeneutica restauratrice si tratta di partire da una fede convinta nelle potenzialità del simbolo di rivelare il senso profondo di un rapporto con il Sacro, qui ogni simbolo è invece un nodo che va sciolto, poiché nasconde una dinamica più profonda, che va smascherata, decostruita e riportata alla luce in un lavoro «archeologico», ben diverso dal lavoro «teleologico» dell'ermeneutica restauratrice. Se là il compito è partire dalla fede nel simbolo per svilupparne i significati ultimi, qui il compito è rinunciare alla fiducia nel simbolo per farlo morire e smascherarlo.

In questa decostruzione delle illusioni, i maestri del sospetto vengono affiancati a Spinoza che col suo sistema ha rivelato l'illusorietà della libertà umana tutta ricondotta all'ordine della necessità: «Di contro all' "illusione", alla funzione affabulatrice, l'ermeneutica demistificante innalza la rude disciplina della necessità. È la lezione di Spinoza: dapprima ci scorgiamo schiavi», poi

⁹⁹ DI, 41 [47].

¹⁰⁰ DI, 42 [48].

«comprendiamo la nostra schiavitù», infine «ci ritroviamo liberi nella necessità compresa»¹⁰¹. Allora la libertà è una libertà riconquistata a un secondo livello: la libertà di chi ha compreso la necessità dell'ordine e la accetta senza inutili obiezioni.

Una «filosofia riflessiva»: la dialettica tra archeologia e teleologia. Tra i due poli dell'ermeneutica restauratrice «teleologica» e dell'ermeneutica del sospetto o «archeologica», si situa la filosofia secondo Ricoeur. Una filosofia che egli definisce «riflessiva»:

Riflessione non è intuizione, o, in termini positivi, la riflessione è lo sforzo per riaffermare l'Ego dell'Ego cogito nello specchio dei suoi oggetti, delle sue opere e infine dei suoi atti. Orbene, per quale motivo la posizione dell'Ego dev'essere riaffermata attraverso i suoi atti? Precisamente perché non è data né in una evidenza psicologica, né in una intuizione intellettuale, né in una visione mistica. Una filosofia riflessiva è il contrario di una filosofia dell'immediato¹⁰².

Si delinea così una filosofia che rifugge dall'immediatezza, che non procede per intuizioni, che non conosce evidenze o visioni (per questo è una filosofia interpretativa). Attraverso il rapporto dialettico degli stili «archeologico» (demistificante) e «teleologico» (restauratore), la filosofia ermeneutica si sforza di «riaffermare l'Ego» distrutto e messo in dubbio nell'età contemporanea, ferito nella sua intima certezza. L'Ego va ricostruito, i suoi frammenti dispersi vanno recuperati e ricomposti solo leggendoli attraverso le sue opere, i suoi oggetti, i suoi atti, i suoi simboli.

La molteplicità di letture che scaturisce dalla comprensione dei simboli deriva da quella molteplicità inesauribile dell'essere che Aristotele per primo aveva individuato:

La riflessione non è un pensiero che definisca e pensi per «classi». Ritroviamo qui il problema aristotelico dei «sensi molteplici dell'essere»: Aristotele è stato il primo a notare con esattezza che il discorso filosofico non si allinea sotto l'alternativa logica dell'univoco e dell'equivoco, dal momento che l'essere non è un «genere»; tuttavia l'essere si dice; ma «si dice in molteplici modi»¹⁰³.

Come dare conto di questa molteplicità di sensi dell'essere?

Sta qui il problema di come mettere insieme i due stili ermeneutici del sospetto e della restaurazione: i due stili possono convivere? Se sì, come?

La risposta di Ricoeur è ovviamente che i due stili vanno necessariamente insieme perché si rimandano l'un l'altro. Per accedere alla vera comprensione del soggetto, dell'Ego che occorre recuperare nella riflessione, non basta che si scopra «l'inadeguatezza della coscienza che egli assume di se stesso, né la potenza del desiderio che lo situa nell'esistenza», non basta in sostanza la

¹⁰¹ DI, 43-44 [50].

¹⁰² DI, 51 [59].

¹⁰³ DI, 60 [70].

demistificazione dell'ermeneutica del sospetto. Piuttosto è necessario ancora che esso scopra «che il "divenir cosciente", con cui egli *si appropri*a il senso della sua esistenza come desiderio e come sforzo, non appartiene a lui, ma al senso che si fa in lui». È necessario perciò che il cogito scopra l'urgenza di una mediazione tra la coscienza di sé e lo spirito, «cioè tramite figure che danno un *telos* a questo "divenir cosciente"»¹⁰⁴. Al di là del sospetto ci deve essere la fede nel senso dell'Ego, un senso che non appartiene all'ego stesso, ma che viene a lui e si fa in lui. Quindi non si comprende «la nozione di archeologia se non nel suo rapporto dialettico con una teleologia»¹⁰⁵.

Questa dialettica non è mera opposizione ma è complementarità dei due stili:

Vista dall'esterno, la psicoanalisi ci era apparsa come una ermeneutica riduttrice, demistificante. In quanto tale essa si contrapponeva a una ermeneutica che abbiamo chiamato restauratrice, a una rimediazione del sacro. Non abbiamo scorto [...] il legame tra i due modi opposti dell'interpretazione. Non siamo in grado di superare una mera antitesi, cioè una contrapposizione i cui termini restano mutuamente estranei. La dialettica dell'archeologia e della teleologia è il vero terreno filosofico su cui può essere compresa la complementarità delle ermeneutiche irriducibili e contrapposte¹⁰⁶.

Quando infatti l'opposizione dei due stili sia ben analizzata, si scopre tra essi un legame, un'affinità di fondo: l'archeologia esplicita della psicoanalisi è una teleologia implicita¹⁰⁷. Ricoeur lo dimostra partendo dalla fenomenologia di Hegel:

Ciò che Hegel sottopone al pensiero è una fenomenologia, non una fenomenologia della coscienza, bensì dello spirito. S'intende con ciò una descrizione delle figure, delle categorie o dei simboli che guidano questa crescita secondo l'ordine di una sintesi progressiva. [...] Effettivamente, questa fenomenologia dello spirito genera una nuova ermeneutica che sposta il centro focale del senso non meno di quanto faccia la psicoanalisi. Non è dalla coscienza che procede la genesi del senso; la coscienza è piuttosto abitata da un movimento che la media ed eleva la sua certezza e verità. Anche qui la coscienza si comprende solo quando accetta di lasciarsi decentrare¹⁰⁸.

La coimplicazione tra Hegel e Freud appare ad un'attenta analisi.

Da un lato, si può dire che in Hegel si possa avvertire la consonanza con Freud. Se la psicoanalisi è una decostruzione dell'illusione della coscienza («l'io non è più padrone in casa propria»), anche la fenomenologia dello spirito di Hegel è uno spossessamento progressivo della coscienza. Questo spossessamento passa attraverso la nozione di «spirito» che decentra la coscienza e la pone in una dinamica che la supera: il senso non nasce dalla coscienza, ma la abita in un movimento che la supera e la eleva. In entrambi i casi avviene un decentramento della coscienza individuale, che va accettato e

¹⁰⁴ DI, 444 [503].

¹⁰⁵ DI, 445 [504].

¹⁰⁶ DI, 445 [504].

¹⁰⁷ DI, 446 [505].

¹⁰⁸ DI, 447 [506].

assunto consapevolmente. Si può dire dunque che in questo decentramento del ruolo della coscienza, «il problema di Freud è in Hegel», e questo consente di «comprendere che il problema di Hegel è in Freud»¹⁰⁹.

D'altro lato, in Freud si può avvertire la convergenza con Hegel: «l'intera relazione analitica può essere reinterpretata come dialettica della coscienza, che si eleva dalla vita all'autocoscienza, dall'appagamento del desiderio al riconoscimento dell'altra coscienza»¹¹⁰. La dinamica progressiva è così descritta: «L'io che si considerava Io puro, si scopre come estraneo a sé, come anonimo e neutro, come Es. È allora che l'autocoscienza scopre l'altro: la resistenza dell'oggetto al desiderio, la sua indipendenza non possono essere vinte, né l'appagamento raggiunto, se non grazie a un "altro" che sia l'Altro»¹¹¹; così «l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento in un'altra autocoscienza»¹¹². «Il problema del riconoscimento non segue pertanto in modo esterno ed estrinseco il problema del desiderio, ma è l'esplicitazione dell'egoismo dell'Ego»¹¹³. Ne risulta che la dialettica del riconoscimento (Hegel) non è altro che «il dispiegamento e l'esplicitazione»¹¹⁴ della dialettica del desiderio (Freud). Il passaggio successivo al riconoscimento dell'altro è l'«identificazione»: la coscienza interiorizza l'autorità parentale e instaura l'istanza del Super-io. Con essa «il padre rappresenta ciò che il bambino vorrebbe essere e avere; è un modello da imitare»¹¹⁵; non potendo possedere l'oggetto, la coscienza si identifica in esso, lo interiorizza. Accanto all'identificazione vi è la sublimazione: «un'energia spostata ma non rimossa»¹¹⁶, nel qual caso non si tratta di interiorizzare un esterno, ma di differenziare un interno (libido, narcisismi, Es). Dietro tutti questi meccanismi regressivi, che cercano di indagare l'«archeologia» del soggetto, sta la psicoanalisi che nei suoi concetti operativi si può riassumere in un unico obiettivo: quello di un divenir cosciente «che definisce la finalità stessa dell'analisi»¹¹⁷; come scrive Freud stesso «dove c'era Es deve divenire Io»¹¹⁸. Divenire Io è riconquistare l'Ego, disperso e decostruito: «È infine questo stesso obiettivo di divenire Io che è nel principio irriducibile all'economica del desiderio in cui si iscrive. Ma questo obiettivo resta l'inespresso della dottrina freudiana; di questo inespresso il concetto vuoto di sublimazione è l'ultimo simbolo, ed è per questo che tutte le difficoltà

¹⁰⁹ DI, 453 [512].

¹¹⁰ DI, 458 [517].

¹¹¹ DI, 455 [514].

¹¹² S.FREUD, *Introduzione allo studio della psicoanalisi (Prima serie e Nuova serie)*, G.W. XI, pp.170-171; tr.it. p.131. Cit. in DI, 455 [514].

¹¹³ DI, 455 [514]. Cfr. anche 454 [513] :«è necessario dire che la dialettica del riconoscimento, che segue a quella del desiderio, non è *esterna* rispetto a questa ma in qualche modo ne è il dispiegamento e l'esplicitazione».

¹¹⁴ DI, 454 [512].

¹¹⁵ DI, 463 [522].

¹¹⁶ DI, 470 [530].

¹¹⁷ DI, 475 [535].

¹¹⁸ S.FREUD, *Nuova serie delle Lezioni introduttive*, G.W. XV, 70, tr.it. 414.

che abbiamo passato in rassegna, sotto l'indicazione di teleologia implicita del freudismo, finiscono col riflettersi in esso»¹¹⁹.

Dalla lettura incrociata di Hegel e Freud emerge che in fondo entrambi mirano ad uno «spossessamento»¹²⁰ della coscienza e ad un superamento del suo narcisismo.

Il simbolo: misto di archeologia e teleologia. Le due letture, quella archeologica freudiana e quella teleologica hegeliana, vanno di pari passo in una dialettica stringente, poiché in ultima analisi: «progressione e regressione poggiano sugli stessi simboli [...], la simbolica è il luogo dell'identità di progressione e regressione»¹²¹.

È solo ora [...] che possiamo intravedere una soluzione, non più eclettica, ma dialettica del conflitto ermeneutico. Il principio della soluzione ora ci è noto: si trova nella dialettica della archeologia e della teleologia. Deve essere ancora rinvenuto quel «misto» *concreto* su cui leggiamo sovrimpresse archeologia e teleologia. Questo «misto» concreto è il simbolo¹²².

Il luogo ideale di applicazione, misto concreto di progressione e regressione, è il «simbolo». In esso sta quella ricchezza di significati che lo rende fonte inesauribile di infinite interpretazioni:

L'ambiguità del simbolo non è allora un difetto di univocità, ma la possibilità di sorreggere e generare interpretazioni ognuna delle quali è in sé contraria e coerente.

Le due ermeneutiche volte la prima verso la riemersione di significazioni arcaiche appartenenti all'infanzia dell'umanità e dell'individuo, la seconda verso l'emergenza di figure anticipatrici della nostra avventura spirituale, non fanno che svolgere in direzioni opposte gli abbozzi di senso contenuti nel linguaggio ricco e pieno di enigmi che gli uomini hanno nello stesso tempo inventato e ricevuto per esprimere la loro angoscia e la loro speranza. Bisognerebbe allora dire che i medesimi simboli portano due vettori: per un verso, ripetono la nostra infanzia, in tutti i sensi, cronologico e non cronologico, di questa infanzia. Per l'altro verso, esplorano la nostra vita adulta¹²³.

Tutti i simboli portano dentro di sé due direzioni di fondo, due vettori interni, due forze, in base alle quali possono essere interpretati. Queste due direzioni non sono puramente opposte, ma vanno tenute insieme dialetticamente: ogni simbolo può essere travestimento dell'infanzia della coscienza, del suo passato, della sua archeologia, così come può invece rivelare e aprire a una consapevolezza maggiore e più adulta della coscienza stessa.

La generica molteplicità di significati depositata nei simboli, alla quale Ricoeur faceva riferimento già nella *Symbolique du mal*, diviene qui più precisa e si definisce come doppia direzionalità dei simboli: travestire e svelare, nascondere e mostrare...

¹¹⁹ DI, 474-475 [535].

¹²⁰ Cfr. DI, 476 [539].

¹²¹ DI, 475 [535-536].

¹²² DI, 476 [539].

¹²³ DI, 478 [541].

I veri simboli stanno all'incrocio delle due funzioni che abbiamo di volta in volta contrapposto e riunito reciprocamente; nello stesso tempo in cui travestono, essi svelano; nello stesso tempo in cui nascondono le mire dei nostri istinti, essi scoprono il processo dell'autocoscienza: travestire, svelare; nascondere, mostrare; queste due funzioni non sono più completamente esterne l'una all'altra, ma esprimono le due facce di un'unica funzione simbolica. Grazie alla sua sovradeterminazione il simbolo realizza l'identità concreta tra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significanti fondamentali dell'inconscio¹²⁴.

Il simbolo incarna l'identità concreta di travestimento e svelamento. È un crocevia in cui si incontrano le due direzioni fondamentali dell'ermeneutica.

La direzione regressiva predomina nell'ambito dei simboli onirici: «nel sogno, il travestimento predomina sullo svelamento»; la direzione progressiva rivelatrice predomina invece nei simboli artistici: «nell'opera d'arte, prevale lo svelamento, essa è piuttosto un simbolo prospettivo della sintesi personale e dell'avvenire dell'uomo e non solo un sintomo regressivo dei suoi non risolti conflitti»¹²⁵.

Le due direzioni non sono però da intendersi come esclusive l'una dell'altra e regressione e progressione non vanno tenuti a distanza: «D'ora innanzi regressione e progressione non rappresentano tanto due processi realmente contrapposti quanto i termini astratti prelevati sopra un'unica scala di simbolizzazione di cui designerebbero i due termini estremi»¹²⁶. Alla polarità di due direzioni opposte, si deve dunque preferire la «pluridirezionalità» del simbolo che si apre a raggiera (potremmo rappresentarla come una raggiera con un'apertura di 180°) in una pluralità di interpretazioni che però sono contenute entro due termini estremi ben precisi: i due lati opposti, l'interpretazione regressiva (freudiana) e l'interpretazione progressiva (hegeliana), di cui l'uno è il prolungamento dell'altro.

3. Confronti e incontri sulla «via lunga» di *Le conflit des interprétations* (1969)¹²⁷

Nel 1969 esce una raccolta di vari saggi di ermeneutica sotto il titolo *Le conflit des interprétations*. Questi saggi, che coprono un periodo che attraversa tutti gli anni '60, sono coevi allo studio che Ricoeur dedica al pensiero di Freud e per questo riecheggiano di osservazioni messe a punto nell'opera del '65. Tuttavia essi contengono anche un approfondimento notevole della riflessione ermeneutica che vede la luce attraverso l'apertura di nuovi cantieri di studio.

¹²⁴ DI, 478-479 [542].

¹²⁵ DI, 501 [563].

¹²⁶ DI, 501 [563].

¹²⁷ Alcune delle considerazioni qui contenute riprendono il nostro studio: M.CINQUETTI, *Paul Ricoeur e il decentramento del Cogito. La «questione del soggetto» in Le conflit des interprétations*, in M.MELETTI BERTOLINI (ed.), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, FrancoAngeli, Milano 2007, 343-364.

Oltre alla psicoanalisi, Ricoeur coinvolge in un dialogo serrato Husserl, Heidegger, lo strutturalismo, la «filosofia riflessiva»...

1. Freud: simbolo, archeologia e teleologia...

In questi saggi Ricoeur precisa ulteriormente alcuni concetti già utilizzati ed in particolare quelli di simbolo e di interpretazione:

Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo. Questa determinazione delle espressioni a senso duplice costituisce propriamente il campo ermeneutico.

Di rimando, il concetto di interpretazione riceve anch'esso una accezione determinata. Propongo di dargli uguale estensione che al simbolo: diremo che *l'interpretazione è il lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale.* [...] Simbolo ed interpretazione divengono così concetti correlativi; c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice, ed è nell'interpretazione che la pluralità di sensi è resa manifesta¹²⁸.

Il passo citato mette bene in risalto una struttura del simbolo che resta neutra rispetto al suo presunto valore "sacrale" o "meramente illusorio". L'«in quanto» del simbolo è di rinviare attraverso il suo senso diretto a un senso secondo, che può essere appreso «solo attraverso il primo». E l'interpretazione è il concetto correlato: la decifrazione dei livelli di significazione impliciti nel simbolo.

In secondo luogo, Ricoeur precisa che l'interpretazione dei simboli è un essenziale momento per la comprensione di un «soggetto» che merita il nome di «sé», poiché non è più un Cogito, un Ego, ma un «esistente» che, comprendendosi indirettamente, scopre di appartenere all'essere e di non essere possesso di sé, né centro a se stesso:

*La comprensione delle espressioni multivoche o simboliche è un momento della comprensione di sé; l'approccio *semantico* si collegherà così ad un approccio *riflessivo*. Ma il soggetto che si interpreta interpretando i segni non è più il Cogito: è un esistente, che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi¹²⁹.*

In terzo luogo Ricoeur, ripresentando il confronto con Freud, mostra come il decentramento della coscienza si compia secondo le molteplici direzioni dell'ermeneutica, facendo perno su due orientamenti fondamentali: da un lato l'ermeneutica archeologica, tipica della psicoanalisi, che mette in luce la «contestazione della pretesa della coscienza di ergersi ad origine del senso»,

¹²⁸ CI, 16 [26].

¹²⁹ CI, 15 [25].

avanzando una «lotta contro il narcisismo»¹³⁰; dall'altro, all'opposto, l'ermeneutica teleologica, che mette in luce l'interpellazione che giunge all'uomo dal «sacro» e che provoca un trascendimento progressivo della singola coscienza: «il sacro interPELLa l'uomo e, in questa interPELLazione, si annuncia come ciò che dispone della sua esistenza poiché lo pone in assoluto»¹³¹. Tale trascendimento non ha mai un compimento effettivo, poiché il sacro si rivela come «l'*alfa* di ogni archeologia e l'*oméga* di ogni teleologia; di questo *alfa* e di questo *oméga* il soggetto sa che non può disporre»¹³².

Ricoeur ribadisce la necessità di una vera dialettica tra le due direzioni che non si riduca a mero eclettismo:

Il pericolo sarebbe allora quello di riposarsi in un comodo eclettismo, nel quale coscienza e inconscio sarebbero vagamente complementari. Questo genere di compromesso è la caricatura della dialettica, e lo si può esorcizzare interamente soltanto arrivando a comprendere che le due ermeneutiche, quella del Giorno e quella della Notte, sono la stessa cosa. [...] L'eclettismo è sempre nemico della dialettica¹³³.

La dialettica delle due ermeneutiche¹³⁴, che «nella loro opposizione [...] sono *la stessa cosa*»¹³⁵ e parlano della «totalità dell'uomo»¹³⁶, annuncia una «struttura ontologica capace di riunire le interpretazioni discordanti»¹³⁷, una «figura coerente dell'essere che noi siamo, nella quale verrebbero ad impiantarsi le interpretazioni rivali»¹³⁸. L'orizzonte di un'ontologia che si faccia largo all'interno e attraverso la dialettica conflittuale delle diverse interpretazioni è forse il dato in più che *Le conflit des interprétations* presenta rispetto a *De l'interprétation*.

Simboli, archeologia, teleologia si trovano così strettamente unificati nell'orizzonte di un'ontologia che si annuncia come la «terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione»¹³⁹:

Soltanto un'ermeneutica, istruita dalle figure simboliche, può mostrare che queste differenti modalità dell'esistenza appartengono ad una problematica unica. Infatti sono i simboli più ricchi che alla fin fine assicurano l'unità di queste molteplici interpretazioni; essi

¹³⁰ CI, 24 [33].

¹³¹ CI, 26 [36].

¹³² CI, 26 [36]. La traduzione italiana scrive erroneamente «teologia» al posto di «teleologia».

¹³³ CI, 119-120 [134].

¹³⁴ «Vi sono dunque due ermeneutiche; una rivolta verso l'emergenza di simboli nuovi, di figure [a]scendenti, aspirate – come nella *Fenomenologia dello spirito* – dall'ultima, che non è più figura, ma sapere; l'altra è rivolta verso la reviviscenza di simboli arcaici. [...] La dualità dell'ermeneutica rende così manifesta una dualità corrispondente dei simboli stessi. Essi hanno, in qualche modo, due vettori: per un verso essi *ripetono* la nostra infanzia, in tutti i sensi del termine ripetizione, sia in senso temporale che non temporale; per l'altro verso *esplorano* la nostra vita adulta», CI, 118 [132-133].

¹³⁵ CI, 119 [133].

¹³⁶ CI, 121 [135].

¹³⁷ CI, 27 [36].

¹³⁸ CI, 27 [36-37].

¹³⁹ CI, 28 [37].

soli portano tutti i vettori, regressivi e prospettici, che le diverse ermeneutiche dissociano. I veri simboli sono gravidi di tutte le ermeneutiche, dell'ermeneutica che si volge verso l'emergenza di nuovi significati e di quella che si volge verso il risorgere di fantasmi arcaici¹⁴⁰.

I simboli racchiudono in sé, quasi fossero crocevia, il conflitto ermeneutico. È in essi e attraverso di essi che si affaccia un'ontologia che, a differenza di quella di Heidegger, non si può cogliere immediatamente, ma solo recuperare mediante un lungo percorso interpretativo.

2. La fenomenologia di Husserl e la Lebenswelt

La via lunga di Ricoeur non può non incontrare Husserl, il fondatore della corrente fenomenologica, l'autore che aveva letto nei campi di prigionia tedeschi e che aveva tradotto in francese.

Il rapporto con il filosofo moravo è dialettico: di critica e di condivisione. Ricoeur lo esprime bene in merito al «primo Husserl», quello delle *Logische Untersuchungen*:

Certamente, è lui [il primo Husserl] che ha spianato la strada, designando il soggetto come polo intenzionale, come portatore di progetto, e dando per correlato di questo soggetto non una natura, ma un campo di significazioni. Considerata retrospettivamente, a partire dal vecchio Husserl e soprattutto da Heidegger, la prima fenomenologia può apparire come la primissima contestazione dell'oggettivismo, poiché ciò che essa chiama fenomeni sono precisamente i correlati della vita intenzionale, le unità di significazione, frutti di questa vita intenzionale. Nondimeno resta il fatto che il primo Husserl ha soltanto ricostruito un nuovo idealismo, vicino al neo-kantismo che combatte: la riduzione della tesi del mondo è in effetti una riduzione del problema dell'essere al problema del senso dell'essere; e il senso dell'essere è ridotto, a sua volta, ad un semplice correlato dei modi soggettivi di progettazione¹⁴¹.

Il primo Husserl appare da un lato come un precursore, uno che ha «spianato la strada» a Heidegger e al ritorno all'ontologia, rompendo con la visione oggettivistica delle scienze positive. In Husserl il soggetto è un «polo intenzionale» che con la sua intenzionalità conferisce senso al mondo. Davanti al soggetto non c'è una natura oggettiva, ma c'è un orizzonte di significati intenzionati dal soggetto stesso. Gli oggetti delle scienze diventano unità di significati, con «profili» molteplici e fluttuanti nella loro significazione, e aperti alla dimensione del tempo e al variare delle intenzioni significanti del polo soggettivo. Ne risulta una realtà "desostanzializzata": al posto degli oggetti, stabili e definiti, vi sono dei nodi di significazioni fluttuanti e aperte.

D'altro lato, il primo Husserl è «fortemente tenuto in sospetto» poiché, anziché staccarsi dalla dicotomia soggetto-oggetto, vi rimane irretito, svalutando il polo oggettivo (noematico) desostanzializzandolo, ed esaltando il

¹⁴⁰ CI, 27 [37].

¹⁴¹ CI, 12 [22].

polo soggettivo (noetico) come fonte di significazioni intenzionali. Proprio in questo sbilanciamento a favore del soggetto sta una nuova forma di idealismo che Husserl ha fondato: non è tanto l'essere che conta, contano i significati, il «senso dell'essere», e questo senso è un correlato dell'attività intenzionale (progettuale) della coscienza, come in ogni filosofia idealista.

Husserl stesso si renderà conto delle difficoltà implicite nelle «tendenze di volta in volta platonizzanti e idealizzanti della sua teoria della significazione e dell'intenzionalità»¹⁴². Fallita «la sua impresa di riduzione dell'essere» poiché «il risultato finale della fenomenologia è sfuggito al suo progetto iniziale», Husserl alla fine del suo percorso filosofico introduce la *Lebenswelt*: «al posto di un soggetto idealista chiuso nel suo sistema di significazioni» scopre «un essere vivente che ha da sempre, come orizzonte di tutti i suoi progetti, un mondo, il mondo»¹⁴³.

L'approdo finale di Husserl, la sua opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), appare dunque in parte come una revisione delle posizioni precedenti, in parte come una piena realizzazione di quella critica all'oggettivismo che fin dall'inizio aveva perseguito. Nella prospettiva della *Krisis* «prima dell'oggettività c'è l'orizzonte del mondo, prima del soggetto della teoria della conoscenza c'è la vita operante»¹⁴⁴. Si approda così ad una prospettiva ontologica, quella della *Lebenswelt* («mondo della vita»):

Se si pone il problema dell'ermeneutica in questi termini ontologici, qual è il contributo della fenomenologia di Husserl? [...] Chi si incontra per primo, sulla strada di questa risalita, è, molto evidentemente, l'ultimo Husserl, quello della *Krisis*, ed è in lui, innanzitutto, che bisogna cercare il fondamento fenomenologico di questa ontologia. Il suo apporto all'ermeneutica è duplice. Da una parte, la critica dell'«oggettivismo» è portata alle sue estreme conseguenze proprio nell'ultima fase della fenomenologia. [...] D'altra parte, l'ultima fenomenologia di Husserl articola la sua critica dell'oggettivismo su di una problematica positiva che spiana la via ad una ontologia della comprensione: questa nuova problematica ha per tema la *Lebenswelt*, il «mondo della vita», cioè uno stato dell'esperienza anteriore al rapporto soggetto-oggetto, che ha fornito a tutte le varietà del neo-kantismo il loro tema conduttore¹⁴⁵.

Con la *Lebenswelt* Husserl esce «dal cerchio incantato della problematica del soggetto e dell'oggetto»¹⁴⁶ per spostare l'interrogativo sull'essere.

A partire dalla fenomenologia husserliana, Ricoeur è portato a un duplice confronto: da un lato, in un ottica di decentramento del soggetto assoluto, si confronta con il pensiero di Heidegger e il suo ritorno al primato dell'essere sul soggetto; dall'altro, in un ottica di salvaguardia del soggetto e contro il suo annientamento, si trova a fare i conti con lo strutturalismo. La questione del soggetto è dunque centrale in Ricoeur e va letta in una posizione di equilibrio

¹⁴² CI, 13 [22].

¹⁴³ CI, 13 [22-23].

¹⁴⁴ CI, 13 [23].

¹⁴⁵ CI, 12 [21-22].

¹⁴⁶ CI, 11 [21].

instabile secondo il quale va attuato un decentramento rispetto al Cogito narcisista e cartesiano, che però non deve tradursi in un annientamento. Ne emerge un «cogito ferito», spezzato, ma non annullato.

3. Heidegger: «via lunga» versus «via corta»

«Tutti conoscono la prima frase di *Sein und Zeit*: “Il problema dell’essere è oggi dimenticato”. Questo esordio implica chiaramente che è stato spostato l’accento da una filosofia che parte dal *Cogito* come verità prima, verso una filosofia che parte dal problema dell’essere come problema dimenticato, e dimenticato nel *Cogito*»¹⁴⁷. L’ermeneutica dei simboli, come si è visto, ha uno sbocco sull’ontologia. Il pensatore che nel ‘900, partendo da Husserl, ha avanzato la necessità di ritornare all’ontologia superando finalmente l’«oblio dell’essere» è proprio Martin Heidegger.

La critica: la mancanza di metodo. Ricoeur riconosce la necessità di attribuire il primato all’essere rispetto al cogito, di radicare la coscienza nella luce dell’essere, riscoprendo quella dimensione di non originarietà e non autosufficienza della coscienza finita.

Tuttavia come portarsi sul piano dell’essere? Come affrontare l’ontologia? Indubbiamente con l’ermeneutica, un’ermeneutica fondata sulla fenomenologia husserliana, sulla preliminare descrizione del *Dasein*, dell’«esserci» umano finito. Su questo punto Ricoeur, nel saggio che apre il *Conflict*, risalente al 1965, prende le distanze da Heidegger:

Vi sono due modi per fondare l’ermeneutica nella fenomenologia.

C’è la via corta [...] e c’è la via lunga, quella che proporrò di percorrere. La via corta è quella di una *ontologia della comprensione*, alla maniera di Heidegger. Chiamo «via corta» una simile ontologia della comprensione, perché, rompendo i dibattiti di *metodo*, si colloca immediatamente sul piano di una ontologia dell’essere finito, per ritrovarvi il *comprendere* non più come un modo di conoscenza, ma come un modo d’essere. Non si entra a poco a poco in questa ontologia della comprensione; non vi si accede per gradi [...] ci si trasporta in essa con un improvviso capovolgimento della problematica¹⁴⁸.

Heidegger è il fautore di un’ermeneutica della «via corta», che scavalca i problemi di metodo per capovolgere la questione: non è importante stabilire un metodo per comprendere correttamente, occorre invece porsi una domanda radicalmente diversa: «che cosa è un essere, il cui essere consiste nel comprendere?»¹⁴⁹. Si tratta allora di analizzare il *Dasein*, questo essere che esiste nell’atto di comprendere, e non di porsi il problema epistemologico e metodologico di come è possibile una comprensione per il soggetto finito.

Ricoeur illustra così la posizione heideggeriana:

¹⁴⁷ CI, 223 [241].

¹⁴⁸ CI, 10 [20].

¹⁴⁹ CI, 10 [20].

Dare un metodo alla comprensione, è ancora restare dentro i presupposti della conoscenza oggettiva e dentro i pregiudizi della teoria kantiana della conoscenza. Bisogna dunque uscire deliberatamente dal cerchio incantato della problematica del soggetto e dell'oggetto, ed interrogarsi sull'essere. Ma, per interrogarsi sull'essere in generale, bisogna prima interrogarsi su quell'essere che è l'esser-«ci» di ogni essere, sul *Dasein*, cioè su quell'essere che esiste come modo di comprendere l'essere. Comprendere, allora, non è più una forma di conoscenza, ma la forma di questo essere che esiste nell'atto di comprendere. [...]

Se si segue questa suggestione, il problema non è quello di rafforzare la conoscenza storica rispetto alla conoscenza fisica, ma di scavare sotto la conoscenza scientifica, presa in tutta la sua generalità, per cogliere una relazione tra l'essere storico e l'insieme dell'essere, che sia più originaria del rapporto soggetto-oggetto della teoria della conoscenza¹⁵⁰.

Comprendere non è una forma di conoscenza da parte del soggetto, ma è il modo di essere stesso di questo essere che è il *Dasein*. Si tratta di portarsi su un piano che è anteriore alla dicotomia che contrappone un soggetto a un oggetto, ponendo «al posto di un soggetto idealista chiuso nel suo sistema di significazioni, un essere vivente che ha da sempre, come orizzonte di tutti i suoi progetti, un mondo, il mondo»¹⁵¹.

Nella prospettiva heideggeriana allora «l'esistente "è con" gli esistenti», «la comprensione non è più la replica delle scienze dello spirito alla spiegazione naturalista; essa riguarda un modo di essere accanto all'essere, che precede l'incontro di enti particolari»¹⁵². Prima di ogni metodologia c'è il carattere storico e vivente che accomuna previamente soggetto e oggetto. Ne deriva che «il problema della verità non è più il problema del metodo, ma il problema della manifestazione dell'essere»¹⁵³ per il *Dasein*, la cui esistenza è fatta di comprensione dell'essere.

Ricoeur precisa di condividere in parte la posizione di Heidegger: «anche la via lunga che propongo io ambisce a portare la riflessione al livello di una ontologia, ma lo farà per gradi»¹⁵⁴. Il suo dubbio «riguarda soltanto la possibilità di costituire una ontologia diretta, sottratta di colpo ad ogni esigenza metodologica, e, di conseguenza, al circolo dell'interpretazione di cui essa stessa costituisce la teoria»¹⁵⁵.

Diversamente da Heidegger, per Ricoeur si deve esplorare una «via lunga» essenzialmente per due motivi strettamente intrecciati che cerchiamo di enucleare.

L'analitica del Dasein non risolve i conflitti tra interpretazioni rivali. Ricoeur scrive che «con il modo radicale di interrogare, usato da Heidegger, i problemi che hanno mosso la nostra ricerca non soltanto restano non risolti, ma vengono

¹⁵⁰ CI, 11-12 [21].

¹⁵¹ CI, 13 [22-23].

¹⁵² CI, 13 [23].

¹⁵³ CI, 13 [23].

¹⁵⁴ CI, 10 [20].

¹⁵⁵ CI, 10 [20].

persi di vista»¹⁵⁶. I problemi che suscitano il suo interesse riguardano la possibilità di fornire validità all'interpretare: come dare un metodo all'ermeneutica? Come dare un fondamento alle scienze storiche rispetto alle scienze naturali? Come arbitrare il conflitto delle interpretazioni rivali (archeologia e teleologia, contributi delle diverse scienze umane: psicoanalisi, strutturalismo, filologia, analisi del linguaggio, marxismo...)? L'ermeneutica fondamentale di Heidegger non risolve questi problemi, ma li dissolve: egli «ha voluto rieducare il nostro occhio e riorientare il nostro sguardo; ha voluto che subordinassimo la conoscenza storica alla comprensione ontologica, come avviene di una forma derivata da una forma originaria, ma non ci fornisce alcun mezzo per mostrare in quale senso la comprensione propriamente storica sia derivata da questa comprensione originaria»¹⁵⁷.

Heidegger non ha insomma mostrato quali siano i «mezzi» che permettono di articolare la comprensione storica (intesa come «metodo» proprio delle scienze umane) sulla più fondamentale comprensione ontologica. Egli si è limitato a dire che la comprensione come *forma di conoscenza* del mondo storico è derivata da una più fondamentale comprensione come *forma di essere* del *Dasein*, più originaria della relazione soggetto-oggetto, col risultato di porre una brusca alternativa tra l'ontologia fondamentale (la *verità* che si rivela) e l'epistemologia (il *metodo* per pervenire alla verità). Questa radicale svolta dall'epistemologia all'ontologia non lascia intravedere alcuna mediazione, alcun passaggio dall'una all'altra.

Ecco allora la proposta alternativa di Ricoeur: «Non è dunque meglio partire dalle forme derivate della comprensione, e mostrare in esse i segni della loro derivazione? Ciò implica che si prendano le mosse dal piano stesso in cui la comprensione viene esercitata, cioè dal piano del linguaggio»¹⁵⁸. In questa prospettiva il piano ontologico, fondamentale, anziché essere un punto di partenza pressoché immediato, come Heidegger intende, diviene la meta perseguita attraverso un faticoso lavoro di mediazione, che passa attraverso il conflitto delle interpretazioni rivali, partendo dal linguaggio e dalle scienze umane. Come nota Domenico Jervolino «l'ermeneutica ricoeuriana si caratterizza per una sua preoccupazione "metodologica" che la distingue dall'impostazione antimetodologica di Gadamer, discepolo in questo fedele di Heidegger. Ricoeur rifiuta per principio di opporre la "comprensione" ermeneutica alla "spiegazione" propria alle diverse scienze dell'uomo; il cammino della comprensione è [per lui] una "via lunga" che integra in sé anche i vari momenti esplicativi»¹⁵⁹, un processo che si svolge per tappe che tendono ad arbitrare tra loro stili interpretativi diversi e contrapposti. Ricoeur caratterizza per questo la sua ermeneutica come «metodica» (con Betti, Hirsch e

¹⁵⁶ CI, 14 [23].

¹⁵⁷ CI, 14 [24].

¹⁵⁸ CI, 14 [24].

¹⁵⁹ D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984 (II ed. ampliata Marietti, Genova 1993), 20-21.

la scuola di Francoforte) che si confronta con la scienza linguistica, l'analisi concettuale, lo strutturalismo, il marxismo, la psicoanalisi e la distingue dall'«ermeneutica ontologica» di Heidegger e Gadamer¹⁶⁰, che rifiuta la preoccupazione metodologica, il concetto «esegetico» di interpretazione in senso «tecnico»¹⁶¹ e quindi non risolve i conflitti interpretativi.

Questa critica di Ricoeur a Heidegger si basa su un differente modo di concepire l'ermeneutica ben evidenziata da Jean Greisch: «Se c'è una divergenza tra Heidegger e Ricoeur essa non si può ridurre all'alternativa semplicistica: “a favore o contro il linguaggio”. Il dibattito concerne esclusivamente la maniera con cui l'uno e l'altro concepiscono lo statuto e i compiti di una filosofia del linguaggio. Il termine decisivo è quello di *semantica*»¹⁶²: in Heidegger manca una simbolica, una semantica delle espressioni simboliche che, in quanto in sé plurivoche, esigono un lavoro di interpretazione. Per Ricoeur invece è proprio nei simboli che si annida la molteplicità delle significazioni ed è lì che deve cimentarsi l'ermeneutica, quindi senza un'analisi semantica dei simboli (non tutti i segni, ma le «espressioni multivoche» in cui c'è un senso primario che veicola un senso secondario) viene meno ogni vera ermeneutica. Dunque si può dire che per Heidegger non si pone il problema del conflitto delle interpretazioni e del loro arbitraggio, poiché, ponendosi in modo immediato sul piano ontologico fondamentale, l'interpretazione è una esplicitazione di una pre-comprensione che non rende più o meno vera la comprensione, ma ha il solo compito di esplicitarla e quindi non è dall'interpretante che dipende il raggiungimento della vera comprensione; diversamente, per Ricoeur l'interpretazione non può essere mera esplicitazione, ma deve fare i conti con l'equivocità e la plurivocità del linguaggio (che è simbolico) e quindi ha la necessità di discernere, arbitrare tra le diverse interpretazioni individuando un criterio metodologico, un metodo.

Sembra che Ricoeur veda in Heidegger un rischio di «afasia», di ineffabilità nell'enfasi con la quale sottolinea il «lasciarsi manifestare» dell'essere stesso, senza dare adeguata importanza al peso del linguaggio essenzialmente plurivoco. Potremmo parafrasare Ricoeur dicendo che l'ontologia fondamentale di Heidegger è più una *ontofania* che una *ontologia*, poiché anche quando parla del linguaggio dà un primato al «dire» (*reden*, esistenziale), caratterizzato primariamente dalla coppia «ascoltare-tacere», sul «parlare» (*sprechen*, mondano), per cui «il mio primo rapporto con la parola non è il fatto che io la produca, ma il fatto che io la riceva»¹⁶³. Questo «priorità dell'ascolto» ha come conseguenza che «la linguistica, la semiologia, la filosofia del linguaggio si situano ineluttabilmente al livello del parlare e non raggiungono quello del

¹⁶⁰ Cfr. P.RICOEUR, art., *Langage (Philosophie)*, in *Encyclopaedia Universalis*, IX, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1971, 771-781. Il riferimento è sottolineato da D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., 62 nota 33.

¹⁶¹ Cfr. J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, 140.

¹⁶² J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, 141.

¹⁶³ TA, 104 [89].

dire»¹⁶⁴, non raggiungono le «cose dette», non raggiungono l'essere che si manifesta. L'aporia diltheyana tra comprensione (scienze storiche, dello spirito) e spiegazione (scienze della natura) non viene così risolta affatto da Heidegger, ma solo trasferita e aggravata: diventa l'aporia insolubile tra epistemologia e ontologia fondamentale. Il pensiero heideggeriano vuole «praticare il movimento di risalita verso i fondamenti»¹⁶⁵ con una svolta radicale, ma poi «si diventa incapaci di procedere al movimento di ritorno che, dall'ontologia fondamentale, riporterebbe alla questione propriamente epistemologica dello statuto delle scienze dello spirito»¹⁶⁶ e «una filosofia che rompe il dialogo con le scienze, si rivolge solo a se stessa»¹⁶⁷. Quindi in Heidegger, mancando un adeguato approccio al linguaggio, e cioè una semantica strutturata delle espressioni multivoche, il linguaggio non ha alcun rapporto con le scienze umane e per questo resta un linguaggio chiuso in se stesso, che manifesta l'essere in modo autoreferenziale, non lo esprime, non è capace di parlare attraverso gli uomini e le loro scienze e per questo rischia di essere un linguaggio muto, afasico, una mera «onto-fania» che non diventa «onto-logia».

Del comprendere ontologico e del comprendere epistemologico. La seconda ragione per cui la posizione di Heidegger è insufficiente è per il fatto che in essa si nasconde una sorta di *petitio principii*. Così si esprime Ricoeur: «perché sia possibile il capovolgimento dal comprendere epistemologico all'essere che comprende, bisognerebbe innanzitutto poter descrivere direttamente – senza previa preoccupazione epistemologica – l'essere privilegiato del *Dasein*, qual è in se stesso costituito, e ritrovare poi la comprensione come uno di questi modi di essere»¹⁶⁸, tuttavia «la comprensione, che è un risultato dell'analitica del *Dasein*, è essa stessa ciò per cui ed in cui questo essere si comprende come essere»¹⁶⁹. Se la comprensione è un «esistenziale» del *Dasein* da cui sarebbe derivato il comprendere come modo di conoscere, essa si dovrebbe raggiungere indipendentemente dal comprendere come atto conoscitivo o epistemologico. Ma non è possibile separare la comprensione come atto di conoscere dalla comprensione come modo di essere poiché non si può fare a meno. Lo stesso Heidegger, per pervenire alla comprensione come esistenziale, si serve dell'Analitica esistenziale, che è un comprendere epistemologico, una comprensione come forma di conoscere. Non vi è infatti intuizione diretta dell'essere, ma solo interpretazione, poiché ci si muove sempre a partire da una pre-comprensione. Questa ineludibilità della comprensione epistemologica porta Ricoeur ad affermare la necessità di un confronto con le scienze umane e ad affrontare il conflitto delle interpretazioni che ne deriva: «Non è dunque

¹⁶⁴ TA, 104 [89].

¹⁶⁵ TA, 105 [89].

¹⁶⁶ TA, 105 [89-90].

¹⁶⁷ TA, 105 [90].

¹⁶⁸ CI, 14 [24].

¹⁶⁹ CI, 14 [24]. La traduzione qui riportata è leggermente modificata rispetto a quella dell'edizione italiana.

ancora una volta *nel linguaggio* medesimo che bisogna cercare l'indicazione secondo cui la comprensione è un modo di essere?»¹⁷⁰.

Queste due ragioni (impossibilità di risolvere i conflitti tra ermeneutiche rivali e inadeguatezza del riferimento al linguaggio) portano Ricoeur a rifiutare la «via corta» per riaffermare la necessità di partire sempre dal pieno del linguaggio: la comprensione è un modo di essere come sostiene Heidegger, ma per affermarlo non posso portarmi direttamente sul piano della comprensione ontologica, ma devo partire dal linguaggio stesso e dalle indicazioni in esso presenti. In termini positivi è necessario «sostituire alla via corta dell'Analitica del *Dasein* la via lunga che prende l'avvio dalle analisi del linguaggio. Così conserveremo costantemente il contatto con le discipline che cercano di praticare l'interpretazione in modo metodico e resisteremo alla tentazione di separare la *verità*, propria della comprensione, dal *metodo*, messo in pratica dalle discipline nate dall'esegesi»¹⁷¹. Non è bene separare il metodo dalla verità, al modo di Heidegger che assolutizza la verità superando il metodo¹⁷², ma occorre arrivare alla «verità *attraverso* il metodo»¹⁷³.

La visione comune: il soggetto come apertura sull'essere. Sulla stessa linea, in un saggio successivo¹⁷⁴ Ricoeur entra di nuovo in dialogo col filosofo tedesco in merito alla «questione del soggetto», cioè alla critica alla relazione soggetto-oggetto e con ciò alla sua «negazione della priorità del *Cogito*».

Ricoeur però arricchisce il suo confronto alla luce del saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*¹⁷⁵ del 1938, nel quale Heidegger definisce l'età moderna del pensiero filosofico, segnata in particolar modo dalla figura di Descartes, come l'epoca in cui si ha «ad un tempo, la *posizione* del soggetto e la *proposizione* della rappresentazione»¹⁷⁶, dal momento che l'ente viene oggettivato e posto «di fronte a noi (*Vor-Stellung*)».

Con Descartes «l'uomo diventa il primo e reale *subjectum*, il primo e reale fondamento [...]. Il soggetto, in quanto me stesso, diviene il centro cui l'ente [...] viene rapportato. Questo è possibile soltanto perché il mondo è così diventato un *Bild* (immagine, quadro), e sta davanti a noi»¹⁷⁷. L'ente diventa

¹⁷⁰ CI, 14 [24].

¹⁷¹ CI, 14-15 [24].

¹⁷² Cfr. CI, 13 [23]: per Heidegger «il problema della verità non è più il problema del metodo, ma il problema della manifestazione dell'essere».

¹⁷³ Cfr. L. ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2004, 235. Bernard Waldenfels parla analogamente, riguardo a Ricoeur, di «verità attraverso i metodi»: «Je suis du côté de Ricoeur car son herméneutique est proche des sciences. Gadamer représente la vérité sans méthode, alors que Ricoeur, c'est la vérité à travers les méthodes», citato in F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2001, 643.

¹⁷⁴ Si tratta del saggio *Heidegger et la question du sujet* pure raccolto in CI, che risale al 1968.

¹⁷⁵ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101.

¹⁷⁶ CI, 226 [244].

¹⁷⁷ CI, 227 [244].

oggetto di rappresentazione, viene «posto innanzi» e con ciò si pone come il corrispettivo dell'emergere dell'uomo come soggetto: «l'ente è condotto davanti all'uomo come qualcosa che è obiettivo e di cui egli può disporre»¹⁷⁸. Questo passaggio dà inizio all'«epoca dell'immagine del mondo», cioè all'epoca «del mondo come rappresentazione e come quadro» in cui «l'uomo mette se stesso in scena, mette se stesso come la scena sulla quale l'esistente deve ormai comparire»¹⁷⁹. Con Descartes nascono la relazione soggetto-oggetto e tutta la tradizione metafisica che «oblitera, dissimula l'appartenenza del *Dasein* all'essere»¹⁸⁰. Radicalmente diverso dal moderno era l'atteggiamento dei Greci per i quali «l'uomo non guardava il mondo», inteso come qualcosa che sta di fronte, ma era piuttosto «guardato dall'ente»¹⁸¹.

Ricoeur condivide con Heidegger la necessità di un ritorno all'essere e quindi di un superamento della relazione soggetto-oggetto. Ciò tuttavia non significa escludere la domanda sull'*ego*. A Ricoeur pare anzi che Heidegger stesso apra lo spazio per una domanda che riguarda il *Dasein*, il cercante, ciò che noi siamo da sempre, poiché la priorità ontica di questo cercante è profondamente diversa dal primato del Cogito cartesiano che ha un'evidenza immediata e incrollabile¹⁸². Il *Dasein* di Heidegger è il più lontano a se stesso quanto al suo essere, pertanto, secondo Ricoeur, questa oscurità rende legittima la sua stessa ricerca, volta a recuperare, attraverso la mediazione dell'interpretazione, l'«io sono» al di sotto dell'«io penso» cartesiano: «proprio perché l' "io sono" è dimenticato, esso deve essere riconquistato con una interpretazione che disocculta [...] l' "io sono" diviene tema di una ermeneutica»¹⁸³. Questo recupero dell'«io sono» tematizzato da Ricoeur trova un ulteriore conforto nel recupero heideggeriano dell'autenticità del *chi*, che si libera dall'anonimato del «si» impersonale («ognuno è gli altri, nessuno è se stesso»¹⁸⁴):

Per Heidegger [...] l'autenticità del *chi* è colta soltanto dopo aver svolto l'intero processo ed esserci introdotti al tema della libertà per la morte. Soltanto allora c'è un *chi*. Non esisteva ancora un *chi* nella vita quotidiana: c'era soltanto un Sé anonimo, il "si". [...] La domanda *chi* dell' "esser-ci" finisce in quella del *poter essere se stesso come un tutto*. La ricapitolazione dell'esistenza davanti alla morte è la risposta alla domanda del *chi* dell' "esser-ci". Allora l'ermeneutica dell'*io sono* culmina in un'ermeneutica della totalizzazione finita davanti alla morte¹⁸⁵.

¹⁷⁸ CI, 227 [244].

¹⁷⁹ CI, 227 [245].

¹⁸⁰ CI, 228 [245].

¹⁸¹ CI, 227 [245].

¹⁸² CI, 229 [246]: «la grande differenza rispetto al *Cogito* cartesiano sta nel fatto che la priorità ontica [...] non implica alcuna immediatezza».

¹⁸³ CI, 229 [247].

¹⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr.it. di P. Chiodi, Longanesi, Torino 1976, p.203. Citato in CI, 229 [247].

¹⁸⁵ CI, 230 [248].

Di fronte alla morte, possibilità ultima del *chi*, possibilità oltre la quale non si danno altre possibilità, fine (sia in senso maschile che in senso femminile) che totalizza il *Dasein* poiché lo definisce in una prospettiva finita e complessiva, il *chi* è chiamato ad assumere su di sé la propria finitudine. In tal modo Ricoeur coniuga in linea di programma il tema dell'io sono alla dimensione in senso ampio morale, mostrando come la ricerca ermeneutica sia contemporaneamente una esperienza etico-pratica.

Tale ermeneutica dell'«io sono» che fine fa nel cosiddetto “secondo Heidegger”? A riprova della fondatezza del tema del *chi*, Ricoeur ne mostra la persistenza anche nell'Heidegger della “svolta”, rispondendo a quanti sostengono che con la *Kehre* il tema dell'essere obliteri l'attenzione al problema del *chi*. Per Ricoeur nel secondo Heidegger rimane invariato un rapporto essenziale: il riferimento della domanda sull'essere alla delucidazione di colui che, ponendola, conserva un'insopprimibile relazione con l'essere: «Io sono convinto [...] che la continuità tra Heidegger I e Heidegger II risiede principalmente nella persistenza del circolo descritto più sopra, cioè il riferimento retrospettivo ed anticipante tra l'essere sul quale poniamo la domanda e l'interrogante stesso in quanto modo d'essere»¹⁸⁶. Tuttavia tale circolo non sussiste più all'interno di una Analitica dell'esser-ci, ma si pone al centro di una *filosofia del linguaggio*. La *parola* prende il posto del *Dasein*: «La parola, il nominare, riporta l'essente che si schiude dal suo premere immediato e prepotente nel suo essere, e lo mantiene in questa apertura, delimitazione e stabilità»¹⁸⁷. La parola è questa apertura, questa delimitazione, che esprime e schiude l'essere nel quale sorge e vive. Come nel primo Heidegger il *Dasein* era caratterizzato dal *Da*, cioè da una delimitazione e da una apertura radicata nella pre-relazionalità con l'essere di cui era una modalità, nel secondo Heidegger è la parola, il linguaggio ad essere questa apertura, questa «modalità dell'essere», esattamente come nel primo lo era il *Dasein*. Di conseguenza l'assunzione della propria finitudine nella «libertà per la morte» ha come corrispondente in Heidegger II «l'obbedienza del poeta e del pensatore, legati alla parola che li crea. [...] Il poeta testimonia di una specie di linguaggio in cui l'Onnipotenza dell'essere fonda il potere dell'uomo e del suo linguaggio»¹⁸⁸. La libertà per la morte diventa obbedienza al linguaggio. Con Heidegger si tratta dunque di accedere ad una visione decentrata del soggetto, un soggetto che è collocato nell'essere e non padrone dell'essere, che non ha un linguaggio come strumento di cui disporre, ma che vive il linguaggio come apertura in cui è l'essere stesso che parla, non il soggetto.

Ricoeur conclude con tre affermazioni che esprimono la sua consonanza con la posizione di Heidegger.

¹⁸⁶ CI, 230 [248].

¹⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr.it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1972, 178, citato in CI, 231 [249].

¹⁸⁸ CI, 232 [250].

Innanzitutto il soggetto non è un «io penso» assoluto, ma un «io sono» che si trova in una relazione fondamentale e originaria con l'essere di cui è una apertura: «la distruzione del *Cogito*, come essere che pone se stesso, come soggetto assoluto, è il rovescio di un'ermeneutica dell' "io sono", in quanto esso è costituito dalla sua relazione con l'essere»¹⁸⁹.

In secondo luogo tra Heidegger I e Heidegger II c'è una linea di continuità nell'affermare il decentramento dell'uomo dalla posizione di dominatore del mondo e del linguaggio in favore di una relazione originaria, una pre-relazione, con l'essere che si apre e si manifesta (nella modalità del *Dasein* e poi del linguaggio): tutta l'opera di Heidegger «resta fedele all'identica formula della "retro- o pre-relazionalità" tra l'essere e l'uomo»¹⁹⁰.

In terzo luogo vivere questa pre-relazionalità tra essere e uomo significa abbracciare la «vita autentica» con una differenza fondamentale tra primo e secondo Heidegger: alla libertà di fronte alla morte subentra la capacità di lasciar essere il linguaggio, lasciarlo manifestare come espressione dell'essere che si apre: «il Sé non deve più cercare la propria autenticità nella libertà per la morte, ma nella *Gelassenheit* [=abbandono], che è il dono di una vita poetica»¹⁹¹.

4. Lo strutturalismo e la sfida semiologica

Come Heidegger, Ricoeur è convinto della centralità del linguaggio come via per arrivare alla comprensione dell'essere.

In quest'ottica, fedele alla scelta di una «via lunga» che assume, accetta e non rifiuta mai le sfide, Ricoeur non poteva non confrontarsi con lo strutturalismo e la semiologia che, nella seconda metà del '900, influenzavano la scena filosofica contemporanea.

Nell'opera *Le conflit des interprétations*, un buon numero di saggi si concentra in un confronto con lo strutturalismo di De Saussure, Lévy-Strauss, Greimas... Anche in questo caso la via lunga di Ricoeur non manifesta pregiudizi, accoglie ciò che questi pensatori offrono di positivo, mettendone in risalto limiti e insufficienze.

Presupposti dello strutturalismo. Rifacendosi a Hjelmslev, Ricoeur fornisce un'illustrazione schematica ma precisa dei presupposti dell'analisi strutturale.

Innanzitutto il linguaggio è oggetto di studio scientifico: «Il linguaggio è l'oggetto d'una scienza empirica. [...] Questa possibilità di istituire il linguaggio come oggetto specifico d'una scienza è stato introdotto da Saussure stesso con la sua famosa distinzione tra *langue* e *parole*. Saussure dispone sul versante della *parole* l'esecuzione psico-fisiologica, la espressione individuale e le libere combinazioni del discorso, mentre riserva alla *langue* le regole costitutive del

¹⁸⁹ CI, 232 [250].

¹⁹⁰ CI, 232 [250].

¹⁹¹ CI, 232 [250].

codice»¹⁹². Lo studio scientifico porta alla distinzione di due aspetti all'interno del linguaggio: quello per cui la lingua è un'istituzione stabile, universale e necessaria, in cui si individuano leggi e regole oggettive e l'aspetto variabile e contingente della parola, del discorso, che nasce dalla libera combinazione delle regole oggettive.

All'interno della *langue* si distinguono una componente sincronica, stabile, simultanea, indipendente dalle variazioni storiche e temporali e una componente variabile, diacronica, che resta subordinata però alla prima: «Nella *langue* stessa bisogna anche distinguere tra una scienza degli stati di sistema, o linguistica sincronica, ed una scienza dei cambiamenti, o linguistica diacronica. Anche qui Saussure aveva aperto la strada, sostenendo [...] che bisogna [...] subordinare la seconda alla prima»¹⁹³. Citando Hjelmslev, Ricoeur afferma: «“Dietro ogni processo si deve poter trovare un sistema”»¹⁹⁴. Ne consegue che «il cambiamento, considerato come tale, è incomprendibile, lo si comprende soltanto come passaggio da uno stato di sistema all'altro, cosa che è appunto significata dal termine diacronia. Ciò che viene compreso per prima è dunque il sistema, che è il disporsi degli elementi in un insieme simultaneo»¹⁹⁵.

Il linguaggio risulta così privo di elementi singoli, assoluti, irrelati, perché ogni elemento è considerato entro una catena di relazioni formali, che lo collegano agli altri termini: «In uno stato di sistema non ci sono termini assoluti ma relazioni di dipendenza mutua. Saussure diceva: “il linguaggio non è una sostanza, ma una forma”»¹⁹⁶.

Queste relazioni, considerate nei loro reciproci legami, costituiscono un vero e proprio «sistema chiuso». Per notare questa autosufficienza del linguaggio dei segni basta guardare alla fonologia (nella quale tutto viene ridotto a un numero finito di suoni-base), al lessico (che è riconducibile a un numero finito di termini-base da cui derivare tutti gli altri), alla sintassi (che è un insieme di regole finite):

L'insieme dei segni deve essere considerato un sistema chiuso, per poterlo sottomettere ad analisi. Ciò è evidente al livello della fonologia, dove si stabilisce l'inventario finito dei fenomeni d'una lingua data. Ciò è anche vero per il livello del lessico, il quale [...] è immenso ma non infinito, e lo si comprende meglio se si riesce a sostituire a questa lista praticamente innumerevole l'inventario finito dei sotto-segni che sottendono il nostro lessico [...]. Infine non è inutile ricordare che la sintassi è costituita da un sistema finito di forme e di regole. [...] Il linguista può avanzare l'osservazione che il sistema da lui analizzato non ha un di fuori, ma è fatto soltanto di relazioni interne. Infatti è così che Hjelmslev definiva la struttura: *un'entità autonoma di dipendenze interne*¹⁹⁷.

¹⁹² CI, 82 [95].

¹⁹³ CI, 82 [95].

¹⁹⁴ CI, 82 [95].

¹⁹⁵ CI, 82 [95-96].

¹⁹⁶ CI, 82 [96].

¹⁹⁷ CI, 83 [96].

Va dunque superata l'idea che un segno si riferisca a una cosa del mondo esterno, in quanto esso è spiegabile all'interno di un sistema chiuso, immanente, senza riferimento a una trascendenza: «La definizione di segno che soddisfa a questi quattro presupposti rompe interamente con l'idea ingenua che il segno stia per una cosa [...] bisogna definire il segno non soltanto in base al suo rapporto d'opposizione rispetto a tutti gli altri segni dello stesso livello, ma anche in se stesso, come una differenza puramente interna, puramente immanente»¹⁹⁸.

Conseguenze dello strutturalismo. Ricoeur mette in luce quali sono le estreme conseguenze dell'impostazione strutturalista.

Innanzitutto a essere messa in discussione è la fenomenologia:

Husserl vedeva nella riduzione l'atto filosofico primordiale con cui la coscienza si scinde dal mondo e si costituisce in assoluto. Dopo la riduzione, ogni essere è un senso per la coscienza, e, a questo titolo, relativo alla coscienza [...].

Il privilegio così conferito alla coscienza, in una concezione idealista della riduzione, è radicalmente incompatibile col primato che la linguistica strutturale riconosce alla *langue* sulla *parole*, al sistema sul processo, alla struttura sulla funzione¹⁹⁹.

Il soggetto è annullato, annientato in una prospettiva come quella strutturale, poiché essa si presenta in ultima analisi come un sistema chiuso regolato da leggi interne, come «un sistema categoriale senza riferimento ad un soggetto pensante», come un «inconscio kantiano», che si coniuga con «un genere di intellettualismo sostanzialmente anti-riflessivo, anti-idealista, anti-fenomenologico»²⁰⁰, simile a «un kantismo senza soggetto trascendentale»²⁰¹, a «un formalismo assoluto»²⁰².

In modo analogo a quanto avviene con la psicoanalisi, il soggetto viene posto in questione poiché non è più, come nella prospettiva fenomenologica, colui che conferisce senso alla realtà con la sua attività intenzionale, in quanto i significati si definiscono al livello del sistema e delle strutture di fondo e delle loro relazioni: «La linguistica strutturale impone una sfida alla filosofia del soggetto: la sfida consiste nel fatto che la nozione di significazione è posta in un campo diverso da quello delle mire intenzionali d'un soggetto»²⁰³.

In secondo luogo, proprio per l'attacco feroce sferrato verso il soggetto, lo strutturalismo mette fuori gioco l'ermeneutica stessa:

La spiegazione strutturale si basa su 1) un sistema inconscio, 2) costituito da differenze ed opposizioni [basate su scarti significativi], 3) indipendentemente dall'osservatore.

¹⁹⁸ CI, 83 [96].

¹⁹⁹ CI, 253 [272].

²⁰⁰ CI, 37 [47]. La traduzione italiana traduce per un errore di battitura «pesante» anziché «pensante».

²⁰¹ CI, 55 [66].

²⁰² CI, 55 [66].

²⁰³ CI, 246 [265]. La traduzione italiana traduce per un errore di battitura «internazionali» anziché «intenzionali».

L'interpretazione di un senso trasmesso consiste nella 1) ripresa cosciente 2) di un fondo simbolico sovradeterminato 3) da parte di un interprete che si pone nello stesso campo semantico di ciò che egli comprende e che si mette così dentro il «circolo ermeneutico»²⁰⁴.

Nel circolo ermeneutico l'interprete c'è ed è essenziale, sebbene non sia uno spettatore disinteressato, ma un interprete coinvolto nel circolo della comprensione. Cosa che non avviene affatto nell'analisi strutturale nella quale «le leggi linguistiche designano un livello inconscio e, in questo senso, non riflessivo, non-storico dello spirito» per cui si «istituisce tra l'osservatore e il sistema un rapporto che è esso stesso non storico»²⁰⁵. Ma ciò significa che «non esiste "circolo ermeneutico", non c'è storicità del rapporto di comprensione. Il rapporto è oggettivo, indipendente dall'osservatore, ed è per questo che l'antropologia strutturale è scienza e non filosofia»²⁰⁶.

Lo strutturalismo si presenta allora come una contestazione sia della fenomenologia, sia dell'ermeneutica, in nome di un primato del sistema strutturale e delle relazioni e delle leggi ad esso immanenti.

La critica di Ricoeur. Se Ricoeur si distingue per la sua opera di demolizione dell'assolutezza e del narcisismo del Cogito a favore di un decentramento e spossessamento del soggetto, nel suo confronto con lo strutturalismo, paradossalmente, assume invece la parte del difensore del *cogito* (con la *c* minuscola però). Il *cogito* è certo spezzato, frantumato, ferito, ma non può essere annientato e annullato.

Benché la sua critica sia sempre attenta a discernere quel che di buono e utile si trova in ogni corrente di pensiero, essa però è puntuale nel precisarne i limiti e le incoerenze. Il limite dello strutturalismo gli pare innanzitutto quello di essere un sistema vuoto e privo di significato: «Le unità di significazione liberate dall'analisi strutturale non significano nulla: esse sono soltanto delle possibilità combinatorie, non dicono nulla, congiungono e disgiungono»²⁰⁷. Proprio per questo l'analisi linguistica strutturale non è sufficiente a esaurire l'interpretazione dei simboli, nodi carichi di significato e di portata ontologica. L'analisi strutturale può essere utile per smontare il simbolismo, ma non per comprenderlo nel suo significato profondo:

Vi sono allora due modi di rendere conto del simbolismo: secondo ciò che lo costituisce e secondo ciò che vuol dire. Ciò che lo costituisce richiede un'analisi strutturale, e questa analisi ne fa dileguare il meraviglioso [...]

Quanto a ciò che vuol dire il simbolismo, non è certo una linguistica strutturale quella che potrà insegnarcelo. [...] L'emergenza dell'espressività si traduce con l'eterogeneità tra il piano del discorso, o piano di manifestazione, e il piano della *langue*, o piano di immanenza, esso solo accessibile all'analisi. [...]

²⁰⁴ CI, 58 [69].

²⁰⁵ CI, 36-37 [47].

²⁰⁶ CI, 37 [48].

²⁰⁷ CI, 78 [92].

Non c'è mistero nel linguaggio: il simbolismo più poetico, più «sacro», opera con le stesse variabili semiche presenti nel termine più banale del dizionario. Ma c'è un mistero del linguaggio: il linguaggio dice, qualcosa, dice qualcosa dell'essere. [...]

Il compito della filosofia, allora, non è forse quello di riaprire, continuamente, verso l'essere detto, quel discorso che, per necessità di metodo, la linguistica continuamente riserra sull'universo chiuso dei segni e nel gioco puramente interno delle loro mutue relazioni?²⁰⁸.

Comprendere un simbolo è comprendere il mistero, il meraviglioso che si cela in esso. E tale mistero non è accessibile all'analisi strutturale dinanzi alla quale ogni termine è equivalente a un altro in quanto variabile che risponde alle stesse universali regole e leggi fondamentali (sintattiche, fonologiche, ecc.). Se la linguistica tende a chiudere il linguaggio nelle sue relazioni interne, la filosofia ha il compito di riaprirlo e di far emergere l'elemento meraviglioso, misterioso, la sovradeterminazione del simbolo che permette di attingere all'essere, che si manifesta e parla nei simboli.

L'essenziale del linguaggio comincia al di là della chiusura dei segni. Quando scendiamo verso gli elementi, gli inventari e le nomenclature e raggiungiamo le loro combinatorie soggiacenti, ci manteniamo nella chiusura dei segni; infatti più ci allontaniamo dal piano di manifestazione per penetrare nello spessore del linguaggio, più mettiamo in atto la chiusura del linguaggio. Le unità rivelate dalla analisi non significano nulla, sono semplici possibilità combinatorie; non dicono nulla, si limitano a congiungere e a disgiungere²⁰⁹.

L'analisi strutturale non è inutile, ma è insufficiente, poiché non ci apre all'essenziale e ci lascia chiusi nel linguaggio e nelle sue strutture e relazioni soggiacenti. Per questo non è sbagliata una «scienza strutturale», ma non può pretendere di ergersi a «filosofia strutturalista»²¹⁰.

Come acquisire le conquiste della scienza strutturale senza cadere nella trappola di una filosofia strutturalista? Ricoeur propone due correzioni affinché la scienza strutturale si mantenga nei suoi limiti corretti.

Correggere lo strutturalismo con la fenomenologia. Da un lato lo strutturalismo va corretto con la fenomenologia. Diversamente dallo strutturalismo, «per quest'ultima il linguaggio non è un oggetto, ma una mediazione, cioè ciò per cui e attraverso cui noi ci dirigiamo verso la realtà (quale che sia); consiste nel dire qualcosa su qualcosa; in questo modo sfugge in direzione di ciò che dice, si supera e si stabilisce in un movimento intenzionale di riferimento»²¹¹. Il linguaggio è parte dell'attività intenzionale della coscienza del soggetto, non è un oggetto chiuso in se stesso e che basta a se stesso con le sue leggi immanenti, come un sistema inconscio che «precede il soggetto parlante»²¹². Accanto all'utile analisi strutturale va allora sempre mantenuta l'attenzione all'aspetto di

²⁰⁸ CI, 78-79 [92].

²⁰⁹ CI, 96-97 [110].

²¹⁰ CI, 48 [59].

²¹¹ CI, 247 [265].

²¹² CI, 247 [266].

intenzionalità del linguaggio, che mira oltre se stesso e vuole significare qualcosa che lo trascende, come l'esperienza stessa del dialogo ci attesta:

L'esperienza che il locutore e l'interlocutore hanno del linguaggio, viene a limitare la pretesa di assolutizzare questo oggetto. L'esperienza che abbiamo del linguaggio scopre qualcosa del suo modo di essere, che oppone resistenza a tale riduzione. Per noi che parliamo il linguaggio non è un oggetto, ma una mediazione, è ciò attraverso cui, per mezzo del quale, noi ci esprimiamo ed esprimiamo le cose. Parlare è l'atto con cui il locutore supera la chiusura dell'universo dei segni, nell'intento di dire qualcosa su qualcosa e qualcuno. Parlare è l'atto con cui il linguaggio supera se stesso come segno, verso il suo riferimento e verso ciò che gli sta di fronte. Il linguaggio vuole scomparire, vuole morire come oggetto²¹³.

Occorre mantenere la dimensione fenomenologica di apertura del linguaggio, che non smette mai di essere un mezzo per indicare altro da sé, un riferimento alla sfera dell'essere.

Correggere lo strutturalismo con l'ermeneutica. In secondo luogo, l'analisi strutturale va sempre corretta con l'ineludibile dimensione ermeneutica senza la quale lo stesso strutturalismo non potrebbe fondarsi.

Come fondare e costruire le omologie strutturali? In base a quali criteri certi simboli vengono assimilati nella loro struttura di fondo? Secondo Ricoeur questo avviene perché è avvenuto dietro e prima dell'analisi strutturale un lavoro ermeneutico, per quanto tacito e non tematizzato, che ha portato ad assimilare e a individuare affinità laddove in se stesse non si sarebbero potute trovare: «L'intelligenza strutturale non è mai senza un certo grado di intelligenza ermeneutica, anche se quest'ultima non è tematizzata. [...] L'analogia tra mangiare e sposare, tra digiuno e castità, costituisce un rapporto metaforico anteriore all'operazione di trasformazione. [...] L'apprensione della similitudine precede qui la formalizzazione e la fonda»²¹⁴. Le analogie vengono trovate in sostanza perché vengono cercate, quindi l'analisi strutturale non è mai senza un elemento ermeneutico che l'accompagna e la fonda.

Tuttavia va anche detto che non ci può essere comprensione senza una seria spiegazione strutturale che è una sorta di «passaggio obbligato, la tappa dell'oggettività scientifica sulla strada della ripresa del senso. Non si dà ripresa del senso [...] senza un minimo di comprensione delle strutture»²¹⁵. Per giungere ad una vera intelligenza dei simboli è necessaria la comprensione delle strutture: «La comprensione delle strutture non è esteriore ad una comprensione che abbia per compito di *pensare* a partire dai simboli; essa è oggi l'intermediario indispensabile tra l'ingenuità simbolica e l'intelligenza ermeneutica»²¹⁶.

²¹³ CI, 85 [98-99].

²¹⁴ CI, 59 [71].

²¹⁵ CI, 60 [72].

²¹⁶ CI, 63 [75].

Nel confronto con lo strutturalismo, Ricoeur adotta ancora una volta un atteggiamento dialettico che è insieme di critica e di condivisione: di Freud ha accettato l'interpretazione archeologica e del sospetto, non senza ricordare che essa va sempre tenuta insieme a una ermeneutica teleologica; di Husserl ha rifiutato il rischio del solipsismo e dell'idealismo pur condividendone la critica all'oggettivismo e il ritorno alla dimensione della *Lebenswelt*. Di Heidegger ha criticato la mancanza di metodo, sebbene abbia accolto il primato dell'essere sull'uomo. La «*via longa*» di Ricoeur è fatta di incontri, di scontri e di «conflitti di interpretazioni» rivali all'interno dei quali si porta sempre via qualcosa, si ricevono stimoli, in positivo o in negativo, ma non si rimane mai indifferenti.

Anche dall'incontro con lo strutturalismo Ricoeur matura una posizione di mediazione: se non può esistere vera comprensione senza passare attraverso il momento della spiegazione strutturale, scientifica, analitica, semiologica, tuttavia non ci si può fermare ad essa, ma occorre lasciar esprimere la referenza del linguaggio sull'essere, la semantica, collegando la *langue* con la *parole*: «Soltanto attraverso e per mezzo di una linguistica della *langue* è possibile oggi una fenomenologia della *parole*. Soltanto in una lotta palmo a palmo con i presupposti della semiologia essa riconquisterà la relazione di trascendenza del segno o il suo riferimento»²¹⁷.

Anzi Ricoeur precisa che non basta coniugare i due momenti, poiché subordina in ultima analisi il momento semiologico, linguistico, strutturale al momento fenomenologico, semantico: «Opporre il segno al segno è funzione *semiologica*; rappresentare il reale con segni è funzione *semantica*; e la prima è subordinata alla seconda. La prima è in vista della seconda, o, se si vuole, il linguaggio è articolato in vista della funzione significante o rappresentativa»²¹⁸ poiché «è legittimo affermare che, al di fuori della funzione semantica in cui si attualizzano, i sistemi semiologici perdono ogni intelligibilità»²¹⁹.

Ricoeur intende tenere insieme strutturalismo (ordine semiologico) e ordine semantico, e subordinare il primo al secondo:

Così l'ordine semiologico, considerato per sé solo, non è che l'insieme delle condizioni di *articolazione* senza le quali il linguaggio non esisterebbe, ma l'*articolato* come tale non è ancora il linguaggio nel suo potere di significanza. Esso è soltanto il sistema dei sistemi, ciò che si può chiamare lingua, la cui esistenza, soltanto virtuale, rende possibile qualcosa come il discorso, il quale non esiste, ogni volta, altro che nell'istanza di discorso. In essa si legano insieme virtualità e attualità, articolazione ed operazione, struttura e funzione, o, come detto altrove, sistema ed avvenimento²²⁰.

Non basta conoscere la struttura del linguaggio così come è «articolato», conoscere il «sistema dei sistemi», le regole universali e le leggi di relazione tra le strutture di base del linguaggio. La lingua è una struttura virtuale, diventa attuale solo nei discorsi, nella *parole*, luogo in cui il «sistema» si incontra e si

²¹⁷ CI, 248 [266].

²¹⁸ CI, 248-249 [267].

²¹⁹ CI, 249 [268].

²²⁰ CI, 250 [268].

lega con la contingenza dell'«avvenimento» e la regola si attualizza consentendo all'essere giungere a espressione.

5. La «filosofia riflessiva» e l'«io sono» come «sforzo» e «desiderio»

Alla luce del confronto vivo con la psicoanalisi, Husserl, Heidegger, lo strutturalismo... quale prospettiva filosofica emerge complessivamente?

Ricoeur, lo si è visto, vuole a suo modo «salvare il cogito», non accetta l'annientamento della soggettività attuata dallo strutturalismo. Tuttavia il suo compito consiste nel delineare un soggetto ben diverso da quello apodittico e immediato di Descartes, o di quello assoluto di Husserl. Il soggetto ricoeuriano è un «cogito spezzato», «frantumato», «ferito», che è passato attraverso gli insegnamenti della psicoanalisi (la coscienza non è più «padrona in casa propria») e dello strutturalismo; che ha fatto propria la condizione del *Dasein* di Heidegger con la sua tonalità emotiva, il suo radicamento originario e previo nell'essere; che riconosce lo statuto del linguaggio come espressione e manifestazione dell'essere, momento in cui l'essere si apre e si esprime.

Il ruolo positivo della «riflessione». Come recuperare allora una filosofia del soggetto spezzato, ma mai annientato? Si tratta di riconoscere che la filosofia ha il compito di ricomporre i cocci del Cogito cartesiano andati in frantumi, e che occorre recuperare: «il vero protagonista della filosofia di Ricoeur, in fondo, non è l'essere, bensì l'uomo»²²¹ e in fondo tutto il percorso filosofico ricoeuriano può essere rappresentato come un viaggio: «è il viaggio del Cogito che cerca il proprio Sé disperso tra i segni del mondo. L'interpretazione è questo viaggio che ognuno di noi compie attraverso le cose e attraverso la vita alla ricerca di un'identità e di una coscienza che sembrano inevitabilmente perdute»²²². Si tratta di un viaggio sempre incompiuto, mai terminato.

Ricoeur trova su questo cammino la filosofia riflessiva francese. La «riflessione» è, secondo questa corrente di pensiero, il ritorno del soggetto su di sé, «l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere»²²³, l'atto con cui il cogito si riappropria di sé, essendo impossibile che si ponga da sé. Dietro questa dinamica di riappropriazione sta un pensiero che concepisce l'uomo non come pensiero puro, essenzialmente caratterizzato dalla rappresentazione, ma dallo sforzo, dal desiderio, da una pulsione fondamentale e originaria della quale occorre riappropriarsi attraverso la riflessione. Già nel corso del saggio su Freud del 1965 e sulla scia di Leibniz, Spinoza, Maine de Biran, Fichte... Ricoeur aveva individuato la natura pulsionale dell'uomo, del «cogito integrale», una natura pulsionale che lo portava a rifiutare il primato dell'*io penso* narcisista e astratto a favore dell'*io sono* integrale; l'esistenza è

²²¹ L. ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, cit., 30.

²²² *Ibidem*, 31.

²²³ CI, 21 [31].

«desiderio e sforzo»: «sforzo per sottolinearne l'energia positiva e il dinamismo», «desiderio per designarne la mancanza e la povertà. *Eros* è figlio di *Poros* e di *Penia*. Così il *cogito* non è più quell'atto pretenzioso che era inizialmente, quella pretesa - voglio dire - di porsi da se stesso; esso appare come già posto nell'essere»²²⁴.

Nabert e la riflessione in senso ermeneutico. Ricoeur non si nasconde il rischio di una filosofia riflessiva e mette in guardia dal pericolo di astrattezza che in essa si cela: «la riflessione è un'intuizione cieca, se non è mediata da quelle che Dilthey chiamava le espressioni in cui la vita si oggettiva»²²⁵. Occorre allora correggere in senso ermeneutico la riflessione, rendendola una sorta di tappa intermedia, «il legame tra la comprensione dei segni e la comprensione di sé»²²⁶. Ne deriva che l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere deve passare «attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza»²²⁷. Le opere, gli atti non sono altro che lo specchio, i segni che esprimono questo atto di esistere originario dell'uomo.

Passando attraverso un'ermeneutica la filosofia riflessiva esce dall'astrazione: l'affermazione d'essere, il desiderio e lo sforzo d'esistere che mi costituiscono trovano nell'interpretazione dei segni il lungo cammino della presa di coscienza [...]. Questo vuol dire due cose. Da un lato, il comprendere il mondo dei segni è il mezzo per comprendersi: l'universo simbolico è il luogo dell'auto-spiegazione [...]. D'altro lato, in senso inverso, questa relazione tra desiderio d'essere e simbolismo significa che la via corta dell'intuizione di sé da parte di sé è chiusa; l'appropriazione del mio desiderio d'esistere è impossibile attraverso la via corta della coscienza; è aperta soltanto la via lunga dell'interpretazione dei segni. Questa è la mia ipotesi di lavoro filosofico: la chiamo la *riflessione concreta*, cioè il *Cogito mediato da tutto l'universo dei segni*²²⁸.

Quella di Ricoeur è allora una riflessione concreta, ermeneutica, che non resta chiusa nell'immanenza della coscienza, che non si riduce all'analisi coscienziale, ma si apre all'ontologia, all'interpretazione dei segni e dei simboli intesi come espressione dell'essere e del desiderio di essere che sta al fondamento del soggetto.

Ricoeur riconosce profonde affinità con il pensiero di Jean Nabert e la sua teoria del segno in rapporto all'atto. Nabert, filosofo riflessivo, si rivela attento alle opere, ai segni dell'io, attraverso i quali l'io, che non è mai in possesso di sé in modo immediato, prende possesso di sé. Nella sua prospettiva «la riflessione non potrebbe essere che l'appropriazione del nostro atto di esistere, per mezzo di una critica applicata alle opere e agli atti che sono i segni di questo atto di

²²⁴ CI, 24-25 [34].

²²⁵ CI, 21 [31].

²²⁶ CI, 20 [30].

²²⁷ CI, 21 [31].

²²⁸ CI, 260 [279].

esistere»; essa dunque passa «attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza»²²⁹.

Nabert si pone nella scia di tutti coloro che hanno tentato di «subordinare l'obiettività dell'Idea, della Rappresentazione, dell'Intelletto [...] all'atto fondatore della coscienza, lo si chiami Volontà o Appetizione o Azione»²³⁰:

Quando Spinoza risale dall'idea allo sforzo di ogni essere per esistere; quando Leibniz articola la percezione e l'appetizione, e Schopenhauer rappresentazione e volontà; quando Nietzsche subordina prospettiva e valore alla volontà di potenza e Freud la rappresentazione alla libido, tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere²³¹.

Limiti dell'idea di riflessione. Ricoeur riconosce a Nabert di aver posto il problema del rapporto tra l'affermazione originaria, la pulsione fondamentale che fonda l'io e le espressioni in cui essa si oggettiva. Tuttavia quella nabertiana è agli occhi di Ricoeur una riflessione ancora un po' astratta, ancora chiusa nella coscienza, ancora non toccata dalle istanze demistificatrici della coscienza attuate dall'ermeneutica del sospetto di matrice freudiana. Come scriverà in un saggio "retrospettivo" dei primi anni '80: «all'idea di riflessione si congiunge il voto di una assoluta trasparenza, di una perfetta coincidenza dell'io con se stesso, che farebbe della coscienza di sé un sapere indubitabile e, a questo titolo, più fondamentale di tutti i saperi positivi. È tale rivendicazione fondamentale che anzitutto la fenomenologia e poi l'ermeneutica continuamente riportano in un orizzonte sempre più distante»²³².

²²⁹ CI, 21 [31]. Ricoeur cita Nabert e il suo articolo «Philosophie réflexive», in *Encyclopédie française*, t.XIXp.19.06-1: «È dunque vero che, in tutti i domini in cui lo spirito si rivela come creatore, la riflessione è chiamata a ritrovare gli atti che le opere dissimulano e ricoprono, poiché esse, vivendo di una loro vita propria, sono come staccate dalle operazioni che le hanno prodotte. Si tratta, per esse, di portare alla luce il rapporto intimo tra l'atto ed i significati nei quali si oggettiva. Lungi dall'ignorare che lo spirito, in ogni ordine, deve prima di tutto operare e prodursi nella storia ed in una esperienza effettiva, per poter cogliere le proprie possibilità più profonde, l'analisi riflessiva rivela tutta la sua fecondità sorprendendo il momento in cui l'atto spirituale si investe nel segno, che rischia immediatamente di rivoltarglisi contro», CI, 218 [233]. Le opere, i segni, i significati non sono altro che oggettivazioni, espressioni di un atto dello spirito, di un'affermazione originaria» e non possono quindi essere ignorati dalla riflessione. La posizione è vicina a quella di Ricoeur, anche se con accentuazioni più spiritualistiche e coscienzialistiche; in Ricoeur, infatti, l'affermazione originaria ha connotazione meno coscienziale-immanentistica e più «ontologica». Per un confronto tra Ricoeur e Nabert si veda R.NEBULONI, *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 72 (1980), n.1, 80-107. Si veda anche O.AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007, 43.

²³⁰ CI, 211 [225].

²³¹ CI, 211 [225-226].

²³² TA, 29 [25].

Una nuova filosofia riflessiva di tipo ermeneutico deve accogliere le critiche della psicoanalisi e della semiologia e avere un *orizzonte ontologico* e non solo coscienziale:

L'ermeneutica attraverso la quale deve passare la filosofia riflessiva non deve restare confinata agli effetti di senso e di doppio senso: essa si proporrà arditamente come un'ermeneutica dell'*io sono*. Soltanto così possono essere vinte l'illusione e la pretesa del *Cogito* idealista, soggettivista, solipsista. Soltanto questa ermeneutica dell'*io sono* può accogliere contemporaneamente la certezza apodittica dell'*io penso* cartesiano e le incertezze, anzi le menzogne e le illusioni del sé, della coscienza immediata. Essa sola può mantenere fianco a fianco l'affermazione serena: *io sono*, e il dubbio tormentoso: *chi sono io?*

Questa è la mia risposta alla domanda iniziale: che cosa avrà un avvenire nella filosofia riflessiva? Io rispondo: una filosofia riflessiva che, assunte interamente le correzioni e le istituzioni della psicoanalisi e della semiologia, prende la via lunga e tortuosa d'una interpretazione dei segni, privati e pubblici, psichici e culturali, nei quali vengono a esprimersi e a esplicitarsi il desiderio di essere e lo sforzo per esistere che ci costituiscono²³³.

Da questo testo emerge un sé che non può più essere mero pensiero, che non può essere pura trasparenza con se stesso, ma che si riconosce come originariamente appartenente all'essere. Un sé tormentato, che accoglie nel suo seno il dubbio radicale («chi sono io?»). Un sé che, come già appariva alla fine della *Symbolique du mal*, è innanzitutto *io sono* e non solamente *io penso*. Ma, e qui sta forse il passo avanti del saggio su Freud, un *io sono* che non è sostanzializzato e chiuso in se stesso, bensì un *io sono* che accoglie in sé la propria critica, che avanza il dubbio su di sé. Ora questo *io sono* messo in crisi, radicato nell'essere si è arricchito di nuovi incontri e confronti (l'ermeneutica di Heidegger, lo strutturalismo, la filosofia riflessiva). Il risultato è che il sé non può essere un'evidenza intuitiva apodittica, ma una pulsionalità fondamentale: «prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, esso era già posto nell'essere a livello pulsionale. Questa anteriorità della pulsione in rapporto alla presa di coscienza ed alla volizione significa l'antiorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità dell'*io sono* sull'*io penso*»²³⁴.

A distanza di anni Ricoeur, nel saggio *Dell'interpretazione* del 1983 (raccolto in *Du texte à l'action*) riprende tutto questo insieme di riflessioni proponendo una sintesi concisa ed efficace della sua posizione di pensiero: «Vorrei caratterizzare la tradizione filosofica alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco della filosofia *riflessiva*, che resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana e vuol essere una variante *ermeneutica* di tale *fenomenologia*»²³⁵. «Riflessione» all'interno di una «fenomenologia ermeneutica»: è questo in estrema sintesi il metodo del filosofare ricoeuriano.

²³³ CI, 262 [281].

²³⁴ CI, 261 [280].

²³⁵ TA, 25 [24]. Si tratta del saggio che apre la raccolta del 1986 dal titolo *Dell'interpretazione* pubblicato in origine in inglese in *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, nel 1983.

4. Una «fenomenologia ermeneutica»: la chiarificazione degli anni '70

Il percorso frammentato, conflittuale e più volte ripreso e rivisto contenuto in *Le conflit des interprétations* del 1969, trova una sua chiarificazione sistematica e precisa solo dopo qualche anno, alla metà degli anni '70 in un saggio che poi sarà raccolto in *Du texte à l'action* pubblicato nel 1986.

Facciamo riferimento a un saggio apparso nel 1975²³⁶ che è posto come secondo saggio della raccolta del 1986 col titolo *Fenomenologia e ermeneutica: partendo da Husserl...* Proprio in nota Ricoeur situa così il valore di questo contributo: «Questo saggio fa il punto dei cambiamenti metodologici che accompagnano la mia evoluzione, da una fenomenologia eidetica in *Le Volontaire et l'involontaire* [...], fino a *De l'interprétation. Essai sur Freud* [...] e *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*»²³⁷. Questo saggio presenta una chiara parentela con i testi contenuti ne *Le conflit des interprétations*, essendo anch'esso in parte segnato «da una esigenza di legittimazione»²³⁸ di una filosofia dell'interpretazione; tuttavia in esso Ricoeur non si ferma a legittimare il proprio pensiero attraverso confronti: «cerco di situarmi non tanto in relazione a presunti concorrenti, quanto piuttosto in relazione alla mia personale tradizione di pensiero»²³⁹. Si tratta dunque di una ricognizione sintetica e chiara, a distanza, del percorso della sua filosofia riflessiva arricchita nell'alveo della fenomenologia ermeneutica.

Due sono le tesi di fondo che Ricoeur vuole sostenere:

Propongo per la discussione queste due tesi :

Prima tesi: ciò che l'ermeneutica ha distrutto non è la fenomenologia bensì una delle sue interpretazioni, cioè la sua interpretazione idealistica data dallo stesso Husserl [...]

Seconda tesi: al di là della semplice opposizione, esiste tra fenomenologia e ermeneutica una reciproca appartenenza che bisogna esplicitare. Tale appartenenza può essere riconosciuta sia a partire dalla fenomenologia che a partire dall'ermeneutica. Da una parte [...] *la fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica*. Dall'altra, la fenomenologia non può a sua volta costituirsi senza un *presupposto ermeneutico*²⁴⁰.

Quella che si delinea è una «fenomenologia ermeneutica», «interpretante» o «interpretativa». Vi è correlazione reciproca tra ermeneutica e fenomenologia, l'una non può sussistere senza l'altra. Ricoeur accusa dunque Husserl di non essere rimasto fedele alla sua impostazione originaria e di essersi chiuso in una forma di idealismo solipsistico.

Per dimostrare queste due tesi intrecciate, Ricoeur procede in modo rigoroso: dapprima prende in considerazione l'idealismo husserliano, e ne

²³⁶ Il titolo originale del saggio è «Fenomenologia ed ermeneutica», in *Phänomenologische Forschungen*, I, Verlag Karl Alber, Friburg-en-Brisgau 1975, 31-71.

²³⁷ TA, 43 n.1 [37 n.1].

²³⁸ TA, 7 [7].

²³⁹ TA, 7 [7].

²⁴⁰ TA, 43-44 [37-38]

mette in risalto i limiti; in seguito mostra che, come l'ermeneutica deve avere un presupposto fenomenologico, così la fenomenologia deve avere come presupposto l'ermeneutica²⁴¹.

1. Le tesi fondamentali dell'idealismo husserliano

Ricoeur fornisce una ricostruzione del pensiero di Husserl nella sua caratterizzazione idealistica. Egli individua cinque tesi fondamentali sulle quali esso si basa.

La scientificità di una «fondazione ultima». La fenomenologia rivendica innanzitutto lo statuto di «scienza rigorosa», ma in modo radicalmente diverso dalle scienze naturali: «L'ideale di scientificità rivendicato dalla fenomenologia non è in continuità con le scienze, la loro assiomatica, il loro lavoro di fondazione: la "fondazione ultima" che la costituisce è di diverso ordine»²⁴². Essa vuole essere una scientificità fondativa, più originaria rispetto a quella delle scienze naturali. In questo senso la fenomenologia si oppone all'oggettivismo positivista e risponde all'esigenza di ridare un ruolo alla filosofia di fronte all'esplosione delle scienze nel periodo positivista di fine Ottocento. «Tale tesi, che esprime la pretesa di radicalità della fenomenologia, viene proposta in stile polemico; è la tesi di una filosofia militante che ha sempre un nemico in vista: l'oggettivismo, il naturalismo, la filosofia della vita, l'antropologia. Essa procede a partire da un gesto di rottura che non può iscriversi in una dimostrazione»²⁴³. Ricoeur sottolinea il carattere auto-assertivo di tale pretesa di radicalità, ricordando che è «inutile interrogarsi circa la motivazione di un tale radicale cominciamento»²⁴⁴, essa è una «auto-fondazione» assoluta.

L'intuizione. Seconda tesi: «La fondazione di principio è dell'ordine dell'intuizione; fondare è vedere. [...] A differenza di qualsiasi "costruzione speculativa", ogni questione di principio si decide nella visione»²⁴⁵. L'auto-fondazione, proprio in quanto non è deducibile, non è dimostrabile, è radicale, è originaria, è un'intuizione, cioè una visione immediata indubitabile.

Il primato della soggettività. Terza tesi: «Il luogo dell'intuitività piena è la soggettività. Qualsiasi trascendenza è dubbia, solo l'immanenza è sottratta al dubbio»²⁴⁶. Suddetta intuizione trova pienezza autentica solo nella soggettività, nella «percezione immanente», nell'io che pensa (a mo' di Descartes). Tutto ciò

²⁴¹ Sul confronto tra Ricoeur e il pensiero di Husserl cfr. in particolare B.BÉGOUT, *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, «Esprit» 74 (2006), n°323, 191-205.

²⁴² TA, 45 [39].

²⁴³ TA, 45 [39].

²⁴⁴ TA, 45 [39].

²⁴⁵ TA, 49 [39-40].

²⁴⁶ TA, 46 [40].

che esce dalla sfera dell'immanenza, cioè del soggetto, la «percezione trascendente», è dubitabile. Husserl rivela qui il suo idealismo: «È proprio questa la tesi dell'idealismo husserliano. Ogni trascendenza è dubbia perché procede per *Abschattungen*, per "abbozzi", per "profili", così la convergenza di tali *Abschattungen* è sempre presunta e la presunzione può essere smentita dalla discordanza. [...] L'immanenza non è sottoposta al dubbio, dal momento che non si dà per "profili", per "abbozzi", quindi non comporta nulla di presuntivo, ma consente solo la coincidenza della riflessione con ciò che è "stato appena" vissuto»²⁴⁷. Mentre la coscienza pura si dà in intuizione piena, con un sé che coincide pienamente con se stesso, la coscienza degli oggetti esterni si offre nelle sintesi di molteplici profili, abbozzi, stratificazioni che raggiungono un'unità «presuntiva» sempre provvisoria e aperta a nuovi ulteriori abbozzi. Si dà così il primato dell'io sul non-io, che è tesi tipicamente idealistica.

La «riduzione» dall'empirico al trascendentale. Quarta tesi: «La soggettività così promossa al livello del trascendentale non è la coscienza empirica, oggetto della psicologia»²⁴⁸. La coscienza, indubitabile e distinta dagli oggetti della percezione, non è la coscienza empirica, quella che indaga la psicologia sperimentale, ma una coscienza trascendentale, condizione di possibilità a priori della percezione degli oggetti trascendenti la coscienza. Compito della fenomenologia è quello di indagare questa «coscienza trascendentale», questo «io puro», diversamente dalla psicologia, sebbene, come precisa Ricoeur, «fenomenologia e psicologia fenomenologica sono parallele e costituiscono un "doppio" che continuamente suscita la confusione delle due discipline, l'una trascendentale, l'altra empirica. Solo la riduzione le distingue e le separa»²⁴⁹. Tra la scienza positivista e la scienza in senso fenomenologico sta il passaggio radicale della «riduzione» (una «conversione», «la conversione filosofica»²⁵⁰), con la quale si mettono tra parentesi le presupposizioni ingenuie dell'atteggiamento naturale, assunte acriticamente dalla scienza empirica, per dirigersi verso le strutture fondanti, trascendentali della coscienza.

Il soggetto responsabile. La quinta tesi è un'estensione nel campo etico delle tesi precedenti: «La presa di coscienza che sorregge l'opera di riflessione svolge implicazioni etiche proprie: grazie a questo la riflessione è l'atto immediatamente responsabile di sé. [...] L'inversione grazie alla quale la riflessione si sottrae all'atteggiamento naturale è, al tempo stesso, epistemologica ed etica. [...] Il carattere auto-assertivo della fondazione costituisce il soggetto filosofico come soggetto responsabile. Questo soggetto è il soggetto che fa filosofia, in quanto tale»²⁵¹. La riduzione trascendentale con cui il soggetto si autofonda in modo immediato comporta conseguenze oltre che sul piano della conoscenza anche

²⁴⁷ TA, 46-47 [40].

²⁴⁸ TA, 47 [40].

²⁴⁹ TA, 47 [40].

²⁵⁰ TA, 48 [41].

²⁵¹ TA, 49 [42].

sul piano etico: si afferma un soggetto autofondantesi, assoluto, pienamente padrone di sé, assolutamente libero e quindi responsabile di sé e dei suoi atti. La centralità del soggetto fonda sul piano etico il primato del «soggetto responsabile».

2. Limiti dell'idealismo husserliano: la necessità dell'ermeneutica

Alle tesi con cui ha riassunto l'idealismo husserliano Ricoeur risponde punto per punto, avanzando così la necessità di un modo di pensare ermeneutico diverso, sempre ancorato alla fenomenologia.

«Appartenenza» vs «fondazione ultima». La fondazione ultima e scientifica che vuole raggiungere la fenomenologia è irraggiungibile perché si scontra inevitabilmente con una condizione ineludibile di «comprensione», che è segno di una previa appartenenza all'essere:

L'ideale di scientificità, inteso dall'idealismo husserliano come giustificazione ultima, incontra il suo limite fondamentale nella condizione ontologica della comprensione.

Questa condizione ontologica può essere espressa come finitudine. Ma non è questo il concetto che considererò come primo; infatti designa, in termini negativi, una condizione interamente positiva che sarebbe meglio espressa con il concetto di appartenenza. Quest'ultimo designa direttamente la condizione insuperabile di ogni lavoro di giustificazione e di fondazione, e cioè il fatto di essere da sempre preceduto da una relazione che lo porta²⁵².

Non è possibile pervenire a una fondazione ultima o raggiungere l'«inizio primo», poiché, sulla scorta di Heidegger, Ricoeur ritiene insuperabile la condizione dell'esserci in quanto radicato nell'essere, situato, limitato. In senso negativo, la condizione dell'esserci trova espressione nel concetto di «finitudine», che sottolinea la limitatezza e la discontinuità tra esserci ed essere. In senso positivo, essa si esprime nel concetto di «appartenenza», che sottolinea, invece, la continuità e il legame originario tra esserci umano ed essere. In ultima analisi, ogni fondazione deve fare i conti con una «relazione previa», una situazione già data, una pre-comprensione, una collocazione spazio-temporale nell'essere che la condiziona.

Il tipo di relazione alla quale rimanda il lavoro di fondazione ultima è una relazione più fondamentale e inglobante della relazione «frontale» di un soggetto di fronte a un oggetto:

Ciò che l'ermeneutica mette anzitutto in questione nell'idealismo husserliano, è il fatto di aver iscritto la sua scoperta immensa e insuperabile dell'intenzionalità entro una concettualità che ne attenua la portata, e cioè la relazione soggetto-oggetto. È da questa concettualità che dipende l'esigenza di cercare ciò che fa l'unità di senso dell'oggetto e quella di fondare questa unità entro una soggettività costituente. La prima dichiarazione

²⁵² TA, 49 [42].

dell'ermeneutica è per dire che la problematica dell'oggettività presuppone in precedenza una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume d'essere autonomo e l'oggetto che si presume opposto. È tale relazione inclusiva o inglobante che chiamo appartenenza²⁵³.

L'intenzionalità che Husserl ha scoperto come la struttura fondamentale della coscienza pura è stata poi da lui stesso ridotta alla relazione soggetto-oggetto (un soggetto che intenziona un oggetto che gli sta di fronte), della quale ha dovuto cercare l'unità ricorrendo a una «soggettività costituente» che ha assunto così un primato assoluto, con venature idealistiche e solipsistiche. L'ermeneutica, invece, si propone di superare la dicotomia tra il soggetto e l'oggetto, per individuare una relazione inglobante e originariamente inclusiva dell'uno e dell'altro affinché al primato del soggetto costituente si sostituisca la categoria di «appartenenza».

Ne deriva che porre la questione di una «fondazione ultima», come fa la fenomenologia, è proprio del pensiero oggettivante e non del pensiero ermeneutico che riconosce come irraggiungibile un puro e decontestualizzato «principio primo». È chiara qui l'ascendenza di Heidegger nelle parole di Ricoeur.

Heidegger ha espresso tale appartenenza con il linguaggio dell'essere-nel-mondo. Le due nozioni sono equivalenti. L'espressione «essere-nel-mondo» esprime meglio il primato della cura rispetto allo sguardo e il carattere di orizzonte di ciò a cui noi siamo legati. È appunto l'essere nel mondo che precede la riflessione. Al tempo stesso viene attestata la priorità della categoria ontologica del *Dasein* che noi siamo rispetto alla categoria epistemologica e psicologica del soggetto che si pone.²⁵⁴

«Appartenenza», il concetto che Ricoeur preferisce a quello affine di «essere-nel-mondo», esprime questa condizione ontologica insuperabile dell'esserci, già da sempre collocato entro un orizzonte irriducibile. Ciò comporta che al posto del soggetto autoevidente e auto-fondantesi si impone la categoria del *Dasein*, dell'esserci.

«Interpretazione» vs «intuizione». La seconda tesi dell'idealismo husserliano trova anch'essa nella comprensione un limite evidente: «All'esigenza husserliana del ritorno all'intuizione si oppone la necessità per ogni comprensione, d'essere mediata grazie ad una interpretazione»²⁵⁵. L'intuizione, intesa come visione immediata, non può sussistere all'interno della dinamica della comprensione che ha sempre bisogno di passare attraverso una mediazione interpretativa. La «riflessione», cioè il movimento di riappropriazione di sé compiuto dal soggetto, non è mai immediata, ma è l'esito di un lavoro ermeneutico che si radica in una comprensione iniziale che è già carica di pregiudizi («struttura di anticipazione»), per cui l'oggetto non è mai neutro di fronte al soggetto, perché

²⁵³ TA, 49 [42].

²⁵⁴ TA, 50-51 [43].

²⁵⁵ TA, 51 [44].

è fin dal suo sorgere filtrato da una serie di precomprensioni («pre-disponibilità», «pre-veggenza», «pre-cognizione»).

Ne consegue chiaramente che l'interpretazione non è «mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato»²⁵⁶, ma è un apprendimento sempre situato e condizionato, che si allarga a sempre nuove connessioni e interconnessioni. Ricoeur fa a questo proposito l'esempio della conversazione, caso spontaneo e semplice in cui si verifica il lavoro dell'interpretazione: «Le parole delle lingue naturali contengono nella loro area semantica un potenziale di senso che non è esaurito da nessun uso attuale, ma che esige d'essere costantemente filtrato e determinato dal contesto. È a tale funzione selettiva del contesto che rinvia l'interpretazione nel senso più primitivo del termine. L'interpretazione è il processo mediante il quale, nel gioco della domanda e della risposta, gli interlocutori determinano in comune i valori contestuali che strutturano la loro conversazione»²⁵⁷.

A questo «processo spontaneo di interpretazione» che è «l'esercizio più primitivo della comprensione in una situazione data»²⁵⁸, si aggiungono progressivamente nuovi e più ampi livelli interpretativi. La conversazione dialogica, «faccia-a-faccia», si trova a sua volta inglobata all'interno di una più fondamentale e complessa «connessione storica»: «La relazione intersoggettiva *breve* si trova coordinata, all'interno della connessione storica, a diverse relazioni intersoggettive *lunghe*. [...] In tal modo l'interpretazione si estende ben al di là del dialogo per identificarsi con la connessione storica più vasta»²⁵⁹.

In questo continuo allargarsi e intrecciarsi delle connessioni e delle relazioni che ampliano e rendono stratificato e complesso il lavoro interpretativo è inevitabile scorgere una difficoltà di fondo del progetto husserliano di una fondazione *ultima* che si regge sull'intuizione:

In che senso questo sviluppo di qualsiasi comprensione in interpretazione si oppone al progetto husserliano di fondazione *ultima*?

Essenzialmente in questo: qualsiasi interpretazione colloca l'interprete *in medias res* e mai all'inizio o alla fine. Noi sopraggiungiamo, in un certo senso, nel bel mezzo di una conversazione che è già iniziata e nella quale cerchiamo di orientarci al fine di potere, a nostra volta, portarvi il nostro contributo. Ora, l'ideale di una fondazione intuitiva è quello di una interpretazione che, ad un certo momento, diventerebbe visione. [...] Ora, l'ipotesi stessa della ermeneutica filosofica è che l'interpretazione è un processo aperto che nessuna visione può concludere²⁶⁰.

L'interpretazione è un processo che per la sua struttura si situa «nel mezzo», risente delle «conversazioni» precedenti, dalle quali non può prescindere e che rappresentano l'*humus* (culturale e storico) nel quale prende inizio, cerca di orientarsi a partire da questo inizio già posto, apporta un suo contributo che

²⁵⁶ TA, 51 [44].

²⁵⁷ TA, 52 [45].

²⁵⁸ TA, 52 [45].

²⁵⁹ TA, 53 [45].

²⁶⁰ TA, 53-54 [46].

non è mai chiuso, ma consegnato a chi proseguirà la «conversazione». In questa dinamica non si ha mai una «visione» intuitiva piena che consenta una fondazione ultima e senza residui, c'è sempre uno scarto che rimane aperto nell'opera interpretativa, uno scarto che non può mai essere colmato da una visione totale e conclusiva. In tal senso, l'interpretazione non può essere in sintonia con l'«intuizione» fondativa di cui parlava Husserl.

Crisi del Cogito assoluto. La terza tesi dell'idealismo husserliano è l'indubitabilità della coscienza, quindi l'affermazione dell'assolutezza indubitabile del Cogito, della percezione di sé, del primato dell'immanenza rispetto alla percezione trascendente degli oggetti. Tuttavia anche questa affermazione appare discutibile agli occhi di Ricoeur: «*Che il luogo della fondazione ultima sia la soggettività, che ogni trascendenza sia dubbia e solo l'immanenza sia certa – questo risulta a sua volta eminentemente dubbio, dal momento in cui appare che anche il Cogito può essere sottoposto alla critica radicale che la fenomenologia rivolge ad ogni apparire*»²⁶¹.

Alla luce della filosofia contemporanea, in particolare della critica dei «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche e Freud) e di quella (più recente e di matrice marxista) della Scuola di Francoforte (la «critica delle ideologie») anche il foro che appariva inespugnabile della coscienza di sé è stato abbattuto: anche la coscienza di sé è dubbia e in crisi: «Critica delle ideologie e psicanalisi ci danno oggi i mezzi per completare la critica dell'oggetto mediante una critica del soggetto»²⁶², quindi «la conoscenza di sé può essere presuntiva per altre ragioni»²⁶³.

In particolare, alla luce della critica delle ideologie, l'autonomia e l'assolutezza della coscienza appaiono minacciate: «nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell'anima con se stessa e il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della comunicazione, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto»²⁶⁴. Anche la coscienza dunque, dopo la scoperta dell'inconscio e lo smascheramento dei condizionamenti ideologici che la alterano, è ridotta a «falsa coscienza» e presenta la stessa dubbità e incertezza, seppure per ragioni diverse, della conoscenza dell'oggetto trascendente. La filosofia non può ignorare i contributi fondamentali della filosofia contemporanea in questo senso e non può non accogliere la sfida che da essi proviene.

Dall'ipostatizzazione del soggetto alla «cosa» del testo. Il quarto aspetto della fenomenologia idealistica di Husserl era l'*epoché* che distingueva la coscienza empirica dalla coscienza trascendentale. Ricoeur individua un nuovo modo di

²⁶¹ TA, 54 [46].

²⁶² TA, 55 [47].

²⁶³ TA, 55 [47].

²⁶⁴ TA, 55 [47].

intendere questa *epoché* o sospensione del giudizio a partire dalla teoria del testo:

Un modo radicale di mettere in questione il primato della soggettività è quello di assumere come asse ermeneutico la teoria del testo. Nella misura in cui il senso di un testo si è reso autonomo rispetto all'intenzione soggettiva del suo autore, il problema essenziale non è quello di ritrovare, dietro il testo, l'intenzione perduta, bensì quello di dispiegare, davanti al testo, il «mondo» che il testo apre e scopre.

In altri termini, il compito ermeneutico è quello di discernere la «cosa» del testo (Gadamer) e non la psicologia dell'autore. [...] Come nella proposizione, noi non ci contentiamo del senso che è il suo oggetto ideale, ma ci interroghiamo inoltre sulla sua referenza, cioè sulla sua pretesa veritativa, analogamente, nel testo, non possiamo fermarci alla sua struttura immanente, al sistema interno di dipendenze derivate dall'intreccio dei «codici» che il testo mette in opera; vogliamo inoltre esplicitare il mondo che il testo progetta²⁶⁵.

L'interpretazione svolge a suo modo una forma di «sospensione del giudizio» e di «riduzione» non tanto dall'empirico al trascendentale, ma dall'autoreferenzialità alla referenzialità, al mondo aperto dal testo, dall'immanenza alla trascendenza. Occorre «mettere tra parentesi» la psicologia dell'autore, il senso ideale della proposizione, la struttura immanente al testo, per dirigersi verso la referenza, il mondo di cui il testo parla e a cui si riferisce, la «cosa del testo», ciò che è indicato e aperto attraverso le parole.

Si tratta di liberare il linguaggio dalla sua autocelebrazione (tipica della letteratura, della poesia, del dramma, della finzione poetica), dalla chiusura nelle sue strutture immanenti, dall'autoreferenzialità, per aprirlo ad una referenzialità nuova che si nasconde dietro le parole e le figure retoriche della poesia e della letteratura. È questa la nuova *epoché* ermeneutica: «È proprio nella misura in cui il discorso della finzione "sospende" questa funzione referenziale di primo grado che esso libera una referenza di secondo grado, dove il mondo è manifestato non più come un insieme di oggetti manipolabili, bensì come orizzonte della nostra vita e del nostro progetto, in una parola come *Lebenswelt*, come essere-nel-mondo»²⁶⁶.

La nuova riduzione è ciò che consente di cogliere il mondo-della-vita, cioè quell'orizzonte ontologico in cui soggetto e oggetto non sono ancora divisi e opposti, ma vivono insieme nella stessa luce. La soggettività non può dunque ergersi a fondatrice del senso, ma si trova essa stessa immersa nell'essere-nel-mondo.

Diversamente dalla riduzione husserliana, che chiudeva il soggetto in un'assolutezza trascendentale, nelle sue strutture eidetiche, col rischio di perdere il contatto con la realtà, si tratta allora di rivalutare l'intenzionalità della coscienza che è l'esatto opposto della coscienza chiusa in se stessa:

La fenomenologia che è nata dalla scoperta del carattere universale dell'intenzionalità, non ha seguito l'indicazione contenuta in questa scoperta e cioè che la coscienza ha il suo senso fuori di sé. La teoria idealista della costituzione del senso *nella* coscienza è approdata

²⁶⁵ TA, 58 [49-50].

²⁶⁶ TA, 58 [50].

così all'ipostasi della soggettività. Il modo radicale per mettere fine a tale confusione sempre risorgente è quello di spostare l'asse dell'interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo²⁶⁷.

L'ermeneutica, con il suo spostamento di attenzione dal soggetto al testo e alla referenzialità che esso apre, appare dunque come la realizzazione più vera della fenomenologia che invece in Husserl aveva preso una piega idealistica e solipsistica, fino ad ipostatizzare una soggettività costitutrice del senso.

Dall'io signore di sé all'io discepolo del testo. Infine è l'ultima tesi dell'idealismo husserliano ad essere messa in discussione: «*Opponendosi alla tesi idealista dell'ultima responsabilità di sé propria del soggetto meditante, l'ermeneutica invita a fare della soggettività l'ultima e non la prima categoria di una teoria della comprensione. La soggettività deve essere perduta come origine, se deve essere ritrovata in un ruolo più modesto di quello dell'origine radicale*»²⁶⁸.

Il soggetto pienamente consapevole e responsabile è posto in crisi; l'ermeneutica propone un soggetto diverso, che deve spossessarsi del proprio narcisismo e della propria autoreferenzialità, per lasciare spazio all'orizzonte ontologico che si rivela nella *Lebenswelt* e solo a partire da esso comprendersi e ritrovarsi: «Se è vero che l'ermeneutica si compie nella comprensione di sé, bisogna rettificare il soggettivismo di questa proposizione dicendo che *comprendersi* significa *comprendersi davanti* al testo. [...] Ma la cosa del testo diviene mia solo se mi disapproprio di me stesso, per lasciar essere la cosa del testo. Allora scambio l'*io, signore di sé* con l'*io, discepolo del testo*»²⁶⁹. L'io non è mai un dato immediato e autoevidente, ma una realtà spezzata che si comprende solo attraverso un lavoro ermeneutico che richiede innanzitutto ascolto dell'essere e ogni ascolto implica una disappropriazione e un decentramento della propria soggettività. A partire dall'ascolto nasce la risposta del soggetto che si recupera e si comprende: «È questo stile di *risposta a...* che l'ermeneutica oppone all'idealismo della ultima responsabilità di sé»²⁷⁰.

3. Fondazione di una «fenomenologia ermeneutica»

Dopo l'illustrazione dell'idealismo husserliano e la messa in evidenza dei suoi limiti, Ricoeur passa alla proposta positiva di una fenomenologia ermeneutica, interpretante o interpretativa. Per fondarla lavora su due versanti complementari: dapprima enuclea il presupposto fenomenologico dell'ermeneutica, poi individua il presupposto ermeneutico della fenomenologia.

²⁶⁷ TA, 59 [50-51].

²⁶⁸ TA, 60 [51].

²⁶⁹ TA, 60 [51].

²⁷⁰ TA, 61 [52].

a. *Il presupposto fenomenologico dell'ermeneutica*

Da un lato, Ricoeur mette in evidenza la necessità di una fenomenologia a partire dall'ermeneutica, dall'altro cerca di portare alla luce i presupposti ermeneutici impliciti nella stessa fenomenologia di Husserl.

Il problema del «senso». «Il più fondamentale presupposto fenomenologico di una filosofia dell'interpretazione è che ogni interrogativo circa un qualsiasi ente è un interrogativo circa il senso di quell'ente»²⁷¹. La fenomenologia non si interroga sull'ente inteso in senso naturale, ma sull'ente inteso come nodo di significati, nesso di strutture essenziali: «è in questo che il problema ontologico è un problema fenomenologico». E l'ermeneutica? Essa si innesta sul problema fenomenologico del «senso», poiché è necessaria l'interpretazione «solo nella misura in cui questo senso è nascosto, non certo in se stesso, ma da tutto ciò che ne impedisce l'accesso»²⁷².

Ciò che interessa tanto alla fenomenologia quanto all'ermeneutica non è l'oggetto in quanto tale, ma il senso che esso rappresenta: l'atteggiamento fenomenologico e quello ermeneutico che vi si innesta si caratterizzano per la loro opposizione al «natural-oggettivismo»²⁷³.

Ma il senso non va inteso, secondo Ricoeur, alla maniera idealista, che Husserl ha espresso a partire dalle *Idee*, ma dalla posizione originale che lo stesso Husserl ha elaborato nelle *Ricerche Logiche*:

Se infatti si risale dalle *Idee* e dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, alle *Ricerche logiche*, si ritrova uno stato della fenomenologia in cui le nozioni di espressione e di significazione, di coscienza e di intenzionalità, di intuizione intellettuale, sono elaborate senza che la «riduzione» sia a sua volta introdotta nel suo senso idealista. Al contrario, la tesi della intenzionalità afferma esplicitamente che, se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima d'essere coscienza di qualche cosa verso la quale essa si supera²⁷⁴.

L'Husserl originario aveva ben capito che le nozioni di intuizione e riduzione, ma soprattutto di intenzionalità, non avevano affatto un necessario sbocco solipsista e idealista, ma indicavano chiaramente il riferimento costante della coscienza ad un'alterità ad essa costitutiva. In questo senso ogni coscienza è «coscienza-di» un senso, verso il quale essa si supera e si dirige. Un senso che dunque non è da attribuire in modo esclusivo e preminente all'iniziativa significativa della coscienza, ma che si apre davanti alla coscienza. Una coscienza di questo tipo «non implica in alcun modo che una soggettività trascendentale abbia il controllo sovrano di questo senso verso il quale essa si

²⁷¹ TA, 61 [52].

²⁷² TA, 61 [52].

²⁷³ Cfr. TA, 62 [53].

²⁷⁴ TA, 63 [54].

dirige»²⁷⁵ come l'ha successivamente intesa Husserl; al contrario, la fenomenologia può «essere richiamata nella direzione opposta, cioè sul versante della tesi della preminenza del senso rispetto alla coscienza di sé»²⁷⁶.

Occorre allora all'interno della stessa fenomenologia passare dalla coscienza sovrana e assoluta alla coscienza che si mette in ascolto del senso che le si manifesta. Tale ascolto può essere inteso solo all'interno di una ermeneutica. Di tale declinazione ermeneutica lo stesso Husserl aveva posto le basi, salvo poi dirigersi verso posizioni idealiste.

La distanziamento ermeneutica e l'epoché fenomenologica. Un secondo aspetto di coappartenenza di fenomenologia ed ermeneutica sta nella parentela che si può riscontrare tra due nozioni vicine: la distanziamento espressa dall'ermeneutica e l'epoché fenomenologica:

L'ermeneutica rinvia in un altro modo alla fenomenologia, e cioè *grazie al suo ricorso alla distanziamento nel cuore stesso dell'esperienza di appartenenza.*

In effetti, la distanziamento, secondo l'ermeneutica, non è senza rapporto con l'epoché secondo la fenomenologia, ma con una epoché interpretata in un senso non idealista, come un aspetto del movimento intenzionale della coscienza verso il senso. È proprio di ogni coscienza di senso, in effetti, un momento di distanziamento, di messa a distanza dal «vissuto», in quanto non vi aderiamo puramente e semplicemente. La fenomenologia comincia quando, non contenti di «vivere» o di «rivivere», noi interrompiamo il vissuto per significarlo²⁷⁷.

Come la fenomenologia afferma la necessità di mettere tra parentesi il vissuto naturale, per cogliere le strutture essenziali eidetiche della coscienza intenzionale, così l'ermeneutica afferma la necessità di prendere le distanze dall'«appartenenza», dal contesto storico e culturale in cui un testo è immerso, di prendere coscienza della distanza temporale e storica che ci separa dal testo, per comprenderlo meglio nel suo significato: «La distanziamento ermeneutica è per l'appartenenza quello che, nella fenomenologia, l'epoché è per il vissuto. L'ermeneutica comincia anch'essa quando, non contenti di appartenere alla tradizione trasmessa, interrompiamo la relazione di appartenenza per significarla»²⁷⁸.

L'antepredicativo: «trovarsi» e «noema completo». L'ermeneutica condivide ancora con la fenomenologia «la tesi del *carattere derivato delle significazioni dell'ordine linguistico*»²⁷⁹. Entrambe presuppongono al piano logico, al piano cioè

²⁷⁵ TA, 64 [54].

²⁷⁶ TA, 64 [54].

²⁷⁷ TA, 64 [54-55].

²⁷⁸ TA, 65 [55].

²⁷⁹ TA, 65 [56]. Ricoeur aggiunge: «Anche se è vero che ogni esperienza ha una “dimensione linguistica”, e che questa *Sprachlichkeit* segna e attraversa ogni esperienza, non è comunque dalla *Sprachlichkeit* che deve avere inizio una filosofia ermeneutica».

dell'espressione linguistica, tematizzata, esplicita, un piano più originario, antepredicativo.

L'ermeneutica chiama questo piano «trovarsi» o «situazione emotiva» o «comprensione»: «L'ordine logico è preceduto da un *dire* che è solidale con un *trovarsi* e un *comprendere*. Per conseguenza, nessuna autonomia può essere rivendicata dall'ordine degli enunciati. Quest'ultimo rinvia alle strutture esistenziali costitutive dell'essere-nel-mondo»²⁸⁰.

La fenomenologia individua invece questo piano nel «noema completo», con tutte le sue stratificazioni e articolazioni complesse, che stanno dietro e precedono il piano linguistico:

Il livello strategico proprio della fenomenologia, è allora il *noema* con le sue modificazioni (presenza, presentificazione, ricordo, fantasia, ecc.), i suoi modi di credenza (certezza, dubbio, supputazione, ecc.), i suoi gradi di attualità e di potenzialità. È questa costituzione del *noema completo* che precede il piano propriamente linguistico, dove si articolano le funzioni di denominazione, di predicazione, di nesso sintattico, ecc.²⁸¹

Come la fenomenologia subordina l'espressione linguistica di ciò che percepiamo alla complessa e previa analisi noematica dalla quale sorge il «senso», così l'ermeneutica subordina l'espressione linguistica alla previa valutazione e interpretazione della totalità storica e culturale nella quale il soggetto è immerso. Se la fenomenologia appare ancora ristretta all'ambito della percezione sensibile, l'ermeneutica estende la stessa dinamica all'ambito più vasto della totalità storica e culturale²⁸².

La «Lebenswelt». Infine, la parentela più stretta tra fenomenologia ed ermeneutica è individuata da Ricoeur nel concetto che Husserl ha scoperto alla fine del suo percorso fenomenologico, quando dal piano della percezione ha tematizzato la «Lebenswelt» cioè l'intero «mondo della vita».

Il vincolo tra l'antepredicativo della fenomenologia e quello dell'ermeneutica è ancora più stretto per il fatto che *la fenomenologia husserliana ha a sua volta iniziato a svolgere la fenomenologia della percezione in direzione di una ermeneutica della esperienza storica.*

[...] L'esperienza percettiva risulta essere come un segmento dell'esperienza integrale, artificialmente isolato e privato della sua dimensione culturale. Non insisterò qui su questa filosofia della *Lebenswelt* nel periodo della *Krisis*. Mi limito a dire che il ritorno dalla natura oggettiva e matematizzata [...] alla *Lebenswelt*, è il principio stesso del ritorno che l'ermeneutica tenta di operare a sua volta a livello delle scienze dello spirito, quando comincia a risalire dalle oggettivazioni e dalle spiegazioni della scienza storica e sociologica

²⁸⁰ TA, 67 [57].

²⁸¹ TA, 67 [57].

²⁸² Cfr. TA, 67-68 [57-58]: «Questo modo di subordinare il piano linguistico al piano prelinguistico dell'analisi noematica è, mi sembra, esemplare per l'ermeneutica. Quando l'ermeneutica subordina l'esperienza linguistica alla totalità della nostra esperienza estetica e storica, essa continua al livello delle scienze dello spirito, il movimento avviato da Husserl a livello dell'esperienza percettiva».

all'esperienza artistica, storica e linguistica che precede e porta queste oggettivazioni e spiegazioni²⁸³.

Negli anni '30, approfondendo il tema della temporalità costitutiva della coscienza intenzionale, Husserl aveva intravisto la necessità di allargare l'ambito della coscienza dalla semplice percezione alla totalità dell'esperienza storica di cui l'esperienza percettiva rappresenta un semplice segmento. Come la fenomenologia ha saputo passare dalla percezione all'esperienza integrale, così l'ermeneutica tenta di passare dall'analisi delle oggettivazioni culturali e storiche (testi, simboli, istituzioni pubbliche trattate ancora all'interno di una relazione soggetto-oggetto) all'esperienza originaria (l'«essere nel mondo») che sta alla base ed è l'origine di queste manifestazioni.

b. Il presupposto ermeneutico della fenomenologia

Dopo aver messo in luce i presupposti fenomenologici dell'ermeneutica, Ricoeur in direzione opposta mette in evidenza i presupposti ermeneutici della fenomenologia.

Egli è del parere che in Husserl possa essere individuata in modo chiaro, sebbene implicito, un abbozzo di metodologia ermeneutica. Per dimostrarlo propone un'analisi delle *Ricerche logiche* (1900-1901) e delle *Meditazioni cartesiane* (1931) nell'intento di farne emergere le aperture ermeneutiche.

Il ricorso all'Auslegung nelle «Ricerche logiche». Nella prima opera significativa di Husserl, Ricoeur individua la presenza dell'interpretazione (*Auslegung*) nello «sforzo per elevare al livello dell'intuizione gli “atti che conferiscono la significazione”»²⁸⁴.

Per Ricoeur il ricorso all'*Auslegung* all'interno della Prima Ricerca si lascia sorprendere a tre livelli.

Il più semplice è quello che emerge sul piano dei significati occasionali elementari (“io”, “tu”, “questo”, “quello”...), che si mostrano con un aspetto «fluttuante» e incerto, che si chiarifica solo alla luce del contesto in cui sono inseriti²⁸⁵. Che cos'è se non un'operazione interpretativa quella che fissa il senso di un termine fluttuante in relazione al contesto? Sebbene Husserl non parli qui di interpretazione²⁸⁶, Ricoeur considera legittimo scorgervi l'operare di un processo interpretativo.

²⁸³ TA, 68 [58].

²⁸⁴ TA, 69 [59].

²⁸⁵ TA, 69-70 [59]: «Husserl pone al primo livello di questi significati fluttuanti i significati occasionali, quelli dei pronomi personali, dei dimostrativi, delle descrizioni introdotte dall'articolo determinato, ecc. Tali significati possono essere determinati e attualizzati solo alla luce di un contesto».

²⁸⁶ TA, 70 [60]: «è vero che Husserl non parla allora di interpretazione».

Più importante è il secondo livello, in cui Husserl è alle prese con significati che in linea di principio sono univoci, ma essendo intrecciati tra loro, richiedono un lavoro di chiarificazione. Husserl, che caldeggia una teoria della significazione nella quale la comprensione del senso logico può avvenire senza ricorrere a illustrazioni immaginative, è costretto ad ammettere che la delucidazione dei diversi significati può compiersi molto più facilmente se si ricorre a intuizioni diverse, a «presentificazioni» che diano un «riempimento» al significato. Si domanda allora perché accada questo se le immagini non sono affatto importanti. Nel rispondere a questa domanda egli riconosce una parentela tra la comprensione in cui si compie il significare e l'atto in cui si compie una qualunque rappresentazione di un oggetto (percezione, immaginazione...). Presenta quindi questa parentela affermando che qualunque appercezione, sia che si tratti di un atto del comprendere, sia che si tratti di un atto del rappresentare, sono atti interpretativi. Per questo Ricoeur si sente legittimato a pensare che è in virtù di questa parentela, di questa comune presenza di un nodo interpretativo tanto nell'operazione logica, quanto in quella percettiva, che Husserl può affermare che la chiarificazione dei significati talora può compiersi ricorrendo a illustrazioni immaginative. Il cosiddetto «riempimento intuitivo» allora, sia a livello logico, sia a livello percettivo, rappresentativo... non è mai immediato, ma frutto di un processo interpretativo²⁸⁷. Ne deriva che i significati, lungi dall'essere intuizioni pure e immediate, appaiono come dei nodi complessi e stratificati che necessitano di un lavoro di chiarificazione che faccia sintesi dei diversi profili e dia una fisionomia unitaria e univoca ai significati stessi. In questo lavoro di sintesi chiarificatrice sta proprio l'interpretazione.

Ricoeur individua poi un terzo livello di interpretazione, più radicale, più originario, l'interpretazione che opera a livello delle sensazioni e che costituisce il nocciolo interpretativo comune al coglimento dell'essenza generica e alla percezione individuale, in quanto gli stessi dati intuitivi stanno alla base di atti differenti: ciò «spiega come mai il medesimo dato intuitivo possa essere "ora direttamente intenzionato come *questo qui*, poi ancora come *veicolo* di un generale"»²⁸⁸. Poiché nella percezione è già operante un processo interpretativo²⁸⁹, essa può rappresentare e, in quanto rappresenta, nonostante la sua singolarità, può fungere da base, da «supporto» alla rappresentazione specifica²⁹⁰.

²⁸⁷ Cfr. TA, 70 [60]. Questo secondo livello riguarda i «significati che non hanno nulla di occasionale» i quali, «in linea di principio caratterizzati dall'univocità», tuttavia «non manifestano immediatamente tale univocità», quindi «occorre, come dice Husserl, sottoporli ad un lavoro di chiarificazione (*Aufklärung*). Ora, tale chiarificazione può essere condotta a termine solo se è sostenuta da un minimo di riempimento, quindi se si dà qualche intuizione corrispondente».

²⁸⁸ TA, 73 [62].

²⁸⁹ Cfr. TA, 72 [61]. «La percezione è già il luogo di un lavoro di interpretazione», TA, 73 [62].

²⁹⁰ In sostanza Ricoeur riassume così la teoria della significazione di Husserl: « Bisogna sostituire unità di significato fisse, contenuti di espressioni stabili, ai significati fluttuanti, alle

Quello che Ricoeur vuole mettere in evidenza è che l'intuizione husserliana non è affatto un procedimento immediato o mistico, ma passa attraverso passaggi graduali che richiedono un lavoro complesso e una mediazione costante della razionalità: la teoria dell'intuizione husserliana è dunque in realtà, se ben compresa, una teoria dell'interpretazione.

Il ricorso all'Auslegung nelle «Meditazioni cartesiane». Anche l'opera della maturità di Husserl presenta, secondo Ricoeur, interessanti aperture alla teoria dell'interpretazione.

L'*Auslegung* svolge infatti un ruolo essenziale nel rendere più accessibile un aspetto altrimenti paradossale del pensiero husserliano che si manifesta in modo esemplare nel problema della costituzione dell'*alter* a partire dall'*ego*, ma che appartiene all'impianto teorico della fenomenologia. Si tratta del paradosso di coniugare due esigenze contrastanti tra loro: da un lato l'esigenza *descrittiva* che fa della fenomenologia una scoperta, poiché essa intende soltanto mostrare quell'esperienza del mondo che già opera prima della riflessione (la fenomenologia non crea niente, ma trova); dall'altro l'esigenza *costitutiva* che la obbliga a rendere conto del come l'intera esperienza debba costituirsi in riferimento alla vita intenzionale dell'*ego*.

Sul piano dei rapporti tra *ego* e *alter ego* il paradosso apparentemente insolubile si configura così:

da una parte, la riduzione di ogni senso alla vita intenzionale dell'*ego* concreto implica che l'altro si costituisca «in me» e «a partire da me»; dall'altra, la fenomenologia deve rendere conto dell'originalità dell'esperienza dell'altro, in quanto appunto è esperienza di un altro che non sono io. L'intera Quinta Meditazione è dominata dalla tensione tra queste due esigenze: costituire l'altro *in me*, costituirlo come *altro*²⁹¹.

Da un lato il significato intenzionale è trascendente, dall'altro è costituito in me. Come tenere insieme queste due polarità?

Come rendere conto del fatto che l'altro è un soggetto d'esperienza come me se solo io sono il soggetto?

Per Ricoeur, lettore di Husserl, il concetto di *Auslegung* viene a sciogliere il paradosso, poiché se si considera il pensiero husserliano nel suo versante

espressioni soggettive. Il compito è guidato dall'ideale di univocità e dominato dall'assioma dell'*assenza di limiti della ragione oggettiva*. Ora è appunto l'esecuzione del compito di chiarificazione che rivela successivamente lo scarto tra significati essenzialmente *occasional* e significati univoci, quindi la funzione di *accompagnamento* delle intuizioni illustrative, infine il ruolo di *supporto* delle interpretazioni percettive. Progressivamente quello che si delinea è il farsi teoria dell'interpretazione da parte della teoria dell'intuizione», TA, 75 [63]. Passare da significati fluttuanti, espressioni soggettive, significati occasionali (primo livello) a unità di significato fisse, espressioni stabili, significati univoci richiede un compito di chiarificazione che passa attraverso il riempimento dato dalle «intuizioni illustrative» (secondo livello) dei *data* sensibili che fin dal piano elementare della percezione sono supportate da «interpretazioni percettive» per arrivare, secondo un ideale regolativo di univocità, all'apprensione del «generico» (terzo livello).

²⁹¹ TA, 76 [64].

genetico appare che la costituzione dei diversi strati di senso cui si riconduce l'intera esperienza del mondo, così come la costituzione della sfera del proprio e dell'altro, avvengono in funzione di un esplicitare che incontra sempre un residuo e che per ragioni essenziali non può mai chiudere il proprio orizzonte: «Ciò che caratterizza lo "stile" dell'interpretazione è il carattere di *lavoro infinito* che si connette al dispiegamento degli orizzonti delle esperienze attuali. La fenomenologia è una meditazione *indefinitamente sviluppata*»²⁹². Questa esplicitazione, che si attua come un interrogare a ritroso e che si prosegue senza mai chiudersi, dà senso al concetto di un inizio, di un originario, che, proprio perché non è mai raggiunto, non è posto o creato, ma insieme intuito e costituito. Come dire che solo una prospettiva invitata a risalire a un inizio sempre più originario è l'unica strada teoretica che consente di pensare a un'esperienza del mondo che è trovata, non creata, e insieme costituita. Parimenti, l'esperienza del proprio non è un che di opposto e contrario all'estraneo, poiché entrambi i concetti appaiono nel movimento di risalita a una sfera del proprio che non può chiudersi interamente se di sé, poiché incontra continuamente un residuo e quindi la sfera del proprio è tale solo in rapporto all'estraneo: «Il primordiale resta sempre il termine intenzionato mediante un "interrogare a ritroso" [...] il primordiale è dunque il termine intenzionale di tale rinvio [...] un anteriore mai dato. Ecco perché, nonostante il suo nucleo intuitivo, questa esperienza resta una interpretazione»²⁹³.

In questa luce Husserl «si pone a metà strada tra una filosofia della descrizione e una filosofia della costruzione. Contro l'hegelismo e le sue conseguenze, contro ogni "costruzione metafisica", Husserl tiene fermo che la fenomenologia non "crea" niente, ma "trova"»²⁹⁴. Spiegare non è un puro descrivere, che significherebbe nient'altro che esporre ciò che si trova già dato una volta per tutte, ma non è nemmeno puro costruire, che significherebbe creare dal nulla (o quasi) dei significati a partire dal soggetto, sul modello dell'idealismo hegeliano. La spiegazione si colloca a metà strada: non crea significati, ma trova una base di alterità sulla quale però si applica attivamente, non si limita a registrare passivamente.

In questo spazio intermedio tra descrizione e costruzione, Ricoeur individua l'interpretazione (o «esplicitazione») come il luogo nel quale «si costituiscono in termini polari il proprio e l'estraneo»²⁹⁵ e trova giusta mediazione il paradosso iniziale: «Il paradosso di una costituzione che sarebbe ad un tempo costituzione "in me" e costituzione di un "altro" prende un significato del tutto nuovo se lo si illumina con il ruolo dell'esplicitazione; l'altro è incluso, non nella mia esistenza in quanto data, ma in quanto essa comporta un "orizzonte aperto ed infinito" [...], un potenziale di senso che non domino con lo sguardo»²⁹⁶. La

²⁹² TA, 78 [66].

²⁹³ TA, 79-80 [67-69].

²⁹⁴ TA, 78 [66].

²⁹⁵ TA, 80 [68].

²⁹⁶ TA, 80 [68].

costituzione del senso dell'essere consiste in un intreccio di evidenza, che si impone, ma che in sé non è mai conclusa (alterità), ed esplicitazione attiva sì, ma mai arbitraria (soggettività).

La conclusione di Ricoeur non può che essere l'affermazione dell'identità, in Husserl, di intuizione e interpretazione, caposaldo di una *fenomenologia ermeneutica*: «Ciò che Husserl ha avvertito senza ricavarne tutte le conseguenze è la coincidenza dell'intuizione con l'esplicitazione. Tutta la fenomenologia è una esplicitazione nell'evidenza e una evidenza nell'esplicitazione. Una evidenza che si esplicita, una esplicitazione che dispiega una evidenza, ecco questa è l'esperienza fenomenologica»²⁹⁷.

5. Conclusioni: fenomenologia ermeneutica e «seconda rivoluzione copernicana»

Come si può notare a partire dagli ultimi scritti affrontati, nel corso degli anni '70, Ricoeur allarga il campo dell'interpretazione nella direzione di un esplicitare aperto e infinito, che troverà in anni più tardi il suo senso in una ermeneutica centrata non più sulla nozione di simbolo, ma sulla nozione di *testo*. Ogni simbolo infatti va compreso all'interno di un testo di cui fa parte. In sostanza egli non fa altro che procedere nella direzione che già aveva iniziato nella *Symbolique du mal*, quando dai simboli primari era passato ai miti, che sono già racconti più articolati. Ora dai miti ai testi, poiché in fondo i miti sono collocati all'interno di testi.

Ciò che vogliamo sottolineare è la portata metodologica dell'innesto dell'ermeneutica sul tronco fenomenologico: si tratta di una «seconda rivoluzione copernicana» che scardina lo schema soggetto-oggetto per aprire il campo più fondamentale dell'«essere-nel-mondo», il primato dell'essere sul *cogito*, il decentramento (ma non annichilimento) del soggetto a favore dell'essere.

Se riprendiamo i punti essenziali che sono emersi dall'analisi del problema del male possiamo dire che essi sono ripresi e rinnovati in questo cambiamento metodologico.

Il decentramento del Cogito. Il superamento del Cogito cartesiano autocentrato è riemerso nella dialettica tra i due modelli di base dell'ermeneutica: l'archeologia del soggetto e la teleologia del soggetto. Tanto Freud quanto Hegel individuano un'ermeneutica che punta allo spossessamento del soggetto individuale, egocentrico, per collocarlo alla luce dello Spirito o decostruirlo sulla base di una dinamica libidica e pulsionale. Lo stesso decentramento del Cogito opera nella critica all'idealismo di Husserl e nella necessità di partire dal linguaggio e dal simbolo per filosofare razionalmente: si delinea un pensiero

²⁹⁷ TA, 80-81 [68].

situato nell'essere, che si radica in presupposti irrinunciabili e che si mette ad ascoltarli.

Il recupero di un cogito integrale. Orizzonte ultimo della fenomenologia ermeneutica è la dimensione della *Lebenswelt*, il piano dell'essere-nel-mondo, il mondo della vita nel quale non vi è ancora distinzione tra soggetto e oggetto. Il passaggio dall'«io penso» all'«io sono» si compie nel rifiuto di una soggettività trascendentale in favore di una soggettività integrale, inserita nel mondo storico e nella vita secondo la categoria dell'«appartenenza».

Un cogito aperto e in relazione. Il cogito decentrato e integrale è anche un cogito non solipsista, ma intenzionale, in quanto aperto all'alterità e alla relazione con gli altri, capace di accettare il proprio limite e l'impossibilità di chiudere il suo orizzonte in una compiuta totalità.

Una logica della sovrabbondanza. Pensare a partire dal simbolo (o in generale dal testo) significa riscoprire la relazione originaria tra uomo e una alterità sovrabbondante di senso (il «Sacro»), che è accessibile solo se si accede a una logica che sa cogliere la «sovrabbondanza di senso» originaria che è più forte di ogni non-senso.

Il ruolo dell'immaginazione creativa. Il «pensiero a partire dal simbolo» (o la «fenomenologia ermeneutica») è un pensiero che, pur accettando i propri presupposti, sa individuare un'«intenzionalità seconda», che apre ad un'interpretazione creativa della realtà e dell'esperienza. È ancora l'immaginazione creativa la facoltà chiave che entra in gioco nella fenomenologia interpretativa.

Dietro queste indicazioni traspare di nuovo una tendenza comune: quello che era il «primato del bene» sul male prende qui l'aspetto di un «primato dell'essere» sul non-essere, dell'affermazione sulla negazione, del senso sul non-senso. La plurivocità e equivocità del simbolo rinviano alla pienezza di senso dell'Essere, all'atto fondamentale che si esprime nella molteplicità del linguaggio. L'uomo è collocato nell'Essere, il pensiero parte dai simboli e dal pieno del linguaggio e attinge alla pienezza del «senso», avanzando il suo lavoro ermeneutico creativo (non creatore in senso assoluto e arbitrario). In questa prospettiva il cogito appare decentrato dalla sua assolutezza, ma non è mai annullato in quanto ha un legame essenziale con l'Essere che gli consente di essere recuperato nella sua integralità.

Dal male all'etica.
Vita buona, obbligazione, saggezza pratica

1. L'ermeneutica e il soggetto come «sforzo e desiderio»

A partire dall'ermeneutica del problema del male, Ricoeur approda a un soggetto decentrato, ferito, ma insieme adulto, capace di collocarsi in relazione con la totalità dell'essere, con gli altri e con il mondo, senza la presunzione di essere l'origine del senso e il padrone dell'essere.

Questo riconoscimento comporta una revisione metodologica per la filosofia che, rinunciando alla pretesa di fornire una fondazione ultima, si presenta come una «fenomenologia ermeneutica». L'esperienza del male infatti l'ha resa accorta della insufficienza di una fenomenologia eidetica e della necessità di rivolgersi a una ermeneutica concreta, che assume i simboli, se ne appropria e pensa a partire da essi. Il punto di approdo e insieme il presupposto della fenomenologia ermeneutica assunta da Ricoeur è un soggetto decentrato che pensa a partire da presupposti e che assume la contingenza storica dei simboli e del linguaggio per pensare criticamente a partire da essi. Un simile soggetto, lungi dall'essere puro e distaccato, è radicato nell'essere, in relazione con gli altri e col tutto, e quindi intriso di storicità.

Si tratta ora di vedere quale lezione trarre sul piano etico da questa scoperta. Quale etica è possibile a partire da un cogito ferito, ma non annientato, e che vuole comunque affermarsi¹? Quale lezione dalla fenomenologia ermeneutica?

Negli anni '60, nei saggi raccolti nel *Conflit des interprétations*, Ricoeur approfondisce la prospettiva di questo soggetto decentrato, non narcisista,

¹ Per una ricostruzione del pensiero etico di Ricoeur prima degli anni '60, soprattutto per quanto emerge in *Le volontaire et l'involontaire* si veda lo studio di C.COTIFAVA, *Fenomenologia della volontà e riflessione etica nel pensiero di Paul Ricoeur*, in F.BIANCO (ed.), *Il dibattito sui valori tra Ottocento e Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2004, 149-180. Segnaliamo inoltre un nostro breve studio sul tema dei valori in Ricoeur: M.CINQUETTI, «Costruire i valori». *Sulle tracce dell'assiologia di Paul Ricoeur*, in M.PIRAS, *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, 85-101.

aperto al tragico, finito, che si lascia alle spalle il Cogito autocentrato e autotrasparente di matrice cartesiana e idealista. Questo approfondimento passa attraverso un dialogo serrato e una «conflittualità costruttiva»² con il pensiero a lui contemporaneo. Da Freud e dalla psicoanalisi accoglie il principio secondo cui alla base dell'io c'è una pulsione fondamentale, una libido, un desiderio mascherato, che però va sempre tenuto in tensione dialettica con l'aspirazione hegeliana di un compimento ultimo, di una riconciliazione teleologica. Con Heidegger rivendica il radicamento ontologico della realtà umana che non è più padrona del mondo ma collocata nella luce dell'essere. Da Husserl accoglie la dimensione della *Lebenswelt* che è più radicale della relazione soggetto-oggetto. Il confronto con lo strutturalismo lo porta ad accogliere l'importanza della dimensione linguistica, rifiutandone però la negazione del soggetto, che è sì decentrato, ma mai annullato. Dalla filosofia riflessiva francese attinge il concetto di «riflessione» inteso come riappropriazione di se stesso da parte di un cogito disperso e decentrato, attraverso l'ermeneutica delle sue opere e delle sue oggettivazioni.

Il cogito che emerge è un cogito ferito, luogo di incontro conflittuale e dialettico delle due istanze polari, attività e passività, iniziativa umana libera e necessità subita. Si è visto come l'analisi del problema del male e delle forme simboliche della confessione segni la fine del Cogito autotrasparente e autofondantesi: all'«io penso» che da Descartes in poi aveva caratterizzato il nucleo indubitabile del soggetto, si sostituisce una pulsione più fondamentale e originaria, l'«io sono», un'istanza non sostanzializzata ma, dinamica e teleologica sulla scia di Freud, ma anche di Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche.

Riallacciandosi alla filosofia riflessiva francese e a Freud, Ricoeur definisce questo «Io sono» in termini dialettici: esso è insieme «sforzo» e «desiderio»:

Per sforzo intendo la posizione nella esistenza, la potenza affermativa di esistere, che implica un tempo indefinito [...]: questa posizione nell'esistenza fonda l'affermazione più originaria, quella dell'«io sono», *Ich bin, I am*. Ma questa affermazione deve essere recuperata e restaurata, perché, e qui si incontra il problema del male, è stata alienata in molti modi; per questo deve essere riconquistata, restituita. [...] Ma dal momento che il nostro potere d'essere è alienato, il nostro sforzo resta un desiderio, il desiderio d'essere, desiderio che, qui come ovunque, significa mancanza, bisogno, domanda. Questo niente, al centro della nostra esistenza, fa del nostro sforzo un desiderio ed eguaglia il *conatus* di Spinoza all'*eros* di Platone e di Freud³.

L'«io sono» di un soggetto decentrato non è nulla di sostanziale e statico, ma è dinamico e dialettico, poiché è insieme «sforzo» (cioè affermazione, azione, attività...) e «desiderio» (cioè mancanza, bisogno incolmabile). L'affermazione d'essere di questo soggetto finito non trova mai compimento, in quanto è alienata da sé, segnata dalla presenza di un «male» già posto, luogo di emergenza di una radicale non padronanza di sé. Ancora una volta trova piena

² CC, 124 [121].

³ CI, 442 [466-467].

validità la formula usata da Ricoeur in *L'homme faillible*: «L'uomo è la gioia del sì nella tristezza del finito»⁴. L'affermazione d'essere, il «sì» gioioso, si accompagna sempre ad un perenne e mai soddisfatto desiderio di essere, perché deve fare i conti con il «no» della finitudine. Si può ritrovare qui, espressa in termini nuovi, quella dialettica polare di attività e passività che è la struttura di fondo del soggetto ricoeuriano: lo sforzo è il lato attivo, il desiderio-mancanza è il lato passivo, incolmabile. L'azione non è mai senza residui, la passività e l'ineluttabile riemergono sempre, l'elemento tragico accompagna sempre la visione etica che vorrebbe un soggetto totalmente responsabile e libero.

2. Etica del desiderio e nucleo kerygmatico: *Le conflit des interprétations* (1969)

Alla luce di queste linee di antropologia, quale ruolo per l'etica? *Le conflit des interprétations* (1969), che raccoglie diversi scritti degli anni '60, offre alcune indicazioni importanti sulla prospettiva etica ricoeuriana quale si configura a partire dalla «svolta» fenomenologico-ermeneutica. Indichiamo qui cinque punti attorno ai quali ci sembra di poter definire la proposta ricoeuriana di «un'etica del desiderio» animata da un «nucleo kerygmatico».

Il ridimensionamento del soggetto. Il primo passo e il punto di partenza di ogni riflessione sull'etica secondo Ricoeur deve tener conto del ridimensionamento dell'etica davanti al male, che si profila nella conclusione della *Symbolique du mal*.

Egli, nell'intento di mettere in questione il soggetto cartesiano autotrasparente e autocentrato, relativizza la «visione etica» che concepisce il male come frutto dell'atto libero dell'uomo, e la mette in tensione dialettica con la visione tragica del male, realtà ineluttabile cui può rispondere solo la sinergia di pensiero, azione e sentimento approdando a una saggezza che non è facile consolazione.

La prospettiva etica di Ricoeur parte da questo presupposto conquistato nell'affrontare la sfida del male: non vi può essere un soggetto assolutamente libero e quindi totalmente responsabile del male. L'etica va ridisegnata sulla base di questo ridimensionamento e decentramento del soggetto e della sua libertà.

Verso un'«etica del desiderio»... In secondo luogo, per un soggetto ferito e decentrato l'etica non è innanzitutto la morale kantiana dell'obbligazione, ma è qualcosa di più originario, è un'etica del desiderio che presenta un nucleo kerygmatico.

⁴ FC/HF, 156 [235].

Criticando l'idea di un soggetto assolutamente libero e totalmente responsabile, Ricoeur applica il metodo fenomenologico-ermeneutico per decostruire la morale dell'obbligazione kantiana e cogliere la struttura di fondo nella quale è radicata.

Egli intende applicare alla morale kantiana le due direzioni ermeneutiche che dividono il campo dell'interpretare, quella archeologica (negativa, distruttrice, del sospetto), che mira a smascherare l'imperativo morale nella sua pura razionalità e nella sua falsa trascendenza rispetto a una originaria pulsionalità; e quella teleologica (costruttiva, positiva, della fede), che mira a cogliere l'etica nel suo sviluppo e alla luce della sua intenzionalità ultima:

Vorrei associare e incorporare il duplice movimento della demitizzazione – la rinuncia alla favola e la riconquista del simbolo – a un lavoro riflessivo avente lo scopo di cogliere la *domanda originaria dell'etica*. È questo lavoro riflessivo che terrà assieme i due movimenti della demitizzazione.

In un primo tempo cercherò il valore propriamente filosofico dell'ermeneutica distruttrice, applicata al tema dell'accusa e mostrerò che ciò che può e che deve essere demistificato, è la falsa trascendenza dell'imperativo. In questo modo sarà liberato l'orizzonte per una interrogazione più primitiva, più fondamentale che scopra l'essenza dell'etica, del nostro desiderio d'essere, del nostro sforzo per esistere.

In un secondo tempo cercherò il valore propriamente filosofico dell'ermeneutica positiva e mostrerò che, ciò che la filosofia può comprendere di un *kerygma* della salvezza, concerne non tanto il comandamento che ci opprime, quanto il desiderio che ci costituisce. L'etica del desiderio procurerà così l'articolazione, il nodo, il suolo filosofico per il duplice processo della demitizzazione⁵.

Il primo momento si configura come un procedere a ritroso, volto a smascherare, scoprire ciò che sta dietro la morale dell'obbligazione, ciò che la precede e la fonda, l'*a priori* autentico della volontà.

Se l'uomo non è più un «io-penso» apodittico, ma un «io-sono» dinamico che è sforzo e desiderio, l'etica non può che essere un'etica fondata sullo sforzo e sul desiderio. Per questo Ricoeur intende avvicinarsi all'etica spinoziana assimilando lo sforzo e il desiderio di essere al *conatus* di Spinoza, interessato a sottolinearne il carattere di affermazione e persistenza nell'esistenza, ma insieme quello di mancanza e distanza:

Per sforzo intendo, come Spinoza nell'*Etica*, la posizione di esistenza – *ponit sed non tollit* – l'affermazione d'essere, in quanto include un tempo indefinito, una durata che non è altro che la continuazione stessa dell'esistenza: è questo positivo dell'esistenza che fonda l'affermazione più originaria, l'«Io sono», che Fichte chiamava il giudizio tetico. È questa affermazione a costituirci e della quale noi siamo in vari modo spossati: questa affermazione è da conquistare e da riconquistare indefinitamente, benché essa al fondo non possa essere perduta, perché inalienabile, originaria

Ma questo sforzo, che è affermazione, è nello stesso tempo immediatamente differenza da sé, mancanza, desiderio dell'altro. [...] L'*affermazione dell'essere nella mancanza d'essere* è lo sforzo nella sua struttura più originaria⁶.

⁵ CI, 331 [350].

⁶ CI, 336 [355]

Questa affermazione originaria è per Ricoeur il fondamento dell'etica, in quanto non è altro, come ha visto giustamente Nabert, che l'aspirazione a realizzare il proprio essere, il dovere di essere il proprio essere originario:

L'«Io sono» è come tale la propria esigenza: ha da essere ciò che è originariamente. Il dovere non è che una peripezia dell'esigenza e della aspirazione. Come dice Nabert: “[...] L'ordine del dovere contribuisce a rivelare all'io un desiderio d'essere, il cui approfondimento si confonde con l'etica stessa”⁷.

L'etica è appropriazione dello sforzo e del desiderio che ci costituiscono in quanto soggetti finiti, spossessati di quell'affermazione fondamentale d'essere che si pone in noi ma che è alienata e spezzata. Nel soggetto c'è la posizione dell'essere, ma, in quanto essere finito, essa non è piena e quindi questa presenza positiva dell'essere si concretizza nello «sforzo» attivo, e mai compiuto, di attuare quell'essere che siamo, ma di cui avvertiamo sempre la mancanza, il desiderio.

In questa prospettiva l'etica originaria è, innanzitutto e prima di ogni morale dell'obbligazione, un cammino di riappropriazione di sé, un percorso che procede dalla schiavitù verso la beatitudine e la libertà⁸, che consistono nell'accettare attivamente la propria condizione. L'io-sono è così chiamato ad essere se stesso e realizzare la propria stessa esigenza, a riconoscersi e a riappropriarsi di sé, con tutti i propri limiti, ma anche le proprie responsabilità. L'etica è innanzitutto questo e non tanto una serie di norme morali.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile individuare una distinzione tra «etica» e «morale» che accompagnerà sempre la riflessione di Ricoeur e che si può sintetizzare così: occorre «risalire dalla morale dell'obbligazione ad un'etica del desiderio d'essere o dello sforzo per esistere»⁹, poiché «l'obbligo morale appartiene ad un ordine meno fondamentale del desiderio personale di realizzazione»¹⁰. Ci sono due piani dunque che Ricoeur distingue: il piano dell'etica, più esistenziale, più originario, radicato nel desiderio e nello sforzo che costituiscono l'io-sono, e il piano della morale, razionale e formale, che nasce solo successivamente e che si esplica nella formulazione di norme morali e imperativi. Per Ricoeur il piano etico precede quello morale: «Chiamerò questa etica anteriore alla morale della obbligazione un'etica del desiderio d'essere e dello sforzo per esistere. La storia della filosofia ci offre un prezioso precedente in Spinoza, che chiama etica l'intero processo attraverso il quale l'uomo passa dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà. Questo processo non è regolato da un principio formale di obbligazione e ancor meno da una intuizione dei fini e

⁷ CI 336 [355] e cfr. anche 442 [466-467].

⁸ CI, 335 [354]: «L'Etica [di Spinoza] è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere, in un processo intero che va dalla schiavitù alla beatitudine».

⁹ CI, 334 [353].

¹⁰ RF, 54-55 [69].

dei valori, ma dallo sviluppo dello sforzo, del *conatus*, che ci pone nell'esistenza in quanto modo finito d'essere»¹¹.

Da dove nasce il travisamento e la confusione tra questi due piani? Ricoeur individua in Kant l'autore che non li ha distinti, che anzi li ha appiattiti, schiacciando l'etica sulla morale e identificandola con una morale imperativa, formale, accusatoria. È stato il filosofo di Königsberg a fondare una «morale dell'obbligazione» che ha caricato il soggetto di una responsabilità troppo grande. Egli ha applicato alla ragion pratica la distinzione tra «a priori» e «a posteriori» della ragione teoretica, producendo nel campo dell'agire un'analogia separazione tra sensibilità e razionalità:

Il parallelo ingiustificato delle due critiche kantiane impone una divisione tra *a priori* e *a posteriori*, contraria alla struttura intima dell'agire e in questo modo il principio della moralità è separato dalla facoltà di desiderare. Questa esclusione della facoltà di desiderare, considerata in tutta la sua ampiezza, conduce a rifiutare la felicità, denunciata come principio "materiale" di determinazione del volere e ad isolare astrattamente un principio "formale" dell'obbligazione.¹²

Assimilando l'agire al conoscere, Kant ha introdotto nel piano etico un'analogia distinzione tra empirico e trascendentale che ha diviso l'agire in un aspetto materiale (il desiderio e le sensazioni piacevoli o spiacevoli) e in un aspetto formale (l'imperativo categorico formale universale, indipendente dal desiderio e dal riscontro sensibile). Si sono eliminati il desiderio e la felicità dalla sfera dell'etica e si è instaurata così una morale dell'obbligazione.

Un'ermeneutica che sappia demistificare l'accusa, riconoscendo che il male non è interamente ascrivibile alla libertà, riapre la possibilità di riconoscere come appartenenti al dominio dell'etica la facoltà di desiderare e il desiderio della felicità. Col che si rimette in discussione l'indiscussa premessa che solo un imperativo meramente formale possa garantire la moralità dell'agire. Ricoeur ritiene invece che l'agire dell'uomo non possa escludere la componente pulsionale del desiderio e dello sforzo, dal momento che antropologicamente l'«io sono» rimanda originariamente al desiderio e allo sforzo. L'analisi fenomenologico-ermeneutica che Ricoeur propone del soggetto conduce a risultati del tutto diversi da quelli di Kant: «L'esclusione del desiderio dalla sfera etica ha conseguenze rovinose: l'obiettivo della felicità è escluso dal campo di considerazione del moralista, in quanto principio materiale del volere; ma in questo modo il principio formale della obbligazione è isolato dal processo della azione e il rigorismo etico è messo al posto del problema spinoziano della beatitudine e della libertà»¹³. L'etica deve avere una radice nella dialettica originaria dell'azione umana: «il formalismo in etica nasconde la dialettica

¹¹ CI, 442 [466]

¹² CI, 335 [354].

¹³ CI, 443 [467].

dell'azione umana [...] la dialettica dell'atto umano di esistere»¹⁴, cioè la dialettica di sforzo e desiderio che costituiscono l'io-sono umano finito.

Al posto dell'etica dell'obbligazione, che è una «morale», che pretende di istituire una serie di leggi cui l'uomo obbedisce per puro dovere e contro le proprie inclinazioni, deve subentrare «un'etica del desiderio d'essere e dello sforzo per esistere»¹⁵, cioè un'etica che coincida con «l'intero processo attraverso il quale l'uomo passa dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà»¹⁶ che è regolato «dallo sviluppo dello sforzo, del *conatus*, che ci pone nell'esistenza in quanto modo finito d'essere»¹⁷.

...Con un «nucleo kerygmatico»: il primato del bene. Dopo aver riscoperto la dinamica pulsionale dell'etica, risultato dell'ermeneutica archeologica, è ora il momento di applicare l'ermeneutica positiva e teleologica, proiettando lo sviluppo dell'etica del desiderio verso la sua ultima intenzionalità. Non si tratta qui di smascherare il fantasma di un *puro* imperativo morale, ma di liberare il significato più pieno dell'etica, che era in essa presente potenzialmente fin dall'origine.

L'etica del desiderio e dello sforzo si trova a riconoscere che il soggetto, in particolare dopo Freud e Nietzsche, non può né creare i valori, né intuirli. L'etica dei valori è in crisi e allora «il solo modo di pensare eticamente consiste innanzitutto nel pensare non eticamente»¹⁸. Scrive Ricoeur: «Per raggiungere questo scopo, dobbiamo raggiungere un luogo in cui l'autonomia della nostra volontà sia radicata in una dipendenza ed una obbedienza, che non son più ammorbrate dalla accusa, dalla proibizione e dalla condanna. Questo luogo pre-etico è quello dell' "ascolto". In questo modo si rivela un modo di essere che non è ancora un modo di fare e che, per questa ragione, sfugge all'alternativa della soggezione e della rivolta. Eraclito diceva: "Non ascoltate le mie parole, ma il *Logos*" »¹⁹.

L'etica presenta allora un «nucleo kerygmatico», un annuncio che si deve ascoltare, una buona novella che si deve accogliere. In questa prospettiva il soggetto non è il padrone, l'origine, il possessore di ciò che ascolta, ma si trova in una situazione di passività e «non-padronanza»²⁰, di decentramento. L'etica dunque, se da un lato (archeologico) è radicata nello sforzo e nel desiderio, dal lato teleologico nasce dall'ascolto dell'interpellazione rivolta all'uomo. Da questo punto di vista lo sforzo e il desiderio di essere sono le risposte all'interpellazione kerygmatica. In ultima istanza: «è detto qualcosa di cui non

¹⁴ CI, 442-443 [467].

¹⁵ CI, 442 [466].

¹⁶ CI, 442 [466].

¹⁷ CI, 442 [466].

¹⁸ CI, 439 [464].

¹⁹ CI, 440 [464].

²⁰ CI, 440 [464].

sono io l'origine, il possessore»²¹, per cui l'etica è una risposta a una parola, a un annuncio che viene rivolto all'uomo e di cui l'uomo non è padrone, ma di cui può e deve riappropriarsi.

Si tratta di superare l'idea di un'etica che detta leggi e regole, che presuppone un «io-legislatore», una concezione antropocentrica e una pretesa di assolutezza, nonché la presunzione da parte del soggetto (il «puritano») di poter rispettare, almeno in una tensione infinita, queste leggi. Ancora una volta è necessario abbandonare il *Cogito* narcisista e centrato su di sé per approdare a un *cogito* decentrato e ferito, dialettico, che colloca la dimensione dell'etica non in se stesso, ma nell'«ascolto» silenzioso²² di una chiamata originaria che viene dal profondo dell'«io-sono», dal fondo di essere nel quale è radicato e che rappresenta il luogo della riconciliazione ultima e insieme originaria. L'etica risponde all'esigenza di ritrovare questa riconciliazione promessa e si fa portatrice di un messaggio di riconciliazione, un kerygma, un annuncio pieno di speranza. «Elaborare una concezione kerygmatica dell'etica» significa allora abbandonare la «sacralizzazione dell'interdizione»²³, della morale fatta di prescrizioni, condanne e divieti, per aprire l'etica alla fede in una «promessa» di rigenerazione, di cui l'avvenimento cristico è il simbolo, poiché, diversamente che in Kant, Cristo «non è l'eroe del dovere, ma il simbolo del compimento, non è l'esempio del dovere, ma l'esemplare del bene supremo»²⁴, «la perfezione del desiderio di essere». La «morte del Giusto» è l'*avvenimento*, il *cominciamento* che attesta che la «caduta» non è l'ultima parola, che il male può essere vinto²⁵.

A partire da questa promessa di compimento e riconciliazione, da questa «buona notizia» che stimola l'«etica del desiderio e dello sforzo» verso un compimento, è possibile ritrovare la convinzione di fondo che, fin dalle analisi della *Symbolique du mal*, Ricoeur aveva portato avanti: «per quanto radicale il male non potrà mai essere *originario* come la bontà»²⁶. La fede in una bontà originaria, in una riconciliazione promessa in cui la volontà possa trovare compimento è lo sfondo permanente che sta alla base del «nucleo kerygmatico dell'etica», espressione che non significa altro che c'è una bontà originaria che chiama ed è invincibile, di cui non siamo padroni e che è più forte di ogni male per quanto radicale, al punto che ogni nostra azione malvagia non può cancellarla.

La prospettiva della «speranza». La riappropriazione di sé, della propria origine, la ricerca della riconciliazione, che è il nucleo dell'etica del desiderio, portano a riconoscere che l'io-sono è un misto, una mediazione dialettica di sforzo e desiderio, di attività e di passività. Da un lato, lo sforzo non è mai compiuto, ma è sempre accompagnato dalla mancanza del desiderio. Dall'altro,

²¹ CI, 440 [464]

²² Cfr. CI, 442 [466].

²³ CI, 341 [360].

²⁴ CI, 341 [360].

²⁵ CI, 337 [356].

²⁶ FC/SM, 306 [415].

il desiderio non è mai fine a se stesso, non è mai senza la tensione fiduciosa del compimento.

La volontà, nella sua componente pulsionale di «desiderio e sforzo» e nella sua componente kerygmatica di promessa, è quindi protesa verso un compimento ultimo, un «oggetto intiero della volontà», un luogo di riconciliazione suprema, «un desiderio di compimento o di perfezione»²⁷, che Kant individuava, nella *Dialettica trascendentale*, nel «sommo bene», cioè la sintesi di virtù e felicità. Ricoeur condivide con Kant questa «esigenza di totalità» insita nella volontà. E come in Kant, essa apre il campo della «speranza», proprio perché questa esigenza rimane e deve rimanere un'esigenza incompiuta e sempre aperta.

Questo è il punto in cui l'etica si apre alla religione: «La religione per Kant ha una funzione etica irriducibile alla *Critica della ragion pratica*, irriducibile ma non affatto estranea; essa ha per tema l' "oggetto intiero della volontà" e questo tema è distinto dal "principio della moralità", che è oggetto di una semplice *analitica*. Sulla *dialettica* si articola la problematica della religione, dal momento che la *dialettica* concerne l'esigenza della ragione nell'ordine pratico, cioè "la totalità incondizionata dell'oggetto della ragione pura pratica" »²⁸. L'esigenza di totalità, il desiderio di (e lo sforzo verso la) riconciliazione ultima delineano un orizzonte che è caratterizzato dalla categoria, già kantiana, della speranza, «quella di partecipare al Regno di Dio, di entrare nel regno della riconciliazione»²⁹.

La speranza è cruciale nell'esperienza etica, in quanto stimola quella facoltà positiva che permette di superare attivamente lo scoglio della necessità e dell'involontario: essa «in quanto passione per il possibile [...] è connessa all'immaginazione, in quanto è la potenza del possibile e la disposizione dell'essere al radicalmente nuovo»³⁰. Grazie alla speranza si attiva una positiva «creazione immaginatrice del possibile». In termini etici, la speranza consente di rispondere e obbedire a un'interpellazione che ci raggiunge, di affidarsi a una promessa, di credere in una buona novella; in tal modo «se ne può sottolineare il carattere di obbedienza, di ascolto: la libertà allora è un "seguire" [...]. La Legge impone ciò che la promessa propone. [...] Una nuova etica segna il rapporto della libertà alla speranza: è ciò che Moltmann chiama l'etica dell'*invio* [...]; è la *promissio* che racchiude la *missio*; nell'*invio*, l'obbligo che impegna il presente, procede dalla promessa e apre l'avvenire»³¹.

Accogliendo la promessa di riconciliazione, si diviene capaci di agire «nonostante» il male, di «decifrare i segni della risurrezione sotto l'apparenza contraria della morte»³², di giungere ad una «logica della sovrabbondanza»³³ e

²⁷ CI, 429 [452].

²⁸ CI, 338 [357].

²⁹ CI, 339 [358].

³⁰ CI, 399 [421].

³¹ CI, 399 [421].

³² CI, 400 [423].

³³ CI, 401 [423].

dell'eccesso che è la «sapienza della resurrezione», cioè la «smentita della realtà della morte, risposta della sovrabbondanza di senso alla abbondanza del non senso»³⁴. Alla luce della speranza, si scopre una libertà («la libertà secondo la speranza») che rompe i legami della necessità e consente all'uomo di riappropriarsi in modo non narcisistico dello sforzo e del desiderio di essere.

Contro i totalitarismi, «patologie della speranza». Per Ricoeur la speranza presenta il rischio permanente di volersi realizzare e compiere in modo definitivo, annullandosi con ciò stesso in quanto speranza: «Ciò che si spera, se visto non è più speranza; infatti ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?» (Rm 8,24).

Si è visto come la volontà, che è «sforzo e desiderio», è animata da una prospettiva di totalizzazione, ma è essenziale che tale prospettiva permanga sempre nella dimensione della speranza e quindi dell'attesa e non pretenda di fissarsi in «sintesi perverse»³⁵ e sempre premature e violente. È questa una tentazione permanente della speranza.

Dal punto di vista etico-politico, il male specificamente umano consiste nella tentazione di imporre una chiusura definitiva alla propensione alla totalizzazione, trasformandola in un totalitarismo. Così scrive Ricoeur:

Se la prospettiva di totalizzazione è [...] l'anima della volontà [...] l'autentico male, il male del male si manifesta con le false sintesi, cioè con le falsificazioni contemporanee delle grandi imprese di totalizzazione dell'esperienza culturale, nelle istituzioni politiche ed ecclesiastiche. Qui il male mostra il suo vero volto di menzogna delle sintesi premature, delle totalizzazioni violente.

Ma questo approfondimento del male è ancora una conquista della speranza: è anche perché l'uomo è *intenzione* di totalità, volontà di compimento totale, che si getta nei totalitarismi che costituiscono propriamente la patologia della *speranza*³⁶.

La sintesi, la riconciliazione kantiana di virtù e felicità, che anima la dialettica dell'agire come sforzo e desiderio, non può mai trovare compimento. Ogni sintesi umana è pretenziosa, è prematura e in ultima analisi violenta. Ricoeur individua qui la radice della violenza: l'imposizione di una sintesi totalizzante che si crede conclusiva e definitiva. La prospettiva del totalitarismo è la tentazione permanente dell'agire dell'uomo, di tutte le istituzioni politiche ed ecclesiastiche: «Il male veramente umano riguarda le sintesi premature, le sintesi violente, i cortocircuiti della totalità»³⁷. Ricoeur mette in relazione questa pretesa di totalizzazione con la «presunzione delle teodicee, di cui – afferma – la politica moderna ci offre così numerosi succedanei»³⁸. La tentazione di dare un compimento al desiderio di totalità è assimilata alle totalizzazioni sistematiche

³⁴ CI, 402 [424].

³⁵ CI, 340 [359].

³⁶ CI, 429 [453].

³⁷ CI, 339 [359].

³⁸ CI, 339-340 [359].

proprie delle teodicee e delle filosofie che hanno la presunzione di spiegare tutto senza residui.

Ancora una volta, incontriamo la messa in questione del soggetto padrone di sé e del mondo a favore di un soggetto capace di ammettere senza presunzioni la propria condizione finita e dialettica. In quest'ottica il male etico non è tanto la trasgressione di leggi morali, ma la «*pretesa* dell'uomo di essere padrone della propria vita. Allora la volontà di vivere secondo la legge diventa anch'essa in questa prospettiva, una espressione del male e perfino la più funesta, perché la più dissimulata»³⁹. Ad essere messo sotto accusa da Ricoeur è sempre il narcisismo del soggetto che si vuole affermare in modo assoluto e pretenzioso e che trova una figura adeguata nel Grande Inquisitore della leggenda dostoevskijana.

Il pensiero ermeneutico di Ricoeur manifesta così, fin dagli anni '60, il rifiuto in politica e in etica di ogni totalitarismo, che rappresenta la tentazione permanente dell'agire.

3. Gli anni '70: dalla «volontà» all'«azione»

Gli spunti di riflessione etica contenuti negli scritti degli anni '60 trovano un completamento nel corso degli anni '70 e '80, in cui si fa evidente un'accentuazione decisa dell'interesse etico-politico di Ricoeur che lo porta a porre in primo piano tematiche che gli scritti precedenti hanno trattato in modo soltanto episodico. Se l'aspetto etico e politico guadagna maggiore forza, è pur vero che esso resta lo sviluppo e la «risorgenza» di quell'attenzione che, fin dalle origini, Ricoeur aveva voluto riservare alla volontà⁴⁰.

Indicativo di questa tendenza è anche, lo si è già visto, il saggio sul male del 1986 nel quale il problema-chiave degli anni '60, tematizzato nella *Symbolique du mal* e nel *Conflit des interprétations*, viene ripreso, da un lato, con conclusioni analoghe riguardo all'apertura di una dimensione di «saggezza» e di «consenso» non narcisistico al male ineluttabile; dall'altro con un'accentuazione decisa della risposta etico-politica di fronte al male, che in precedenza Ricoeur aveva cercato di ridimensionare, proprio per cercare di ridimensionare la centralità del soggetto e la sua pretesa di ricondurre tutto alla «non-

³⁹ CI, 428 [452].

⁴⁰ Cfr. RF, 54 [68]: «Il primato accordato al concetto di azione trovava una giustificazione supplementare in un attaccamento vieppiù affermato per la filosofia morale e politica. In vero, l'attenzione al problema morale, dal quale non ho mai separato il problema politico, è contemporanea alla scelta per la problematica della volontà e del suo sviluppo in una meditazione sull'origine della volontà cattiva. La questione su *État et violence* è posta fin dal 1957 [...] È vero che questo gruppo di studi è contemporaneo di quella che possiamo chiamare la mia prima ermeneutica, quella del "simbolo dà a pensare", e dunque ancora non ha il supporto esplicito di una meditazione sull'agire umano. Credo che si tratti di una delle ragioni, che spiega il fatto che, negli anni sessanta ed anche settanta, i miei interventi sul piano della filosofia morale e politica restino episodici. Gli stessi eventi del 1968 non hanno suscitato che riflessioni puntuali».

contraddizione» e alla «totalizzazione sistematica»⁴¹. Nel saggio dell'86 egli scrive: «Ogni male commesso da qualcuno è male subito da un altro. Fare il male è fare soffrire altri. La violenza non smette di riconnettere male morale e sofferenza»⁴². Dunque «che fare *contro* il male?»⁴³. Si fa viva così la necessità di un'azione etico-politica concreta: «Si sottragga la sofferenza inflitta agli uomini dagli uomini e si vedrà ciò che resterà di sofferenza nel mondo [...] Prima di accusare Dio o di speculare su una origine demoniaca del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male»⁴⁴. Ricoeur ammette che questa risposta pratica può essere solo una risposta insufficiente, poiché esistono senz'altro cause di sofferenze che trascendono l'azione ingiusta degli uomini: le catastrofi naturali, le malattie e le epidemie, l'invecchiamento e la morte. Ma è comunque evidente qui un accento nuovo, al punto che le parole finali del saggio, dopo aver affrontato la risposta emozionale della saggezza, tornano su questo punto⁴⁵.

Il passaggio che matura negli anni '70-'80 dal tema della «volontà» al tema dell'«azione» comporta un accento diverso che Ricoeur esplicita bene: «la volontà si definisce in primo luogo per la sua intenzione – che chiamavo un tempo progetto – e l'azione per la sua effettuazione, dunque per il suo inserimento nel corso delle cose e la sua manifestazione pubblica»⁴⁶; e chiosa: «la volontà può essere solitaria [...], ma non l'azione che implica interazione e inserimento nelle istituzioni e nelle relazioni di cooperazione o di competizione. In questo senso azione, dice più che volontà»⁴⁷.

Tenteremo più avanti di segnalare una sorta di continuità, pur nella maturazione dell'orizzonte del pensiero, tra i primi elementi di etica sopra abbozzati e contenuti nelle riflessioni degli anni '70 della raccolta *Du texte à l'action* (1986), e la «piccola etica» contenuta nei saggi pubblicati nel '90 in *Soi-même comme un autre*, ma risalenti a un ciclo di conferenze tenute a Edimburgo nel 1986 e maturate negli anni '80. Non faremo dunque un'analisi approfondita di queste due grosse opere, ma ci limiteremo ad individuarne gli elementi di etica per porli in relazione con l'«etica del desiderio» avanzata negli anni '60.

1. Intorno alla «ragion pratica»

Tutta una serie di saggi scritti nel corso degli anni '70 e nei primi anni '80 sul tema dell'ermeneutica sono stati raccolti da Ricoeur nel 1986 in un testo dal

⁴¹ M, 21 [8].

⁴² M, 58 [49].

⁴³ M, 58 [49].

⁴⁴ M, 59 [49].

⁴⁵ Cfr. M, 65 [56]: «Non vorrei separare queste esperienze solitarie di saggezza dalla lotta etica e politica contro il male che può unire tutti gli uomini di buona volontà».

⁴⁶ RF, 52 [66].

⁴⁷ RF, 52 [66].

titolo *Du texte à l'action*. I saggi, di vario genere, presentano uno sviluppo progressivo: i primi sono ancora incentrati sul tema dell'ermeneutica dei testi (in un'accezione di ermeneutica più ampia rispetto a quella che fa leva sui simboli e sui miti), continuando una linea di pensiero già emersa negli anni '60; i successivi fanno sempre più spazio all'ermeneutica dell'azione, con una forte accentuazione del tema etico e politico.

Alla pari di un testo scritto, l'azione umana si configura come una sorta di «opera aperta», «il cui significato è “in sospeso” », poiché «anche gli atti umani sono in attesa di nuove interpretazioni che decidono del loro significato»⁴⁸. Ricoeur si sforza di applicare il metodo della fenomenologia ermeneutica all'agire umano, enucleando alcune linee di fondo per una riflessione sull'etica.

L'azione individuale: la «ragione d'agire». Nel saggio intitolato *La ragione pratica* (1979), Ricoeur abbozza la sua analisi fenomenologico-ermeneutica dell'azione. Il suo obiettivo è di cogliere le «condizioni di intelligibilità di un'azione sensata»⁴⁹, esplicitando e rendendo intelligibile, cioè pubblicamente comprensibile, ciò che fa parte della spontaneità dell'azione. Come l'ermeneutica del testo intende esplicitare e aprire il senso racchiuso in un testo, così l'ermeneutica applicata all'azione intende esplicitare e aprire alla comprensione il senso dell'agire irriflesso.

Ricoeur inizia la sua analisi dall'«azione individuale» del singolo abbozzando una «teoria dell'azione».

Per cercare di comprendere l'atto di un individuo occorre innanzitutto introdurre la nozione di «ragione d'agire», che è fornita dalla risposta dell'agente alle domande «che cosa fate? Perché, in vista di che lo fate?»⁵⁰. Ricoeur individua quattro aspetti di questa nozione.

Il primo aspetto che sta alla base della «ragione d'agire» è la «desiderabilità»: l'agente percepisce dei motivi, non costrittivi, che lo portano a compiere un atto. Questi motivi sono molteplici e conflittuali («non si accorda nessun privilegio alla categoria dei motivi cosiddetti razionali, in opposizione ai motivi cosiddetti emozionali»⁵¹). La molteplicità e il contrasto dei motivi costituisce il «campo di motivazione» come un campo conflittuale, perché in esso «i motivi più eterogenei» si prestano alla «comparazione» e vengono così «gerarchizzati in funzione del loro carattere di desiderabilità»⁵².

Il secondo aspetto è la «generalità» di questi «caratteri di desiderabilità», generalità che consente di «spiegare» cioè «collocare [...] un'azione singolare all'interno di una classe di disposizioni che presentano un carattere di generalità»⁵³. Ogni azione è radicata nel desiderio, ma tale desiderio può essere esplicitato, spiegato, collocato in una classe di disposizioni generali e quindi

⁴⁸ TA, 220 [190].

⁴⁹ TA, 264 [230].

⁵⁰ TA, 264 [230].

⁵¹ TA, 265-266 [231].

⁵² TA, 266 [231].

⁵³ TA, 266 [232].

essere compreso. Una «azione singolare» è allora «considerata alla luce di una classe di motivi capaci di spiegare allo stesso modo altri atti» (per esempio quando si dice «ha ucciso per gelosia»⁵⁴). Anche di fronte a motivi che possono essere ritenuti «irrazionali» non viene meno la generalità, poiché anch'essi possono «essere compresi come appartenenti ad una classe che può essere identificata, nominata, definita ricorrendo a tutte le risorse della cultura dal dramma, al romanzo, fino ai classici “trattati delle passioni” »⁵⁵.

Il terzo aspetto è la «struttura teleologica» di ogni «spiegazione»: si è visto che «spiegare» i motivi che portano ad agire è individuare delle «disposizioni» (o predisposizioni) generali tali da rendere ragione di un atto. Ma individuare delle disposizioni significa dire che «questa disposizione lo ha portato a, lo ha spinto a, lo ha condotto a, lo ha fatto... agire così»⁵⁶. Si tratta dunque di una spiegazione teleologica che esplicita una «logica implicita» fin dall'inizio, una finalità intrinseca, già presente all'inizio dell'azione. Ogni azione viene spiegata a posteriori come risultato finale e finalistico di una previa disposizione.

Infine, a un livello più complesso di spiegazione, si ha il «ragionamento pratico»: esso mette ordine e instaura «un concatenamento di carattere sintattico»⁵⁷ tra diverse azioni. In tal caso non si tratta più di spiegare una singola azione, ma di cogliere un'unità tra diversi atti, attraverso una serie di «ragioni d'agire». In virtù del ragionamento pratico si può individuare «l'intenzione *nella quale* facciamo qualcosa»⁵⁸, cioè l'«intenzione finale» che getta luce su «una serie di singole ragioni». Esso «si esprime in espressioni del tipo: “fare questo *in modo che* quello”, o, invertendo: “*per* ottenere quello, fare questo»⁵⁹, dando origine a «concatenamenti di lunghezza variabile».

Fin qui arriva l'analisi dell'azione individuale nelle sue «ragioni d'agire». In sintesi: ogni atto è motivato in una desiderabilità; questa desiderabilità può essere spiegata e comunicata in termini generali come frutto di una disposizione; tale spiegazione si rivela di carattere finalistico-teleologico; la spiegazione di quest'atto si concatena con la spiegazione di altri atti e trova un suo ordine gerarchico e una sua unità nel «ragionamento pratico». È evidente il progressivo aumento di complessità della nozione di «ragione d'agire».

Questo tipo di analisi mostra o non mostra una continuità con l'etica abbozzata negli anni '60? Essa è indubbiamente in piena sintonia con la convinzione che l'agire sia radicato nel «desiderio» e con la concezione dell'«io sono» che è «desiderio» e «sforzo». Scrive Ricoeur: «Come in Aristotele, la nostra analisi non pone alcuna cesura tra desiderio e ragione, ma trae dal desiderio stesso quando esso arriva alla sfera del linguaggio, le condizioni

⁵⁴ TA, 266 [232].

⁵⁵ TA, 266 [232].

⁵⁶ TA, 267 [232].

⁵⁷ TA, 268 [234].

⁵⁸ TA, 268 [233].

⁵⁹ TA, 268 [234].

stesse di esercizio della ragione deliberante»⁶⁰. Alla base della spiegazione dell'agire sta una concezione dinamica e pulsionale del soggetto, anziché un Cogito puro, razionale e trasparente.

Ritroviamo qui l'eco di un'«etica del desiderio», con l'ulteriore precisazione che tale desiderio va riconquistato, spiegato, esplicitato, e anche ricomposto in unità.

La relazione sociale: l'azione regolata da norme. «Non basta che un'azione possa essere interpretata da un agente in termini di motivi il cui senso è comunicabile ad altri, occorre anche che la condotta di ogni agente tenga conto di quella dell'altro, sia per opporvisi che per comporsi ad essa. È solo sulla base di questa orientazione verso l'altro che è possibile parlare di azione sociale»⁶¹. Analizzata l'azione individuale, si tratta ora di allargare il campo all'azione sociale nella quale la prima si colloca e va contestualizzata: ogni agire individuale si colloca in un ambito intersoggettivo facendo i conti con altri individui che agiscono, reagiscono e interagiscono insieme.

Oltre all'azione sociale, cioè all'apertura verso l'altro, l'azione va anche messa in contesto con l'insieme di norme, tradizioni, simboli di carattere pubblico che entrano in gioco nella definizione dell'agire: non si tratta solo di azione sociale, ma di una viva «relazione sociale»: «Occorre aggiungere alla nozione di azione sociale quella di relazione sociale, intendendo così un corso d'azione nel quale ogni individuo non solo tiene conto della reazione altrui, ma motiva la propria azione con simboli e valori, che non esprimono più solo dei caratteri di desiderabilità privati resi pubblici, ma delle regole esse stesse pubbliche»⁶².

⁶⁰ TA, 267 [233].

⁶¹ TA, 270 [235].

⁶² TA, 270 [235]. Il tema dei «valori» è stato oggetto della riflessione ricoeuriana fin da *Le volontaire et l'involontaire* dove si confrontava con l'etica intuizionistica di Max Scheler rispetto alla quale manifestava una certa sintonia: Ricoeur ammette un'intuizione emozionale dei valori e della loro gerarchia, ma ne denuncia l'astrattezza e la distanza dalla concretezza delle situazioni della vita. Con la traversata dei «maestri del sospetto», Ricoeur diventa decisamente più critico nei confronti dell'intuizionismo di Scheler al punto da affermare: «Bisogna riconoscere che la filosofia è ora interamente in difficoltà, per quanto riguarda il problema della origine dei valori, dal momento che siamo condannati ad oscillare tra una impossibile creazione dei valori ed una impossibile intuizione dei valori», CI, 439 [463]. Il problema acquisisce una accezione meno intuizionistica ed essenzialistica nel corso degli anni '70. In una conferenza pubblicata nel 1975, Ricoeur riconosce che i valori non sono «entità eterne», sebbene non possano nemmeno essere mere creazioni del pensiero soggettivo e individuo nell'intersoggettività e nelle istituzioni il ruolo di mediatori che concorrono alla definizione dei valori. I valori vengono così definiti come «prodotti sedimentati» che si inseriscono e si radicano su una dinamica storica e sociale antecedente. Cfr. P.RICOEUR, *Le problème du fondement de la morale*, «Sapienza» 28 (1975), n°3, 313-317. Questa dinamica storico-sociale è ben presente nelle pagine dei testi contenuti in *Du texte à l'action* che stiamo esaminando. Per una ricostruzione analitica del problema dei valori in Ricoeur rinviamo al nostro studio M.CINQUETTI, «Costruire i valori». *Sulle tracce dell'assiologia di Paul Ricoeur*, cit.

Abbiamo a che fare a questo proposito con un significativo passo in avanti rispetto agli anni '60 poiché, attraverso il passaggio dalla *volontà* individuale all'*azione* che coinvolge la società e la cultura, viene alla luce la dinamica storica e sociale fatta di usi, costumi, tradizioni, norme (esplicite o implicite) e quindi anche «valori» e «disvalori» di cui il soggetto agente (e «paziente») non può non tenere conto.

L'agire individuale è motivato da caratteri di desiderabilità che possono essere spiegati in termini pubblici e concatenati in un ragionamento pratico, ma questo non basta. Per comprendere l'agire è necessario allargare il campo poiché il singolo non è affatto una monade, non basta a se stesso, ma è in relazione con gli altri e con valori, norme, costumi, tradizioni, che orientano l'agire sociale.

Come nel linguaggio un'espressione per essere sensata ha bisogno di sottostare a regole semantiche e sintattiche, a un codice di regole, così nel campo pratico l'«azione sensata, in una maniera o nell'altra, è governata da regole»⁶³. L'azione appare dunque regolata da norme o regole o «valori» intesi come «sistemi di simboli in interazione» o «modelli di significazioni sinergiche», che «forniscono un contesto di descrizione per delle azioni particolari», di modo che «è nei termini di, in funzione di... tale regola simbolica, che possiamo interpretare questo comportamento *come* significante»⁶⁴.

Risulta chiaro allora che «l'idea di regola o di norma non implica alcuna costrizione o repressione»: «prima di costringere, le norme danno ordine all'azione, nel senso che la configurano, dandole forma e senso»⁶⁵; come i «codici genetici regolano il comportamento preumano» dandogli una direzione e un ordine, così i codici simbolici (valori, tradizioni, costumi) «conferiscono all'azione una certa *leggibilità*»⁶⁶ e si comportano come delle «unità di misura» per l'agire. In questo orizzonte si collocano le «ideologie» che sono delle «rappresentazioni che moltiplicano e rinforzano le mediazioni simboliche»⁶⁷, al punto da correre il rischio di passare da rappresentazioni integrative e rafforzative a distorsioni sistematiche e strumenti di dominio di una classe sull'altra, come direbbe Marx.

Nell'elaborare il proprio pensiero, Ricoeur si confronta con le posizioni di Kant e di Hegel che permettono di mettere in luce l'originalità della sua proposta.

La critica a Kant. «Mi sembra che Kant abbia ipostatizzato un solo aspetto della nostra esperienza pratica, cioè l'obbligo morale, concepito come costrizione operata dall'imperativo»⁶⁸. Accentuando l'aspetto imperativo, Kant

⁶³ TA, 271 [235].

⁶⁴ TA, 271 [236].

⁶⁵ TA, 272 [236].

⁶⁶ TA, 272 [237].

⁶⁷ TA, 273 [238].

⁶⁸ TA, 276 [240].

non riesce a vedere, secondo Ricoeur, che l'azione regolata da norme è innanzitutto un'azione collocata in un contesto: le regole, le norme, le tradizioni, i valori servono a rendere comprensibile un'azione, a individuare un'«unità di misura» che possa darle un orientamento. Per questo, scrive Ricoeur, «mi sembra che l'idea di condotta sottomessa a regole presenti, oltre a quella del dovere, molte altre sfaccettature»⁶⁹. Ricoeur suggerisce di tradurre la nozione di *areté* non con «virtù», ma con «eccellenza», intesa come «modello-per-agire», «programma migliore o preferibile», «orientamento che dà senso»⁷⁰. L'uomo virtuoso non è l'uomo kantianamente sottomesso al dovere, a una legge estranea al desiderio, ma è piuttosto l'uomo-modello, il punto di riferimento di una vita piena e sensata.

Non può allora sussistere «l'idea che la ragione sia in quanto tale pratica, che cioè comandi in quanto ragione, senza tener conto del desiderio»⁷¹, poiché l'idea di una moralità come «stretta conformità al dovere» è più ristretta dell'idea di etica. La radice della separazione tra ragione e desiderio (e qui Ricoeur ribadisce quanto già affermato negli anni '60) sta «nel progetto stesso di costruire la *Critica della Ragion pratica* sul modello della *Critica della Ragion pura*, [...] con una separazione metodica dell'*a priori* dall'empirico»⁷², col risultato di «misconoscere la specificità dell'ambito dell'agire umano» che «richiede un acuto senso delle transizioni e delle mediazioni»⁷³.

Deve allora essere ripensato il primato della «regola di universalizzazione» che, più che garante della moralità dell'azione, va considerato come un mero «criterio di controllo che permette a un agente di mettere alla prova la sua buona fede allorché pretende di "essere oggettivo" nelle massime della sua azione»⁷⁴. Sopravvalutare l'*a priori* etico, l'imperativo categorico, significa mettere sullo stesso piano la conoscenza scientifica, di ordine teoretico, e la conoscenza dell'agire, di ordine pratico: «innalzando al rango di principio supremo la regola di universalizzazione, Kant dà l'avvio alla più pericolosa delle idee [...] e cioè che si possa giudicare l'ordine pratico attraverso un sapere e una scientificità paragonabili al sapere e alla scientificità dell'ordine teorico»⁷⁵.

Ricoeur condivide con Aristotele l'idea che l'etica è invece l'ambito della saggezza, che è un sapere diverso dal sapere scientifico: «l'ambito dell'agire è, dal punto di vista ontologico, quello delle cose mutevoli e, dal punto di vista epistemologico, quello del verosimile, nel senso di plausibile e probabile»⁷⁶. L'ambito dell'agire occupa una «regione mediana» tra «logica» e «alogica». Va

⁶⁹ TA, 276 [240].

⁷⁰ TA, 276 [240].

⁷¹ TA, 277 [241].

⁷² TA, 277 [241].

⁷³ TA, 277 [241].

⁷⁴ TA, 277 [241].

⁷⁵ TA, 277 [241]. Va segnalato tuttavia che Ricoeur peraltro afferma: «non bisogna attribuire a Kant la responsabilità di uno sviluppo che egli non ha voluto né anticipato», TA, 278 [242].

⁷⁶ TA, 278 [242].

dunque liberato il pensiero dall'idea che possa esistere una «scienza della pratica», pur senza con ciò negare una «ragion pratica».

Riemerge qui la nozione di un soggetto che non è puro pensiero, ma che è intriso di passività, decentrato, ferito. Proprio per questo, da un lato, va messa fuori gioco una morale centrata sulla costrizione e sulla repressione, che va contro il desiderio e che presuppone un soggetto puramente intellettuale; dall'altro, la finitezza del soggetto lo rende strutturalmente incapace di fondare una «scienza pratica», di raggiungere cioè una conoscenza assolutamente indubitabile nel campo dell'etica.

Quella di Ricoeur è allora una ragion pratica che tiene conto della debolezza del soggetto, che non avanza la pretesa di ergersi a «scienza pratica», che accetta di fare i conti con la componente del desiderio, che ridimensiona l'aspetto repressivo e costrittivo, e che tuttavia non rinuncia a svolgere una funzione di discernimento pratico e che non abdica a ragionare sull'agire. In questo senso, secondo Ricoeur, occorre passare «attraverso Kant, ma senza fermarsi a Kant»⁷⁷.

La critica a Hegel. In secondo luogo, secondo Ricoeur, occorre accogliere le osservazioni hegeliane che, diversamente da Kant, si preoccupano di rendere conto della vita etica concreta (l'eticità oltre la moralità soggettiva), senza tuttavia cadere nella tentazione hegeliana di annullare l'individuo nelle entità collettive.

«Ciò che anzitutto ci seduce, quasi al punto di conquistarci, è l'idea che si debbano ricercare nella *Sittlichkeit* – nella vita etica concreta – le sorgenti e le risorse dell'azione sensata. Niente dà principio alla vita etica, ciascuno la trova già qui, in uno stato dei costumi in cui si sono sedimentate le tradizioni fondamentali della sua comunità»⁷⁸. Non è dunque la singola razionalità a fondare l'etica, ma l'etica si trova nelle tradizioni sedimentate e nelle continue interpretazioni e reinterpretazioni che di esse si danno nella storia. È questa la *Sittlichkeit*, l'eticità, cioè «la rete delle credenze assiologiche»⁷⁹, la struttura dei valori e la loro gerarchia.

Questa *Sittlichkeit* si colloca dunque «anteriormente» al momento kantiano della «moralità astratta», che è un momento successivo e necessario perché rappresenta il «momento di interiorizzazione, di universalizzazione, di formalizzazione»⁸⁰, che consente di assumere la tradizione e l'eredità culturale in modo autonomo e critico. Tuttavia quel momento non può essere ipostatizzato perché, si è già visto, dà vita ad una serie di «dicotomie mortali» («forma contro contenuto, legge pratica contro massima, dovere contro desiderio, imperativo contro felicità»⁸¹).

⁷⁷ TA, 278 [242].

⁷⁸ TA, 279 [242-243].

⁷⁹ TA, 279 [243].

⁸⁰ TA, 279 [243].

⁸¹ TA, 277 [241].

Questa interiorizzazione deve di nuovo aprirsi alla *Sittlichkeit*, la moralità deve ritornare alla sua radice etica, per sfociare in una «vita etica concreta» incarnata dalle istituzioni:

Anziché cercare nella vuota idea di legge in generale la contropartita di una volontà che, altrimenti, resterebbe arbitraria, Hegel cerca nelle strutture successive dell'ordine familiare, poi economico ed infine politico, le mediazioni concrete che difettano nell'idea vuota di legge. Si articola così una *Sittlichkeit*, non più anteriore, ma posteriore rispetto alla moralità astratta (ovviamente nell'ordine concettuale). È questa *Sittlichkeit* di livello istituzionale che alla fine costituirebbe il vero concetto di ragione pratica obiettivo della nostra ricerca⁸².

Ricoeur riconosce la dimensione politica dell'uomo, in linea con Aristotele e Hegel: l'individuo trova senso e soddisfazione solo nella comunità dei cittadini, all'interno di istituzioni politiche. Tuttavia Ricoeur è attento a marcare una distanza da Hegel: «si può fundamentalmente dubitare che, per elevarsi dall'individuo allo Stato, si debba distinguere ontologicamente tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, o piuttosto tra coscienza e spirito»⁸³ e questo perché «per Hegel lo stesso termine spirito - *Geist* - segna una discontinuità radicale in rapporto ad ogni coscienza fenomenologica»⁸⁴. Individuare un'entità superiore alla coscienza individuale, come è lo spirito in Hegel, rischia di schiacciare la coscienza e di ipostatizzare lo Stato: «ci si può chiedere se questa ipostatizzazione dello spirito, tanto elevata al di sopra della coscienza individuale ed al di sopra anche dell'intersoggettività, non sia responsabile di un'altra ipostasi, quella dello Stato»⁸⁵. Ricoeur - come egli stesso ammette - non può infatti sopprimere nel testo hegeliano «le espressioni con le quali lo Stato è definito come un dio tra noi»⁸⁶.

Egli rigetta l'ipostatizzazione e l'assolutizzazione dello Stato, rinnovando qui quel rifiuto di ogni tentazione totalizzante e totalitaria che, già negli anni '60, aveva definito come «il male del male», sintesi prematura e violenta, patologia della speranza. Ipostatizzare una realtà superiore alla coscienza significa chiuderne l'orizzonte in un'entità spirituale, lo Stato per esempio (spirito oggettivo), che finisce con lo schiacciarla. In questo Ricoeur è perfettamente coerente con le riflessioni degli anni '60; egli considera lo Stato, le istituzioni, nient'altro che «oggettivazioni, cioè reificazioni di relazioni intersoggettive che non presuppongono mai, se così si può dire, un supplemento di spirito»⁸⁷. In linea con la *Quinta meditazione cartesiana* di Husserl, integrata alla luce della «sociologia comprensiva» di Max Weber, «le comunità di alto livello, come lo Stato», gli paiono generate «a partire dalla sola costituzione dell'altro in un rapporto intersoggettivo»⁸⁸. Le stesse relazioni

⁸² TA, 281-282 [245].

⁸³ TA, 283 [246].

⁸⁴ TA, 283 [246].

⁸⁵ TA, 283 [246-247].

⁸⁶ TA, 284 [247].

⁸⁷ TA, 284 [247].

⁸⁸ TA, 284 [247].

intersoggettive attraverso un processo di oggettivazione e di alienazione danno luogo a un «sapere inseparabile dalla rete delle interazioni tra gli individui»⁸⁹. Lo Stato non è altro che la risultante di una rete complessa di azioni e interazioni e non è un oggetto distinto dalle coscienze individuali, immutabile e necessario, ma è aperto e dinamico. Ricoeur abbraccia di Weber la linea di un «individualismo metodologico»: «prescindendo da quel che si possa o si debba dire circa lo Stato, il potere, l'autorità, non vi è altro fondamento che non siano le singolarità»⁹⁰; «lo Stato non è altro che una co-azione, un agire-con»⁹¹, nella «volontà di fare a meno di qualsiasi entità collettiva»⁹². Egli riconosce «l'apparenza di oggettività accordata alle istituzioni» poiché «grazie alla loro regolarità statistica certi rapporti si comportano come cose» o, in termini diversi, «funzionano come un testo scritto che ha guadagnato la propria autonomia rispetto al suo autore e alle sue intenzioni» e in virtù di questo «la sua autonomia in rapporto agli agenti sociali sembra suggerire l'esistenza di una realtà distinta e indipendente dalle relazioni sociali stesse»⁹³. Occorre però superare questa «ingenuità precritica»⁹⁴ e provvedere criticamente alla «desostanzializzazione delle entità collettive»⁹⁵, nella convinzione che dietro di esse (lo Stato, la famiglia, la società civile) «non si troverà mai altro che rapporti intersoggettivi e mai cose sociali»⁹⁶.

Weber e la sua sociologia comprendente vengono messi in continuità con il «principio dell'analogia dell'ego» di Husserl e insieme costituiscono lo strumento per mettere in questione Hegel:

Il vantaggio decisivo che Husserl rappresenta rispetto ad Hegel sta, a mio avviso, nel suo rifiuto senza compromesso di ipostatizzare le entità collettive e nella sua volontà tenace di ridurle sempre ad una rete di interazioni. Tale rifiuto e tale volontà hanno un notevole significato critico. La sostituzione dell'intersoggettività allo spirito oggettivo hegeliano preserva, a mio avviso, i criteri minimali dell'azione umana. Se si abbandonano questi criteri minimali, si comincia ad ipostatizzare di nuovo le entità politiche e sociali, ad elevare al cielo il potere e a tremare di fronte allo Stato⁹⁷.

Ridurre le entità collettive come lo Stato a una rete di interazioni significa salvaguardare il ruolo dell'azione umana individuale, lasciare uno spazio all'autonomia del singolo, autonomia che non può essere senza limiti, ma che va riconosciuta se non si vuole annullare l'individuo di fronte allo Stato.

La relazione e l'interazione sociale tra individui, dalle quali nascono le entità collettive, lo Stato, la società, con tutto il complesso di norme, valori,

⁸⁹ TA, 286 [248].

⁹⁰ TA, 329 [286].

⁹¹ TA, 330 [287].

⁹² TA, 330 [287].

⁹³ TA, 331 [288].

⁹⁴ TA, 331 [288].

⁹⁵ TA, 332 [289].

⁹⁶ TA, 332 [290].

⁹⁷ TA, 334 [291].

tradizioni è fondata in Husserl nel «principio dell'analogia dell'ego» che tiene il posto dello spirito hegeliano e «significa che l'*alter ego* è un *alter ego come me*»⁹⁸. L'individuo si apre agli altri ego, l'io si allarga alla società e alla comunità culturale. Si afferma «il principio trascendentale secondo cui l'altro è un altro io simile a me, un io *come me*. L'analogia procede qui per trasferimento diretto del significato "io". *Come me*, i miei contemporanei, i miei predecessori e i miei successori *possono* dire "io". È in questo modo che io sono storicamente collegato a tutti gli altri»⁹⁹.

Diviene a questo riguardo centrale il ruolo dell'immaginazione che compie il «trasferimento» «del mio "qui" nel vostro "là"», dando luogo all'«entropatia»¹⁰⁰, cosicché «il termine *ego* [...] viene trasferito analogicamente da *me* a *te*»¹⁰¹. Pertanto «tutti gli altri con me, prima di me, dopo di me, sono me come me»¹⁰². Alla luce di questo principio trascendentale «coloro che io conosco e coloro che non conosco sono ugualmente degli io come me. L'uomo è mio simile, anche quando non è mio prossimo, soprattutto quando è lontano da me»¹⁰³. Questo rapporto di similitudine è reciproco al punto che «devo potermi percepire come altro tra gli altri»¹⁰⁴. A partire da questa analogia dell'ego si costituiscono le «oggettività spirituali», lo Stato e le istituzioni, fino alla *Lebenswelt*, tenendo sempre presente tuttavia che «l'analogia dell'ego deve essere perseguita dal basso fino all'alto delle comunità, senza mai invocare una entità distinta rispetto all'interrelazione degli ego»¹⁰⁵.

2. La ragione pratica quale «saggezza pratica»

Alla luce delle considerazioni avanzate negli anni '70, si delinea un concetto di «ragione pratica» che accompagnerà la riflessione ricoeuriana successiva. Sottolineiamo tre aspetti.

«Ragione pratica» e non «scienza pratica». La ragion pratica non può dare vita ad una scienza, non può avanzare pretese conoscitive assolute, poiché, come dice Aristotele, «si dà conoscenza solo del necessario e dell'immutabile»¹⁰⁶ e le relazioni intersoggettive non danno luogo ad un oggetto, né necessario, né immutabile. Kant ha tentato di costruire una scienza pratica istituendo un «parallelismo ingiustificato» tra ragione pratica e ragione teoretica. Hegel ha fatto altrettanto ipostatizzando l'eticità nello spirito oggettivo, cioè dando vita a

⁹⁸ TA, 323 [281].

⁹⁹ TA, 252 [218].

¹⁰⁰ Cfr. TA, 253 [218-219].

¹⁰¹ TA, 326 [284].

¹⁰² TA, 326 [284].

¹⁰³ TA, 326 [284].

¹⁰⁴ TA, 327 [285].

¹⁰⁵ TA, 328 [286].

¹⁰⁶ TA, 286 [248].

un'entità assoluta e in ultima analisi distaccata dalla reale dinamica intersoggettiva, storica e sociale che anima l'etica concreta.

La funzione critica-negativa. In conseguenza di ciò la ragion pratica assume una funzione negativa di carattere critico, nel senso che deve «convertirsi dal sapere alla critica»¹⁰⁷ contro il rischio di assolutizzazioni perverse:

La funzione critica della ragione pratica diventa quella di *smascherare* i meccanismi nascosti di distorsione attraverso i quali le legittime oggettivazioni del legame comunitario diventano intollerabili alienazioni. Definisco qui legittime oggettivazioni tutto l'insieme delle norme, delle regole e delle mediazioni simboliche che fondano l'identità di una comunità umana, mentre chiamo alienazione le distorsioni sistematiche che impediscono all'individuo di conciliare l'autonomia della sua volontà con le esigenze generate da queste mediazioni simboliche¹⁰⁸.

La «ragion pratica come critica»¹⁰⁹ si preoccupa di preservare o restaurare la dialettica reciproca della libertà individuale (l'autonomia della volontà) e delle istituzioni collettive (le legittime oggettivazioni)¹¹⁰, una dialettica che deve rimanere viva, ma che rischia sempre di essere distorta perché lo Stato e le istituzioni tendono sempre a ipostatizzarsi, imponendosi sull'individuo ed espropriando la sua autonomia.

La funzione positiva: la «saggezza pratica». Proprio in virtù di questo ruolo critico e non teoretico, la ragione pratica acquisisce anche una funzione positiva. Ricoeur accosta la sua nozione alla «saggezza» aristotelica, stabilendo tra loro un'analogia che riassumiamo in quattro punti così come emergono da *Du texte à l'action*.

Innanzitutto l'etica non può prescindere dalla dimensione del desiderio. Il desiderio entra in modo decisivo nella motivazione dell'azione e non va condannato, né represso. Compito della ragione pratica è di riappropriarsene, senza instaurare dicotomie mortali che negano l'essenza stessa dell'agire (in questo si avverte con forza la continuità con l'«etica del desiderio» degli anni '60).

In secondo luogo, la mediazione tra desiderio e norme sociali è il cuore della ragion pratica: la dimensione del desiderio individuale deve trovare una mediazione e fare i conti con la dimensione sociale, caratterizzata dalle relazioni intersoggettive e dalle norme, valori, tradizioni e simboli di carattere pubblico che fanno da contesto ad ogni agire e dalle istituzioni pubbliche che nascono dalle interazioni tra individui. Desiderio e norma, individuo e valori pubblici, psicologia e assiologia, libertà individuale e istituzioni normative: sono questi i due poli coi quali si trova a dover fare i conti la ragione pratica ricoeuriana. «Mi sembra che abbiamo ritrovato una buona parte di quello che Aristotele

¹⁰⁷ TA, 287 [250].

¹⁰⁸ TA, 286-287 [249].

¹⁰⁹ TA, 287 [250].

¹¹⁰ Cfr. TA, 285 [247-248].

chiamava *phronesis* o saggezza pratica»¹¹¹, scrive Ricoeur, che la definisce come «il gusto o l'intuito etico, che personalizza la norma»¹¹² nel «discernimento personale»¹¹³. Compito della ragion pratica è di fare un lavoro di mediazione, di discernimento, di adeguazione tra il piano della libera iniziativa individuale e il piano delle norme, delle istituzioni, e quindi dei valori che queste veicolano. La ragion pratica è caratterizzata da uno statuto di medietà critica tra la scienza dell'immutabile e le opinioni arbitrarie¹¹⁴.

Proprio perché la ragione pratica si esplicita in un lavoro continuo di mediazione tra individuo e società, libertà individuale e norme/istituzioni, non si dà nel campo dell'agire un oggetto stabile e necessario. In primo luogo, l'agire è l'ambito della libertà e quindi delle cose mutevoli e quindi probabili, ma mai certe. In secondo luogo, le istituzioni e le norme sono frutto dell'interazione sociale e non oggetti autonomi che possano essere trattati come oggetti scientifici. La tentazione di costruire una «scienza della pratica» è di ascendenza sia kantiana sia hegeliana: da un lato, eliminando la componente del desiderio dal soggetto; dall'altro reificando in uno «spirito oggettivo» le interazioni sociali. Contro questa tentazione la ragion pratica esercita una funzione critica e di discernimento per salvaguardarsi da indebite ipostatizzazioni, rischi totalizzanti, ideologie.

Il piano dei valori, delle norme, delle istituzioni collettive non è un piano di essenze stabili, ma è il frutto e la sedimentazione di interazioni sociali tra individui. Ogni ipostatizzazione è indebita e foriera di distorsioni e alienazioni. Sul piano etico, le norme e i valori non esistono in se stessi come «entità» autonome, ma sono il frutto di una rete di relazioni e interazioni fondate sul «principio dell'analogia dell'*ego*», che allarga il campo del singolo alla società e alla storia. I valori, le regole, le norme sono certamente delle «unità di misura che trascendono le valutazioni individuali»¹¹⁵, tuttavia «non sono delle essenze eterne» poiché «sono legati a preferenze, a valutazioni individuali e in ultima analisi a una storia dei costumi»¹¹⁶. Essi si affermano come «quasi-oggetti» di carattere «misto», «una nozione di compromesso tra il desiderio di libertà delle singole coscienze, nella loro dinamica di riconoscimento reciproco, e le situazioni già eticamente determinate»¹¹⁷.

Il compito positivo della «saggezza pratica» è quello allora della mediazione, del compromesso, della costruzione di valori e norme, che

¹¹¹ TA, 274 [238].

¹¹² TA, 274 [238].

¹¹³ TA, 274 [239].

¹¹⁴ TA, 286 [248-249].

¹¹⁵ P.RICOEUR, *Fondements de l'éthique*, «Autres Temps» (1984), n°3, 61-71, 67. Si tratta di una conferenza del 1983 che riprende e amplia le riflessioni del 1975 contenuti in *Le problème du fondement de la morale*, cit.

¹¹⁶ P.RICOEUR, *Fondements de l'éthique*, cit., 67.

¹¹⁷ P.RICOEUR, *Fondements de l'éthique*, cit., 68. In sostanza i valori e le norme si situano nell'intersezione tra l'io (e il suo desiderio di libertà), il tu (cioè il riconoscimento della libertà dell'altro) e l'esso (cioè la dimensione dell'ordine sociale, la cultura, l'ambiente e le istituzioni).

provengono dall'interazione con gli altri e da un ordine sociale «già caratterizzato eticamente».

L'individuazione della «saggezza pratica», alla fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, ha come obiettivi, da un lato, la salvaguardia dell'autonomia del soggetto e della singolarità di fronte alle pretese totalitarie e totalizzanti delle ideologie e dello Stato (contro la tentazione hegeliana), dall'altro, la salvaguardia della dimensione del desiderio di fronte alle pretese di un «soggetto puro» che nella sua autonomia pone norme universali repressive (contro il trascendentalismo kantiano)¹¹⁸. Insieme questi due obiettivi avanzano verso l'istanza di una razionalità non riducibile alla ragione teoretica-scientifica, una razionalità più ampia, integrale, capace di tenere insieme la dimensione del desiderio e l'apertura alla libertà.

Vi è già qui in nuce molto di ciò che verrà poi sviluppato nella piccola etica di *Soi-même comme un autre*.

4. La «piccola etica»: *Soi-même comme un autre* (1990)

Le riflessioni etiche di Ricoeur vengono riprese e approfondite in occasione di una serie di conferenze tenute a Edinburgo nel 1986 dal titolo *Gifford Lectures*. Si tratta di lezioni stese qualche anno dopo le riflessioni della raccolta *Du texte à l'action* (degli anni '70).

L'attenzione di Ricoeur si concentra sul tema dell'identità personale che viene delineata sulla base del modello del testo narrativo, del racconto, ma non trascura di delineare una «piccola etica», dedicandole il settimo, l'ottavo e il nono studio di *Soi-même comme un autre*. Nel tentativo di rispondere alla questione del «chi?», cioè del «soggetto capace», dell'«io posso» che si esplicita in diversi ambiti, Ricoeur non si chiede solo *Chi parla? Chi agisce? Chi si*

¹¹⁸ Gli ultimi punti sopra individuati sono ben chiariti da John van den Hengel in un breve saggio. L'autore sottolinea la distinzione ricoeuriana tra «scienza pratica» e «ragione pratica» evidenziando i due «ammonimenti» di Ricoeur contro l'hegelismo e il kantismo: «But is there possibility to have this practical reasoning incorporate empirical rationality? To answer this question, one must sound two warnings. Ricoeur identifies the attempt to model practical reasoning after the scientific model as the Kantian fallacy. "Few ideas today", he says, "are as healthy and as liberating as the idea that there is a practical reason but not a science of practice". Practical reason operates in the order of changing things where universal norms must come to terms with human desire and freedom. It is situated between logic and alogic and deals with the plausible and probable. Only a scientific model that takes account of the probable and the plausible can be considered as respectful of the field of practical reasoning. The second warning concerns the temptation to divorce action from particular persons, identifiable through personal pronouns, to abstractions such as the State as a hypostatized entity. Action remains personal and any scientific approach to action will have to safeguard singularity», J.VAN DEN HENGEL, *Can There Be a Science of Action?*, in R.A.COHEN - J.L.MARSH (edd.), *Ricoeur as another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, New York 2002, 71-91, qui 82.

racconta? ma anche «chi è il soggetto morale d'imputazione?»¹¹⁹. Proprio l'ultimo interrogativo dà origine ai tre studi che si occupano dell'etica.

1. La distinzione tra etica e morale

Nelle analisi compiute nelle opere degli anni '60 si è visto come Ricoeur iniziasse a distinguere l'«etica» dalla «morale». Tale distinzione, presente anche in *Du texte à l'action*, viene sostanzialmente confermata in *Soi-même comme un autre* che introduce alcune novità terminologiche, ma presenta una sostanziale uniformità di significato:

Cosa ne è, ora, della distinzione proposta fra etica e morale? Niente, nella etimologia o nella storia dell'uso dei termini, serve ad imporla. L'uno viene dal greco, l'altro dal latino ed entrambi rinviano all'idea intuitiva di *costumi*, con la duplice connotazione, che cercheremo di scomporre, di ciò che è *stimato buono* e di ciò che *si impone* come obbligatorio. È, dunque, per convenzione che riserverò il termine di etica per la *prospettiva* di una vita compiuta e quello di morale per l'articolazione di tale prospettiva all'interno di *norme*, caratterizzate ad un tempo dalla pretesa di universalità e da un effetto di coercizione (quando sarà il momento, diremo cosa lega questi due momenti l'uno all'altro). Nella distinzione fra prospettiva e norma si riconoscerà facilmente l'opporsi di due eredità, una eredità aristotelica, in cui l'etica è caratterizzata dalla sua prospettiva *teleologica*, e una eredità kantiana, in cui la morale è definita dal carattere di obbligazione della norma, dunque da un punto di vista *deontologico*¹²⁰.

Da una parte la teleologia, la prospettiva, l'istanza aristotelica (l'etica); dall'altra la deontologia, la norma, l'istanza kantiana (la morale): più o meno nei termini di vent'anni prima, Ricoeur ripropone la stessa distinzione. L'etica è il momento più originario caratterizzato dalla tensione verso un fine, dalla direzione verso una meta, dalla tensione, radicata nel desiderio, verso la felicità. La morale è invece il momento dell'obbligazione, della norma che vieta e ordina, dell'imperativo kantiano. Quale relazione tra questi due momenti? Ancora una volta è l'etica ad avere un primato sulla morale, ma è richiesta anche una sinergia dei due momenti:

Ci si propone di stabilire, senza alcuna preoccupazione di ortodossia aristotelica o kantiana, e tuttavia non senza una grande attenzione ai testi fondatori di queste due tradizioni: 1) il primato dell'etica sulla morale; 2) la necessità per la prospettiva etica di passare al vaglio della norma; 3) la legittimità di un ricorso dalla norma alla prospettiva, quando la norma conduce a delle impasse pratiche. [...] In altri termini, secondo l'ipotesi di lavoro proposta, la morale costituirebbe soltanto una effettuazione limitata, sebbene legittima e anche indispensabile, della prospettiva etica, e l'etica, in questo senso coinvolgerebbe la morale¹²¹.

¹¹⁹ SA, 28 [92].

¹²⁰ SA, 200 [264].

¹²¹ SA, 200-201 [264-265].

Enunciando il suo programma di lavoro, Ricoeur riprende l'intuizione degli anni '60, che poneva l'etica «del desiderio» (allora definita «kerygmatica») prima della morale dell'obbligazione. Al tempo stesso, tuttavia, riconosce che quest'ultimo è un momento necessario all'etica stessa, sebbene sia destinato a condurre a *impasse* che possono essere recuperate facendo di nuovo ricorso all'etica.

L'etica si colloca dunque sul piano dell'originario, in quanto espressione dell'originarietà del bene e del suo primato. La morale viene solo in seconda battuta, come risposta al male della violenza, al «male radicale», e per quanto sia un momento necessario (il male è inestirpabile), non solo resta momento secondario, ma non è nemmeno momento finale, poiché la morale è destinata a lasciare di nuovo spazio al «fondo etico» attraverso il ricorso alla «saggezza pratica».

2. La «prospettiva etica»: il dispiegamento della «spontaneità benevola»

Mentre negli anni '60, quando la sua attenzione andava al tema della volontà singola, Ricoeur puntava a un'etica del desiderio e dello sforzo con un nucleo kerygmatico, in *Soi-même comme un autre*, interessandosi all'azione in ambito pubblico, egli cambia un po' la definizione: «Chiamiamo "prospettiva etica" la *prospettiva della "vita buona" con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*»¹²².

Il termine «prospettiva» (*visée*) indica un'intenzionalità, una tensione verso un fine, che è la «vita buona», il bene; ci pare chiara la consonanza di questa espressione con le nozioni di «desiderio» e di «sforzo» se si pensa che lo stesso termine «vita» tradisce un'ascendenza pulsionale, vitale. D'altro canto l'aggettivo «buona» richiama anche la dimensione kerygmatica dell'etica, l'annuncio di un bene, di un fine ultimo positivo, che rende finalizzata e non inutile questa prospettiva, attribuendole un oggetto promesso e non vago. In un testo degli anni '90, Ricoeur riassume bene il legame stretto tra questa etica della *vita buona* e l'etica del desiderio degli anni '60: «Il livello della vita, come vita umana, è anche quello del desiderio, e dunque, è il primo livello dell'etica. In *Sé come un altro*, difendo l'idea che, prima della morale delle norme, c'è l'etica del desiderio di viver bene. Dunque incontro il termine *vita* al livello più elementare dell'etica»¹²³.

Accanto a questi elementi di continuità si aggiunge l'allargamento della prospettiva dalla volontà singola all'azione sociale. Nella definizione di etica si è allora aggiunta l'espressione «con e per l'altro», e, poiché l'azione pubblica comporta risvolti politici, occorre anche precisare «all'interno di istituzioni giuste». Per rispondere alla domanda iniziale («chi è il soggetto morale d'imputazione?») non basta più solo una «riflessione» sulla volontà di un

¹²² SA, 202 [266].

¹²³ CC, 144 [139].

soggetto considerato nella sua singolarità, ma occorre estendere il campo e la riflessione non può attraversare soltanto l'ermeneutica dei segni e dei simboli, ma anche quella degli altri e delle istituzioni: «E se la stima di sé effettivamente trae la sua prima significazione dal movimento riflessivo attraverso il quale la valutazione di talune azioni ritenute buone si riflette sull'autore di tali azioni, questa significazione rimane astratta finché ad essa fa difetto la struttura dialogica, che il riferimento all'altro introduce. A sua volta, questa struttura dialogica resta incompleta al di fuori del riferimento a delle istituzioni giuste»¹²⁴.

Delineata la definizione di etica vediamo ora di scomporla nei suoi momenti.

a. «Vita buona» e «stima di sé»

La prima componente della prospettiva etica è ciò che Aristotele chiama «vivere bene», «vita buona»: «vera vita» si potrebbe dire sulla scia di Proust. La «vita buona» dev'essere nominata per prima perché è l'oggetto stesso della prospettiva etica. Quale che sia l'immagine che ciascuno si fa di una vita compiuta, questo coronamento è il fine ultimo della sua azione¹²⁵.

Il polo noematico: la «vita buona». «Vita buona», «vera vita», «vita compiuta»: è questo il primo tratto dell'etica, l'oggetto dell'intenzione etica, il noema, il «fine ultimo» da perseguire, il coronamento da raggiungere. L'etica manifesta così la sua tensione teleologica di ascendenza aristotelica: prima delle norme si dà uno spontaneo desiderio di compimento, di felicità, che indica che all'origine dell'agire etico si trova la ricerca del «bene». Parlando di prospettiva etica, Ricoeur pensa a un movimento che non trova compimento, ma che resta commisurato a un riferimento trascendente all'agire etico che serve a dargli unità e ordine. In consonanza con l'etica aristotelica, per Ricoeur il bene è «ciò che manca a tutti i beni» particolari, poiché «l'etica presuppone quest'uso non saturabile del predicato "buono"»¹²⁶.

L'intenzionalità designata dalla «vita buona» è l'unità del vivere valutata eticamente e non è mai un'unità compiuta: essa più che un «compimento» è definita come un «orizzonte» o anche come una «idea limite» in senso kantiano¹²⁷. Proprio per questo suo carattere sempre aperto e mai circoscrivibile, essa può essere definita come «la nebulosa di ideali e di sogni di realizzazione rispetto a cui una vita viene considerata come più o meno compiuta o non compiuta»¹²⁸, come una sorta di termine di paragone irraggiungibile, un modello ideale. Possiamo affermare che rispetto alle singole

¹²⁴ SA, 202 [266].

¹²⁵ SA, 202-203 [266].

¹²⁶ SA, 203 [267].

¹²⁷ SA, 210 [274].

¹²⁸ SA, 210 [274].

azioni e le scelte quotidiane di ciascuno, «è il “ciò a cui” tendono queste azioni, delle quali tuttavia abbiamo detto che hanno il proprio fine in se stesse». In questo senso è una «finalità nella finalità» che «viene a fratturare delle pratiche che si sarebbero dette chiuse su se stesse, quando ci coglie il dubbio circa l'orientamento della nostra vita», «una finalità superiore» che tuttavia non si impone dall'esterno rispetto all'agire, ma che nasce dalla dinamica stessa dell'agire, per cui è «interna all'agire umano»¹²⁹.

Il polo noetico: la «stima di sé» e l'«attestazione». Nell'orizzonte della «vita buona» quale soggetto è possibile? Dopo aver delineato la dinamica etica nel suo polo noematico, si tratta di far intervenire la «riflessione», passando al polo soggettivo, alla noesi, al *chi* cui essa permette di fare ritorno. Il passaggio dal noema della cosa valutata alla noesi del soggetto valutato designa il *chi* che intenziona la «vita buona» come un *chi* che ha «stima di sé». Per costruire questa categoria Ricoeur opera un sottile intarsio tra più momenti. La «finalità nella finalità» che egli, seguendo Aristotele, riconosce come immanente all'agire dell'uomo e a cui riconduce l'idea della vita buona, costituisce l'*ergon* dell'uomo, ovvero il compito che lo qualifica in quanto uomo. Il «ben vivere» non ne designa soltanto la vita nella sua radice biologica, ma rimanda a quell'unità che l'uomo si riconosce quando si apprezza¹³⁰.

La stima di sé nasce dalla valutazione positiva di sé cui ciascun uomo perviene quando sottopone ad esame la propria esistenza, un'esistenza in cui, come il personaggio di cui tratta un racconto, figura sia come agente sia come sofferente, autore di un progetto esistenziale (come in Sartre), così come soggetto alle incertezze del vivere che rendono il bene qualcosa di fragile¹³¹.

Il sé che stima se stesso è un *chi*, che, interpretando continuamente il suo agire, non può di rimando non interpretare se stesso: «La ricerca di adeguazione fra ciò che ci sembra il meglio per l'insieme della nostra vita e le scelte che governano le nostre pratiche, viene perseguita in un incessante lavoro di interpretazione dell'azione e di se stessi. [...] Fra la nostra prospettiva della “vita buona” e le nostre scelte particolari, si delinea una sorta di circolo ermeneutico in virtù del gioco di andirivieni fra l'idea di «vita buona» e le decisioni più incisive della nostra esistenza (carriera, amore, tempo libero ecc.). Avviene così come in un *testo* nel quale il tutto e la parte si comprendono

¹²⁹ SA, 210 [274].

¹³⁰ Cfr. SA, 209 [273]: «Il termine di vita, che figura tre volte nelle espressioni “piano di vita”, “unità narrativa di una vita”, “vita buona”, designa ad un tempo il radicamento biologico della vita e l'unità dell'uomo nella sua interezza» (*corsivo* nostro).

¹³¹ Cfr. SA, 210 [273]: «L'idea di unità narrativa di una vita ci assicura così che il soggetto dell'etica non è altro che quello a cui il racconto assegna una identità narrativa. Inoltre, mentre la nozione di piano di vita mette l'accento sul versante volontario, o anzi volontaristico, di ciò che Sartre chiamava progetto esistenziale, la nozione di unità narrativa mette l'accento sul comporsi di intenzioni, cause e casi, che si ritrovano in ogni racconto. L'uomo vi appare, di primo acchito, come sofferente altrettanto che come agente».

scambievolmente. [...] Interpretare il testo dell'azione significa per l'agente interpretare se stesso»¹³².

La stima di sé è quell'interpretazione di sé che, nata dalla valutazione delle proprie azioni, diviene valutazione eticamente positiva di sé che porta il soggetto a «stimare se stesso in quanto capace di agire intenzionalmente» e «di iscrivere le proprie intenzioni nel corso delle cose»¹³³. Il soggetto degno di stima è un *chi* che si riconosce o si ritiene capace di agire in modo intenzionale e libero, non più mero strumento o elemento della natura¹³⁴, ma capace di organizzare la propria vita perseguendo la vita buona¹³⁵.

Tuttavia come l'interpretare è aperto alla contestazione, alla controversia, al conflitto delle interpretazioni, così la stima di sé non può essere verificata sul piano scientifico, ma richiede un giudizio che già Aristotele connetteva alla *phronesis*, stabilendo un legame tra saggio e saggezza per cui v'è saggezza soltanto là dove il saggio determina col suo giudizio la situazione, così come il saggio è chi giudica di volta in volta con la saggezza. A questo tipo specifico di "conoscenza", Ricoeur attribuisce il nome di «attestazione» che, dal punto di

¹³² SA, 210-211 [274]. Cfr. SA, 209ss. [270ss.]: «ad altezze differenti sulla scala della *praxis*, abbiamo situato pratiche e piani di vita, che sono assemblati dall'anticipazione dell'unità narrativa della vita. [...] Le pratiche [...] sono attività cooperative le cui regole costitutive sono stabilite socialmente. [...] Le configurazioni dell'azione che chiamiamo piani di vita procedono [...] da un movimento di andirivieni tra ideali lontani [...] e il calcolo dei vantaggi e degli inconvenienti della scelta di un tale piano di vita al livello della pratica. [...] Il segreto del concatenarsi delle finalità sta nel rapporto tra pratica e piano di vita; una volta scelta, una vocazione conferisce ai gesti che la mettono in opera questo carattere di "fine in sé". Ma noi non cessiamo di rettificare le nostre scelte iniziali». Chiarisce la distinzione tra i tre livelli John van den Hengel che definisce le «pratiche» come la rete delle azioni subordinate a regole costitutive all'interno di un gioco, o in un contesto sociale preciso, i «piani di vita» come unità più vaste che inseriscono le pratiche in un progetto di vita (professionale, familiare...), l'«unità narrativa di una vita» come un misto che raccoglie in un tutto l'origine costitutiva delle nostre iniziative e anticipa la finalità ultima delle nostre azioni. Su questo cfr. J.VAN DEN HENGEL, *Can There Be a Science of Action?*, cit., 80-81.

¹³³ AdP, 205 [40].

¹³⁴ In un altro breve testo di una conferenza, tenuta nel 1989, Ricoeur chiarisce questo punto così: «Di fundamentalmente stimabili in se stesse ci sono due cose: prima la capacità di scegliere in base a ragioni, di preferire questo a quello, in breve la capacità di agire *intenzionalmente*; poi, la capacità d'introdurre cambiamenti nel corso delle cose, di cominciare qualcosa nel mondo, in breve la capacità di *iniziativa*. In questo senso, la stima di sé è il momento riflessivo della *praxis*: è apprezzando le nostre azioni che apprezziamo noi stessi in quanto ne siamo gli autori, dunque come essenti altra cosa che semplici forze della natura o semplici strumenti», P.RICOEUR, *Éthique et morale*, «Revue de l'Institut Catholique de Paris» (1990), n°34, 131-142, ripreso in L1 258-270 [*Etica e morale* tr.it. di I.Sciuto in C.VIGNA (ed.), *L'etica e il suo altro*, FrancoAngeli, Milano 1994, 217-227].

¹³⁵ Chiarificanti sono le considerazioni di B.P.Dauenhauer: «Self-esteem is the reflexive moment of action. Through appreciating our actions and our capacity to perform them, we come to appreciate ourselves as the ones who bring them into being. We see that we can not only inaugurate something new but that we can also assess our deeds and order them in some hierarchy. Thus, we see that, unlike mere instruments or simple natural forces, we can organize our lives to pursue an ultimate aim, the aim for the good life» B.P.DAUENHAUER, *Response to Rawls*, in R.A.COHEN - J.L.MARSH (edd.), *Ricoeur as another. The Ethics of Subjectivity*, cit., 210.

vista epistemico, designa la convinzione che l'agente saggio nutre per stimare se stesso, quell'«evidenza esperienziale», ben diversa dalla verifica delle scienze naturali, che nasce «quando la certezza di essere l'autore del proprio discorso e dei propri atti si fa convinzione di giudicare bene e di agire bene, in una momentanea e provvisoria approssimazione al viver bene»¹³⁶. Proprio in quanto si tratta di un'interpretazione la stima di sé agli occhi degli altri può aspirare soltanto alla plausibilità.

Possiamo notare a questo punto come la dinamica etica qui delineata non sia dissimile da quella dell'«etica dello sforzo e del desiderio» col suo «nucleo kerygmatico»: il radicamento nel desiderio e nel biologico dell'agire si esplicita nella direzione di un'unità e di una riconciliazione nell'elemento della «vita buona». Un concetto, quello di «vita buona» che in fondo, a nostro avviso, non è altro che la traduzione in termini filosofico-aristotelici di quello che negli anni '60 era l'annuncio kerygmatico della promessa di riconciliazione, del primato della bontà rispetto al male, quel nucleo kerygmatico che fungeva da punto di attrazione dello sforzo e del desiderio.

Indubbiamente è da notare qui una differenza terminologica, che si rifà a una tradizione più filosofica e meno biblico-religiosa, ma resta una sostanziale continuità di fondo.

b. «Con e per gli altri»: la sollecitudine

Il secondo momento della prospettiva etica è quello dell'intersoggettività. È qui che è possibile notare il passaggio di attenzione dalla volontà presa singolarmente all'azione considerata socialmente, sebbene il tema fosse già presente negli anni '70, nella raccolta *Du texte à l'action*.

In *Soi-même comme un autre*, Ricoeur sviluppa il tema dell'intersoggettività da una prospettiva nuova, considerandola a partire dalla «stima di sé» e in continuità con essa.

La dimensione dialogale del sé. La riflessione sul soggetto che porta alla «stima di sé» non deve significare chiusura del soggetto in se stesso, ma anzi apre il soggetto all'incontro con l'altro: «La riflessività, infatti, sembra portare con sé la minaccia di un ripiegamento su di sé, di una chiusura, al contrario dell'apertura al largo, sull'orizzonte della "vita buona". Ad onta di questo pericolo sicuro, la mia tesi è che la sollecitudine non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma che essa ne dispiega la dimensione dialogale»¹³⁷.

Come è possibile passare dalla stima di sé all'incontro con l'altro? La tesi di Ricoeur è che l'altro è necessario affinché la capacità di agire bene, che origina la stima positiva di sé nel soggetto, diventi realtà di agire:

¹³⁶ SA, 211 [275].

¹³⁷ SA, 211-212 [275].

Se si domanda a che titolo il sé viene dichiarato degno di stima, bisogna rispondere che non è principalmente a titolo delle sue realizzazioni, ma fondamentalmente a titolo delle sue capacità. Per intendere bene questo termine di *capacità*, bisogna tornare all'«io posso» di Merleau-Ponty ed estenderlo dal piano fisico al piano etico. Io sono quell'essere che può valutare le proprie azioni e, stimando buoni gli scopi di certune fra esse, è in grado di valutare se stesso, di stimarsi buono. [...] Si tratta allora di sapere se la mediazione dell'altro non sia richiesta sul cammino che va dalla capacità all'effettuazione¹³⁸.

Perché la possibilità di approssimarsi al bene si realizzi e diventi effettiva è richiesto di passare attraverso l'altro. Senza una giusta «stima di sé» non è possibile compiere il bene. Tuttavia, sottolinea Ricoeur, senza l'apertura dialogale all'altro la stima di sé non può che fallire e trasformarsi in un negativo amore cieco di sé, in solipsismo, in egoismo.

L'amicizia. Rifacendosi ad Aristotele, per Ricoeur l'aspirazione alla «vita buona» si esplica nell'amicizia, che è una virtù capace di divenire un abito senza smettere di richiedere un esercizio e che si connota come una relazione reciproca; e l'amicizia sfocia a sua volta nella virtù della giustizia che riguarda «una pluralità umana di carattere politico»¹³⁹:

Il trattato [*l'Etica Nicomachea*] che a lungo sembra avvalorare quella che pare proprio una raffinata forma di egoismo, sotto il titolo di *philautia*, finisce per sfociare, in modo quasi inatteso, sull'idea che "l'uomo felice" ha "bisogno di amici" [...]. L'alterità ritrova, così, quei diritti che la *philautia* sembrava dover occultare. Ora, in connessione con le nozioni di capacità e di effettuazione, cioè in definitiva di *potenza* e di *atto*, si fa posto alla *mancanza* e, attraverso la mediazione della mancanza, all'*altro*. La famosa aporia, consistente nel sapere se bisogna amare se stessi per amare un altro da sé, non deve dunque accecarci. Infatti proprio essa conduce direttamente nel cuore della problematica del sé e dell'altro da sé¹⁴⁰.

L'uomo felice, l'uomo che persegue la «vita buona», l'uomo pienamente compiuto «ha bisogno di amici», in quanto la vita buona non è una vita solitaria ma tende alla felicità solo in rapporto all'altro. La stima di sé non può dunque che trovare sviluppo nell'amicizia, cioè nell'incontro con l'altro. La potenzialità della «vita buona» e felice per realizzarsi, attuarsi, rendersi effettiva, passa attraverso la «mancanza» e deve accogliere l'altro.

Si può notare ancora una volta come la dinamica etica qui disegnata richiami quella dello sforzo e del desiderio: a condurre l'etica sono la «mancanza» cioè il «desiderio» e lo «sforzo» in direzione di un fine intrascendibile, la «felicità», la «vita buona». Proprio il desiderio e la mancanza sono il mezzo che consente al soggetto di andare oltre la chiusura in se stesso per aprirsi all'altro: «Con il bisogno e la mancanza, l'alterità dell' "altro da sé" [...] passa in primo piano. L'amico, in quanto egli è questo altro da sé, ha il ruolo di provvedere a ciò che uno è incapace di procurarsi da sé. [...] L'amicizia

¹³⁸ SA, 212 [276].

¹³⁹ SA, 213 [277].

¹⁴⁰ SA, 213-214 [277].

[...] concorre alle condizioni di effettuazione della *vita*, considerata nella sua *bontà intrinseca e nella sua innata piacevolezza*. [...] Si può dire che il senso profondo della *philautia* è *desiderio*»¹⁴¹. L'etica si conferma ancora un'«etica del desiderio», che attinge le proprie risorse da quella «sorta di carenza o di mancanza che attiene al rapporto stesso di sé con la propria esistenza»¹⁴².

Vera amicizia e «reciprocità». Dunque l'altro è semplice strumento della mia realizzazione? L'altro è usato come mezzo per il conseguimento della mia felicità? Ricoeur è chiaramente di altro avviso. L'amicizia vera è amare l'altro non per me e per i miei scopi, ma «per quello che egli è e per se stesso»: centrale è qui il concetto di «reciprocità» o «mutualità»¹⁴³ che porta a distinguere amicizia vera da amicizie false:

Bisogna così distinguere tre specie di amicizia: secondo il «buono», secondo l'«utile», secondo il «piacevole». [...]

Non soltanto l'amicizia dipende effettivamente dall'etica, come il primo spiegamento dell'aspirazione a viver bene; ma, soprattutto, essa porta in primo piano la problematica della reciprocità. [...] L'idea di mutualità, infatti, ha delle esigenze proprie che né la genesi a partire dal Medesimo, come in Husserl, né una genesi a partire dall'Altro, come in Lévinas, potranno eclissare. Secondo l'idea di mutualità, ciascuno ama l'altro «per quello che egli è per se stesso» (VIII, 3, 1156b 9). Questo non è precisamente il caso dell'amicizia utilitaristica, in cui l'uno ama l'altro a ragione del vantaggio che ne attende, e meno ancora dell'amicizia piacevole. Si può

¹⁴¹ SA, 217-218 [281].

¹⁴² SA, 218 [282].

¹⁴³ Ricoeur successivamente, in particolare nel corso degli anni '90, distinguerà meglio i termini «reciprocità» e «mutualità». Si veda il *Parcours de la reconnaissance* in cui Ricoeur precisa: «Per convenzione linguistica, io mantengo il termine di "mutualità" per gli scambi *tra* individui, e il termine di "reciprocità" per i rapporti sistematici, di cui i legami di mutualità costituirebbero soltanto una delle "figure elementari"», PR, 338 [261]. La reciprocità è la relazione di scambio elevata a sistema, per cui vige ed è riconosciuto il *do ut des*, a chi dà deve essere dato in cambio. La mutualità è invece il mutuo riconoscimento in cui non conta ciò che viene scambiato, ma il gesto dello scambio reciproco. Esempio addotto di distinzione tra mutualità e reciprocità è quello del mercato: «nel mercato non c'è obbligo di ricambiare perché non ce n'è l'esigenza; il pagamento mette fine ai mutui obblighi degli attori dello scambio. Si potrebbe dire che il mercato è la reciprocità senza mutualità», PR, 336 [260]. Ricoeur è condotto a queste precisazioni a partire da alcune riflessioni sul tema del dono, in dibattito con Marcel Hénaff e Derrida. Chiarisce i concetti così E. Bonan: «Che la reciprocità debba essere compresa non solo come calcolo interessato, rapporto tra eguali o rapporto simmetrico, in cui ci si scambia qualcosa, ma anche come *condivisione* o, appunto, *dono reciproco*, in cui può avvenire la piena affermazione di sé nel momento del riconoscimento incondizionato di altri, è infatti la strada che lo stesso Ricoeur abbozza in *Parcours de la reconnaissance*. [...] A partire dai noti paradossi del dono e del contro-dono, Ricoeur si chiede: è possibile la reciprocità del dono senza cadere nella logica economica del *do ut des*? [...] Qui si gioca la questione dello statuto stesso dell'amore in quanto *agape* [...] L'autore [...] propone, sulla scorta della recente opera di Hénaff, un'interessante distinzione tra l'idea di reciprocità/equivalenza in generale, in cui il movimento di andata e ritorno prende il sopravvento rispetto agli attori in gioco, e l'idea di *mutualità*, o mutuo riconoscimento, che è completamente immanente alle transazioni interpersonali, ovvero che intenziona gli scambi tra individui concreti, e non il sistema entro cui questi avvengono», E. BONAN, *Amore e giustizia: la dialettica "spezzata" della reciprocità*, «Per la filosofia» 22 (2005), n.65, 106-107.

notare così, fin dal piano etico, l'imporsi della reciprocità che, sul piano morale, nel momento della violenza, sarà richiesta dalla Regola d'Oro e dall'imperativo categorico del rispetto. Tale «per quello» (per quello che l'altro è) previene ogni ulteriore deriva egologica: esso è costitutivo della reciprocità¹⁴⁴.

L'amicizia vera è quella che ha come oggetto il «buono», e non ha nulla a che vedere con l'«utile» o il «piacevole». Queste ultime due forme di amicizia sono chiare forme di egoismo, poiché mirano a strumentalizzare l'altro, in quanto in esse io amo l'altro per me e non come fine a se stesso. L'amicizia autentica è quella in cui l'altro è amato per quello che è, in se stesso, al punto che «Aristotele dichiara che il bene più grande che si desidera per il proprio amico, è che egli rimanga ciò che è»¹⁴⁵, indipendentemente da me e dalla variabilità delle mie esigenze, dai «cambiamenti di umori e di desideri»¹⁴⁶. Nasce così la «reciprocità», nella quale l'altro non è sottomesso ai miei desideri e alle mie esigenze: la reciprocità «costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come simile all'altro»¹⁴⁷.

Proprio perché l'altro è percepito come mio simile, la «stima di sé» si traduce in «stima dell'altro» e quindi in «sollecitudine» verso l'altro: «non posso stimare me stesso senza stimare l'altro *come* me stesso»¹⁴⁸. Tra stima di sé e sollecitudine c'è il passaggio della «similitudine»: «il sé percepisce se stesso *come* un altro tra gli altri»¹⁴⁹ e quindi nasce quel «movimento del sé verso l'altro»¹⁵⁰ che è la sollecitudine.

L'amare se stessi non sta dunque in un'alternativa inconciliabile con l'amare l'altro: lo è solo se si tratta di amicizia utilitaristica o piacevole¹⁵¹. Ma se si tratta di amicizia autentica, volta alla vita buona, allora si arriva ad «amare se stessi *come* l'altro» nella reciprocità e nella sollecitudine: «diventano, così, fundamentalmente equivalenti la stima dell'*altro come un se stesso* e la stima di *se stesso come un altro*»¹⁵².

c. «All'interno di istituzioni giuste»: il «senso di giustizia»

Il prendere in considerazione l'istituzione appartiene alla prospettiva etica considerata nella sua interezza. Era necessario che non si alzasse un muro fra l'individuo e la società,

¹⁴⁴ SA, 214-215 [278-279].

¹⁴⁵ SA, 216 [280].

¹⁴⁶ SA, 216 [280].

¹⁴⁷ AdP, 205 [41].

¹⁴⁸ SA, 226 [290].

¹⁴⁹ SA, 225 [289].

¹⁵⁰ AdP, 205 [41].

¹⁵¹ Cfr. SA, 217 [280]: «Sapere se bisogna amare se stessi piuttosto che l'altro diventa allora una semplice questione di scuola, che Aristotele unisce ad altre questioni disputate. Il suo verdetto è chiaro: gli avversari della *philautia* hanno ragione, se quella scaturisce dalla specie utilitaristica o piacevole dell'amicizia; ma hanno torto, se fingono di ignorare che ciò che è amabile in ciascuno è il meglio di sé, la parte pensante, l'intelletto».

¹⁵² SA, 226 [290].

impedendo ogni transizione dal piano interpersonale al piano societario. Un'interpretazione distributiva dell'istituzione contribuisce ad abbattere questo muro e assicura la coesione tra le tre componenti individuali, interpersonali e societarie del nostro concetto di prospettiva etica.

Essendo stato precisato il quadro etico-giuridico dell'analisi, si può dare un nome al nucleo etico comune alla giustizia distributiva e alla giustizia riparatrice. Questo nucleo comune è l'*uguaglianza*¹⁵³.

Dopo aver analizzato il passaggio dalla stima di sé alla relazione interpersonale dell'amicizia, Ricoeur considera l'etica nel momento di coronamento e di completezza che essa raggiunge quando si estende alla società. Qui il «tu» rivolto alla persona amica si allarga al «ciascuno» dell'ambito sociale.

La relazione col «senza volto». La relazione nella società, che si concretizza nelle istituzioni, è una relazione diversa dall'amicizia in quanto è anonima e impersonale: «Introducendo il concetto di *istituzione*, introduco una relazione all'altro che non consente d'essere ricostruita sul modello dell'amicizia. L'altro è chi mi sta di fronte (*vis à vis*) ma senza volto, il *ciascuno* di una distribuzione giusta»¹⁵⁴. Nelle istituzioni gli altri sono soggetti astratti, non volti concreti con i quali instaurare un rapporto di amicizia. Se l'amicizia regola i rapporti interpersonali, la giustizia regola i rapporti tra le persone attraverso le istituzioni. «La sollecitudine offre al sé quale faccia a faccia un altro che è un volto, nel senso forte che Emmanuel Lévinas ci ha insegnato a riconoscergli. L'uguaglianza gli offre come faccia a faccia un altro che è un *ciascuno*»¹⁵⁵. «La giustizia consiste precisamente nell'attribuire *a ciascuno la sua parte*. Il ciascuno è il destinatario di una spartizione giusta»¹⁵⁶.

L'esigenza di uguaglianza. L'essenza della giustizia che deve animare le istituzioni è per Ricoeur un'«esigenza di *uguaglianza*»¹⁵⁷, che è «il contenuto etico del senso della giustizia»¹⁵⁸. Riemerge un termine che fa pensare e che contrassegna l'intera etica ricoeuriana: «esigenza». Anche nel caso dell'uguaglianza ci troviamo di fronte ad un'esigenza, ad un bisogno, ad un desiderio mai saturabile, ma profondamente efficace e attivo. Il bisogno di riappropriazione di sé che dava origine alla stima di sé si esplicitava poi in un bisogno di amicizia, ora diventa un'esigenza di uguaglianza all'interno della società.

Punto di intersezione tra i due ambiti (quello della relazione interpersonale e quello della relazione in società) è la «reciprocità»: «Attraverso la reciprocità l'amicizia è contigua alla giustizia: il vecchio adagio “amicizia-uguaglianza”

¹⁵³ SA, 234 [298].

¹⁵⁴ AdP, 206 [43].

¹⁵⁵ SA, 236 [299].

¹⁵⁶ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 134 [220].

¹⁵⁷ SA, 227 [290].

¹⁵⁸ SA, 227 [290].

designa esattamente la zona di intersezione: infatti, ciascuno dei due amici rende all'altro il pari di ciò che riceve»¹⁵⁹. La similitudine che si instaura tra amico ed amico, la stima di sé che diventa stima dell'altro in quanto è come me, trasferita nell'ambito istituzionale, dove non vige più l'amicizia, ma la «giustizia», si traduce in «uguaglianza». Ne deriva una proporzione in cui i termini sono da un lato l'amicizia e la sollecitudine, dall'altro la giustizia e l'uguaglianza: «l'uguaglianza sta alla vita nelle istituzioni come la sollecitudine sta alle relazioni interpersonali»¹⁶⁰.

L'interpretazione redistributiva dell'istituzione. Come realizzare nelle relazioni societarie questa esigenza di uguaglianza che è contenuta nel senso di giustizia? Ricoeur individua le istituzioni come «punto di applicazione della giustizia»¹⁶¹, assegna quindi alle istituzioni il compito di garantire l'uguaglianza, che è il contenuto della giustizia. L'etica, a livello dell'intera società, richiede allora un'«interpretazione distributiva dell'istituzione», un'istituzione «giusta» che si faccia carico della necessità di redistribuire ricchezze e capacità in modo da garantire a tutti opportunità eque. Ciascuno nella società diventa destinatario di una «distribuzione giusta». Come gli insegna Aristotele, Ricoeur pensa che il giusto sia l'uguale inteso come «medietà tra gli estremi»; l'ingiustizia si verifica infatti là dove c'è troppo o viceversa non abbastanza: «l'ingiusto è colui che prende troppo in termini di vantaggi [...] o non abbastanza in termini di cariche»¹⁶². Questa medietà dunque consiste in una «uguaglianza proporzionale» diversa dal puro egualitarismo: «la giustizia distributiva consiste [...] nel rendere uguali due rapporti fra, ogni volta, una persona e un merito»¹⁶³. Compito dell'istituzione è garantire equità tra più soggetti, facendo corrispondere ad ogni soggetto quanto merita, quanto gli spetta in base ai propri meriti e ai propri oneri, rendendo equilibrata la relazione tra i vantaggi di cui un soggetto gode e gli oneri e le incombenze che sono a carico della sua responsabilità.

3. La morale: risposta alla violenza

Abbiamo visto che, secondo Ricoeur, l'etica non è costituita da obbligazioni, norme, divieti, ma nasce originariamente da una tensione che è «sforzo e desiderio», da una ricerca del bene a cui è originariamente rivolto l'atto umano di esistere. Da queste radici vitali nasce un'etica che prima di tutto esprime l'esigenza dell'uomo di riappropriarsi di sé e del proprio sforzo di essere. Questa riappropriazione passa attraverso più stadi: quello della «stima di sé» di un soggetto che agisce e che soffre, che si afferma e che insieme è precario; la

¹⁵⁹ SA, 215 [279].

¹⁶⁰ SA, 236 [299].

¹⁶¹ SA, 227 [290].

¹⁶² SA, 235 [298-299].

¹⁶³ SA, 235 [299].

stima di sé, sotto la spinta del bisogno e della mancanza, si apre all'alterità nell'amicizia autentica che, sul piano etico, si traduce nello stadio della «sollecitudine» verso l'altro come mio simile. Tale apertura all'altro trova poi un'ulteriore estensione aprendosi all'intera società nell'«esigenza di uguaglianza» che va perseguita al livello delle «istituzioni giuste».

In tal modo si delinea un'etica sostenuta da una dialettica immanente al soggetto, che nasce dalla dinamica di sforzo e desiderio e che è alimentata dalla prospettiva del bene, promessa e orizzonte "kerygmatico", non mai saturabile, ma sempre attivo e presente.

Nell'ambito di questa etica del desiderio dal nucleo kerygmatico sembrerebbe finita l'etica dell'obbligazione costituita da imperativi, norme, obblighi, per lasciare posto a un'etica quasi «naturalistica», che si radica in una «spontaneità benevola»¹⁶⁴, in un'originaria bontà dell'uomo (nonostante la tendenza al male) e nella dialettica dell'atto umano di esistere... Dunque è venuta meno la necessità del ricorso alle norme e agli imperativi della morale di matrice kantiana?

Per Ricoeur la risposta a questo interrogativo è decisamente negativa. La filosofia fenomenologico-ermeneutica di Ricoeur è l'esatto contrario di una filosofia facile o di una filosofia dell'immediato. È invece una filosofia «difficile» che accetta la sfida del confronto e della conflittualità senza eludere ostacoli e aporie.

Egli non dimentica affatto che l'etica da lui delineata non può non scontrarsi con la realtà del *male*. Stavolta ciò che si impone non è tanto il male ineluttabile della sofferenza ingiustificata e ingiustificabile, ma il male frutto dell'azione umana, il male come *violenza*. Un male che non appare affatto docile alla prospettiva etica, e la fa deviare continuamente rispetto alla «spontaneità benevola» che la caratterizza, producendo degenerazioni che rendono problematica la «prospettiva di una vita buona, con e per l'altro, all'interno di istituzioni giuste». La conclusione di Ricoeur è ferma: «È a causa della *violenza* che bisogna passare dall'etica alla morale»¹⁶⁵.

¹⁶⁴ SA, 222 [286].

¹⁶⁵ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 136 [221]. Successivamente Ricoeur, in alcuni scritti degli anni '90 raccolti in J2 riscrive l'etica dando alla morale dell'obbligazione una fondazione meno focalizzata sulla risposta al male e alla violenza. La morale dell'obbligazione è vista in termini più positivi come un'espressione della «capacità» del soggetto di imputarsi le proprie azioni e quindi di darsi delle regole. Si veda al riguardo lo studio di C.COTIFAVA, *Paul Ricoeur e la nuova scrittura dell'etica*, in F.DE CAPITANI (ed.), «*De philosophia numquam nimis*». Studi in onore di Angelo Marchesi, FrancoAngeli, Milano 2006, 177-202. Scrive l'autrice: «Ricoeur può presentare il passaggio attraverso l'imperativo come un momento essenziale non tanto per il fatto del male e della violenza, ma per il fatto che l'uomo imputabile è un uomo capace di assumere le massime dell'agire "qui satisfont à un test d'universalisation" », calcando così la mano «sull'autosufficienza della tappa morale» (196). Il soggetto è considerato come positivamente capace di assumere un punto di vista impersonale che designa l'imputabilità, «non che Ricoeur, nei saggi successivi a *Soi-même comme un autre*, trascuri il fatto del male, ma sembra maggiormente disposto a guardare a nuovi argomenti per giustificare il ricorso alla norma» (201). In altri termini si ripresenta qui la «preliminare apertura dell'uomo al bene» che in SA

Se è vero che l'affermazione positiva di un bene originario sta al cuore dell'antropologia ricoeuriana, tuttavia questo «fondo di bontà» che è presente in ogni uomo appare ostruito, soffocato, ostacolato da una tendenza al male che è radicale e inestirpabile, sebbene non originaria.

Ricoeur affronta il problema, fedele al principio secondo cui di fronte ad una difficoltà occorre «pensare di più e pensare altrimenti», come gli aveva insegnato il suo primo maestro di filosofia, Dalbiez, che esortava: «quando un problema vi turba, vi angoscia, vi fa paura, non tentate di aggirare l'ostacolo, ma affrontatelo di petto»¹⁶⁶. E nell'affrontare il problema arriva ad affermare l'insufficienza dell'etica: «è necessario sottomettere la prospettiva etica alla prova della norma»¹⁶⁷. Il momento teleologico deve così passare attraverso il momento deontologico, perché niente assicura che la potenzialità benevola attestata dall'etica si traduca in atto.

Dalla «stima di sé» al «rispetto». Innanzitutto è la prospettiva etica della «vita buona» che va sottoposta alla deontologia, perché la stima di sé, l'attestazione del proprio precario ma effettivo valore, spesso degenera in «amore di sé» egoistico e narcisistico. Per questo è necessario passare al vaglio dell'esigenza morale un'intenzione di agire che si ridurrebbe a una massima puramente soggettiva se non si elevasse all'universalità.

Nella sua variante morale la stima autentica di sé assume la forma universale del «rispetto» kantiano:

È, infatti, perfettamente legittimo vedere nel rispetto kantiano la variante della stima di sé che ha superato con successo l'esame del criterio di universalizzazione. [...] Si può dire che ciò che viene qui, «estenuato», «umiliato», è questa variante della stima di sé che Kant chiama *Selbstliebe* e che ne costituisce la perversione sempre possibile e, di fatto, ordinaria. In questo senso, l'aver messo fuori circuito l'«amore di sé» esercita, rispetto alla stima di sé, una funzione critica e, in riferimento al male, una funzione purificatrice. L'amore di sé, mi arrischierei a dire, è la stima di sé pervertita da ciò che stiamo per chiamare la tendenza al male. E il rispetto è la stima di sé passata al vaglio della norma universale e coercitiva¹⁶⁸.

La stima di sé, per non cadere nella trappola dell'«amore di sé», deve passare attraverso la norma che universalizza e la salvaguarda dalla perversione della tendenza al male. Occorre una «regola formale, che non dice cosa bisogna fare, ma a quali criteri bisogna sottomettere le massime dell'azione»¹⁶⁹.

Ricoeur collocava decisamente sul piano teleologico dell'etica, mentre successivamente cerca di recuperare anche sul piano deontologico della morale. Si conferma qui che il pensiero di Ricoeur è un pensiero in cui il male ha un ruolo centrale (secondo la *ratio cognoscendi*), ma sempre subordinato al primato del bene (secondo la *ratio essendi*).

¹⁶⁶ RF, 13 [23]. Ricoeur aggiunge: «Non so fino a che punto sono stato fedele a questo precetto; posso solo dire di non averlo mai dimenticato».

¹⁶⁷ SA, 237 [301].

¹⁶⁸ SA, 250-251 [314-315].

¹⁶⁹ P. RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 135 [221].

La necessità di una norma è tanto più avvertita quanto più l'esperienza ci attesta che la tendenza al male, all'egoismo, è una tendenza spesso vincente, con la quale dobbiamo fare sempre i conti, poiché, sebbene in Ricoeur il bene sia originario, il male è comunque radicale e quindi inestirpabile. A partire da questa ineludibile realtà del male, Ricoeur riformula l'imperativo categorico kantiano: «Non è, forse, dal male e dall'inscrutabile costituzione del (libero) arbitrio che ne risulta, che deriva la *necessità* per l'etica di assumere i tratti della morale? Poiché *c'è* il male, la prospettiva della "vita buona" deve assumere l'esame dell'obbligo morale, che potrebbe essere riscritto nei termini seguenti: "Agisci unicamente secondo quella massima che consente che tu possa volere, nello stesso tempo, che *non sia* ciò che *non dovrebbe essere*, e cioè il male" »¹⁷⁰.

Dunque la giusta stima di sé va sempre accompagnata dall'esigenza universalizzante dell'imperativo categorico: «agisci in modo da non volere il male». Solo così la stima di sé può tradursi in «rispetto», senza cadere in un egoistico amore di sé che chiuderebbe il soggetto su di sé mancandone l'essenziale apertura all'altro.

Dalla «sollecitudine» alla «Regola d'Oro». Il secondo momento dell'etica è quello della sollecitudine verso gli altri, propria alla relazione interpersonale dell'amicizia.

Caratteristica della sollecitudine verso il prossimo («con e per l'altro») è come si è visto la reciprocità che tende a creare una situazione di simmetria nella relazione con l'altro. Nella reciprocità e nella similitudine l'altro è come me stesso e viceversa. Si è visto che la reciprocità appare inscritta nella spontaneità benevola del soggetto che è se stesso nella misura in cui si apre alla sollecitudine per l'altro. Tuttavia sappiamo che per Ricoeur all'originarietà del bene fa sempre da contraltare una radicalità del male che è inesplicabile, sebbene non originaria.

Accanto alla originaria reciprocità dunque emerge sempre, in modo radicale e inestirpabile, la sua degenerazione. Il rapporto col prossimo degenera nel venir meno della reciprocità e nell'affermarsi di una dissimmetria che si manifesta «nell'opposizione tra la forma attiva del fare e la forma passiva dell'esser fatto, dunque del subire»¹⁷¹ e che può arrivare fino alla violenza e alla prevaricazione: «L'occasione della violenza, per non dire la svolta verso la violenza, sta nel *potere* esercitato da una volontà *su* di una volontà»¹⁷². : «*La morale [...] è la figura che ricopre la sollecitudine di fronte alla violenza ed alla minaccia della violenza. A tutte le figure del male e della violenza risponde l'interdizione morale. Qui risiede senza dubbio la ragione ultima per la quale la forma negativa dell'interdizione è inespugnabile. È ciò che Kant ha perfettamente percepito*»¹⁷³.

¹⁷⁰ SA, 254 [318-319].

¹⁷¹ SA, 255-256 [320].

¹⁷² SA, 256 [320].

¹⁷³ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 136 [222].

Ricoeur individua una serie di figure del male proprie alla dimensione intersoggettiva: dalla semplice «influenza», si arriva alla «tortura», alla violenza fisica che parte con la «minaccia» e arriva fino all'omicidio («la violenza equivale alla diminuzione o alla distruzione del potere-di-fare dell'altro»¹⁷⁴), infine alle forme di violenza nel linguaggio.

L'enumerazione di queste figure del male, male non originario, sebbene sempre presente e radicale, mostra quanto sia necessario il ricorso alla «norma» affinché la sollecitudine non degeneri in violenza e perda la dimensione della reciprocità. La morale deontologica si staglia sullo sfondo del male radicale, della minaccia permanente della violenza¹⁷⁵. Questo rifiuto del male e della violenza conferma il primato dell'etica sulla morale: è proprio l'originaria spontaneità benevola, che porta al rifiuto di qualsiasi prepotenza inflitta all'altro.

La norma che riassume nella dimensione interpersonale tutte le prescrizioni contro le forme del male è la Regola d'Oro: «La *Regola d'Oro* ci sembra costituire la formula di transizione appropriata tra la sollecitudine e il secondo imperativo kantiano»¹⁷⁶. Attraverso la Regola d'Oro, formulata in varie versioni dalle principali religioni e filosofie¹⁷⁷, è possibile riaffermare la persona come fine in

¹⁷⁴ SA, 256 [321].

¹⁷⁵ È chiara e imprescindibile in Ricoeur la dissimmetria tra il bene originario e il male che, pur radicale, non è mai originario come il bene. È su questa dissimmetria che si fonda il primato dell'etica del desiderio sulla morale dell'interdizione ed è su questa dissimmetria che il momento deontologico non ha l'ultima parola, ma lascia spazio alla «saggezza pratica». Non ci sembra quindi pertinente mettere sullo stesso piano dell'«originario» la reciprocità e la violenza come fa per esempio E. Bonan che scrive: «Da un lato appare necessario che l'inevitabilità della violenza sia originariamente inscritta nell'interazione umana – altrimenti sarebbe inutile dire di no, e con tanta forza – e dall'altro appare necessario che ci sia uno strato preliminare dell'interazione in cui *autrui* appare come termine di una sollecitudine e allo stesso tempo come oggetto di una reciprocità fondamentale, uno strato in cui la reciprocità non sia tanto un ideale da raggiungere, ma un dato originario. Tra i due punti sembra esserci uno iato», E. BONAN, *Tra reciprocità e dissimmetria. La Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C. VIGNA - S. ZANARDO (edd.), *La regola d'oro come etica universale*, Vita & Pensiero, Milano 2005, 305. In realtà nel discorso ricoeuriano la reciprocità è originaria, appartiene al dispiegamento dello sforzo e del desiderio, mentre la violenza (il male) resta radicale ma non originario pertanto è scorretto metterli sullo stesso piano così poi da dover giustificare uno «iato».

¹⁷⁶ SA, 255 [319].

¹⁷⁷ Tra le varie formulazioni della Regola d'oro ne citiamo alcune: «Non fare al prossimo ciò che non vorresti fosse fatto a te: questa è tutta la Toràh, il resto è commento. Va' e studia» (Ebraismo, Hillel Talmud B. Shabbath 31a.); «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questo infatti è la Legge ed i Profeti» (Cristianesimo, Vangelo di Matteo 7,12); «Nessuno di voi è credente se non desidera per il fratello ciò che desidera per se stesso» (Islam, Profeta Muhammad, 13ma delle 40 hatith di Nawawi); «Questa è la sintesi del dovere: non fare agli altri ciò che sarebbe causa di dolore» (Induismo, Mahabharata 5: 1517); «Non sono straniero a nessuno e nessuno mi è straniero. In verità sono amico di tutti» (Sikhismo, Guru Granth Sahib, p.1299); «Non trattare gli altri in modi che tu stesso troveresti dannosi» (Buddhismo, Il Buddha, Udana-Varga 5,18); «Una parola riassume tutta la buona condotta: la bontà. Non fare agli altri ciò che tu stesso non vorresti fosse fatto a te» (Confucianesimo, Confucio, Annaletti 15,23); «Considera il guadagno del tuo vicino come il tuo e la sua perdita come la tua stessa perdita» (Taoismo, Lao T'zu, T'ai Shang Kan Ying P'ien, 213-218); «Non

sé e non come mezzo di cui servirsi per i propri fini. La Regola d'Oro appare la formalizzazione dell'invito ad apprezzare l'amico per ciò che egli è e non per ciò che fa per me.

La necessità della norma morale coercitiva e obbligatoria si afferma nello scontro con la realtà del male e della violenza in tutte le sue forme:

Questo sinistro - e non esaustivo - percorso delle figure del male nella dimensione intersoggettiva instaurata dalla sollecitudine, ha la sua contropartita nella enumerazione delle prescrizioni che fanno capo alla Regola d'Oro secondo la varietà dei compartimenti dell'interazione: non dire falsa testimonianza, non rubare, non uccidere, non torturare. Ogni volta la morale fa da replica alla violenza. E se il comando non può fare a meno di rivestire la forma dell'interdizione, ciò avviene precisamente a causa del male: a tutte le figure del male risponde il *no* della morale. Sta qui, senza dubbio, la ragione ultima per cui la forma negativa della interdizione risulta inespugnabile. La filosofia morale lo riconoscerà tanto più volentieri quanto più, nel corso di questa discesa agli inferi, non sarà stato perso di vista il primato dell'etica sulla morale. Sul piano della prospettiva etica, in effetti, la sollecitudine, in quanto mutuo scambio fra stime di sé, è completamente affermativa. Questa affermazione, che si può ben dire originaria, è l'anima nascosta dell'interdizione. Proprio essa, in fondo, arma la nostra indignazione, cioè il nostro rifiuto della *indegnità* inflitta all'altro¹⁷⁸.

Proprio per questa sua caratteristica di reazione al male, la morale ha una formulazione negativa e di accusa. E questo è in fondo la riprova che non è originaria, ma è derivata dall'etica del desiderio e dal bisogno dell'amicizia che alimenta la sollecitudine e la reciprocità.

La morale deontologica serve per ripristinare l'etica violata e rimettere ordine nel disordine della violenza. Per questo resta un passaggio obbligato, ma non va assolutizzata e non va considerata originaria. E soprattutto è insufficiente, perché va comunque superata di nuovo nella «saggezza».

Dal «senso di giustizia» ai «principi di giustizia». Allargandosi al livello della società, il piano teleologico dell'«esigenza di uguaglianza» tra i protagonisti dell'azione sociale corre sempre il rischio di pervertirsi in incolmabile disuguaglianza. Come garantire che questa esigenza di uguaglianza si attui,

mettere a nessuno pesi che non vorresti fossero messi a te, non desiderare per nessuno ciò che tu non desidereresti per te stesso» (Baha'i, Spigolature di Bahau'lla); «Non fare agli altri tutto ciò che è ingiurioso a te stesso» (Zoroastrianismo, Shayast-na-Shayast 13.29); e con una tonalità più cosmica e panteistica: «Siamo esseri viventi nella misura in cui manteniamo la terra in vita» (Indiani del Nord America, Capo Dan George); «Noi affermiamo e promuoviamo il rispetto per l'interdipendenza di cui facciamo parte» (Unitarianismo, Principio Unitariano); «Uno dovrebbe trattare tutte le creature nel mondo come vorrebbe essere trattato» (Giainismo, Mahavira Suttrakritanga). Le citazioni sono tratte da un'interessante pagina curata dalla rivista «Cem-Mondialità». Per un'approfondita analisi della Regola d'oro e del suo significato filosofico nel pensiero di molti autori si veda in particolare C.VIGNA - S.ZANARDO (edd.), *La regola d'oro come etica universale*, cit. All'interno del volume Egle Bonan cura un lungo intervento centrato sul pensiero di Ricoeur: E.BONAN, *Tra reciprocità e dissimmetria. La regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, 283-343. Un saggio curato da Barbara De Mori elenca le varie formulazioni della Regola d'oro: B.DE MORI, *La reciprocità "per il bene" come luogo di incontro tra i diritti e la regola d'oro*, 579-610 (si vedano in particolare le note 3,8,11).

¹⁷⁸ SA, 257-258 [322].

diventi realtà e non degeneri in disuguaglianza? Di fronte al male, alla realtà innegabile e radicale del negativo e delle disuguaglianze sempre emergenti, occorre anche stavolta passare attraverso il momento deontologico, fissare una norma o delle norme che permettano una «formalizzazione di un senso della giustizia che non cessa di essere presupposto»¹⁷⁹. La tendenza dell'etica che anima e alimenta il «senso di giustizia» che ha come contenuto una «esigenza di uguaglianza» resta potenzialità, e per attuarsi ha bisogno di definire dei veri e propri «principi di giustizia», capaci di tutelare un'autentica uguaglianza proporzionale.

Ricoeur individua nella finzione del contratto sociale il luogo in cui si inserisce la deontologia nella teleologia: «L'approccio deontologico ha potuto prendere piede nel campo istituzionale, in cui si applica l'idea di giustizia, soltanto grazie ad un congiungimento con la tradizione contrattualistica, più precisamente con la *finzione* di un contratto sociale»¹⁸⁰. Di fronte alla realtà storica delle ingiustizie sociali, l'obiettivo del contratto è quello di «definire l'uguaglianza in modo tale da ridurre queste disuguaglianze al loro minimo indispensabile»¹⁸¹. Grazie al contratto, l'esigenza di uguaglianza può concretizzarsi in istituzioni giuste guidate dalla uguaglianza proporzionale, riducendo al minimo il rischio della disuguaglianza.

Il modello contrattualistico preso in esame da Ricoeur è quello proposto da Rawls nel suo testo *A theory of justice*¹⁸². Di questo testo egli apprezza il tentativo di collocare la giustizia delle istituzioni non in una fondazione ultima e presuntamente oggettiva, ma in un reciproco accordo, un contratto appunto:

L'intero libro [di Rawls] è il tentativo di rimuovere la questione della fondazione a beneficio di una questione di reciproco accordo, e questo è il tema stesso di ogni teoria contrattualistica della giustizia. Senza alcun dubbio, la teoria rawlsiana della giustizia è una teoria deontologica, in quanto è opposta all'approccio teleologico dell'utilitarismo, ma una deontologia senza fondazione trascendentale. Perché? Poiché la funzione del contratto sociale è quella di derivare i contenuti dei principi di giustizia da una procedura equa (*fair*) senza alcun impegno rispetto a criteri presuntamente oggettivi del giusto, pena, ad avviso di Rawls, di reintrodurre ultimativamente presupposizioni concernenti il bene. Dare una soluzione procedurale alla questione del giusto, tale è lo scopo dichiarato di *Una teoria della giustizia*¹⁸³.

Il cuore della deontologia di Rawls sta nel fatto che la giustizia non è una teoria del bene oggettivo, né una teleologia utilitaristica guidata dalla finalità del massimo bene per il maggior numero, che trascurerebbe comunque una minoranza abbandonata alla disuguaglianza. Compito della deontologia è sforzarsi di garantire «ciascuno» sotto l'egida di una uguaglianza proporzionale e autentica. Per fare questo occorre una procedura giusta, equa, che garantisca

¹⁷⁹ SA, 274 [339].

¹⁸⁰ SA, 265-266 [330].

¹⁸¹ SA, 272 [336].

¹⁸² J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge 1971 [J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, tr.it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982].

¹⁸³ SA, 268 [332-333].

la formulazione di principi di giustizia equi e non influenzati dagli interessi individuali, e quindi in questo senso universali.

In cosa consiste questa procedura giusta? Rawls individua la necessità di sottoporre, in via ipotetica, i sottoscrittori del contratto al «velo di ignoranza» che tiene loro nascosto quale sarà la loro condizione nello stato. Così argomenta Ricoeur sulla scorta di Rawls: «Per quali ragioni le parti che sono poste sotto il velo di ignoranza preferirebbero questi principi nel loro ordinamento lessicale piuttosto che una qualsiasi versione dell'utilitarismo? L'argomento [...] è improntato alla teoria della decisione in un contesto di incertezza. Esso è designato col termine *maximin*, per la ragione che si ritiene che le parti scelgano l'assetto che massimizza la parte minimale. L'argomento possiede tutta la sua forza nella situazione originaria sotto il velo di incertezza. Nessuno sa quale sarà il suo posto nella società reale. Egli ragiona dunque su delle semplici possibilità»¹⁸⁴. Proprio perché nessuno sa quale sarà il suo posto nella società, ogni sottoscrittore stipulerà un contratto tale che sia garantita anche la posizione più debole e siano massimizzati i diritti della parte minimale: «la più giusta è quella spartizione ineguale tale che l'aumento del vantaggio dei più favoriti sia compensato dalla diminuzione dello svantaggio dei più sfavoriti»¹⁸⁵.

Ne deriva che «i principi di giustizia sono quelli “che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione”»¹⁸⁶. Quali sono questi principi?

Questa egida della *fairness* non impedisce che l'idea di giustizia debba dar nascita a due principi di giustizia, e che il secondo comporti esso stesso due momenti. Il primo assicura le uguali libertà della cittadinanza (libertà di espressione, di assemblea, di voto, di eleggibilità alle funzioni pubbliche). Il secondo principio si applica alle ineluttabili condizioni di disuguaglianza [...]; nella sua prima parte, egli pone le condizioni per cui certe disuguaglianze debbono essere ritenute preferibili, sia a disuguaglianze più grandi, sia anche ad una ripartizione egualitaria; nella sua seconda parte, egli equipara, per quanto possibile, le disuguaglianze connesse alle differenze di autorità e di responsabilità: da cui il nome di «principio di differenza»¹⁸⁷.

Due principi deontologici dunque servono a garantire l'uguaglianza proporzionale che è oggetto della giustizia emersa sul piano etico: (1) a tutti vanno garantiti gli stessi diritti di libertà (uguaglianza giuridica); e (2) le differenze sociali ed economiche, che inevitabilmente ci sono, (2/a) devono essere tali da essere comunque finalizzate al bene di tutti e mai fini a se stesse, e comunque (2/b) i maggiori vantaggi devono andare di pari passo con un maggiore responsabilità e un maggiore impegno in cariche e oneri al servizio di tutti, cariche e oneri comunque aperti a tutti.

¹⁸⁴ SA, 273-274 [338].

¹⁸⁵ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 137 [223].

¹⁸⁶ SA, 274 nota [339 nota], citazione da J.RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., 27.

¹⁸⁷ SA, 272 [336-337].

Grazie alla finzione del contratto si instaurano questi due principî di giustizia che hanno valore normativo e universale e che tendono a garantire quell'esigenza di uguaglianza che nella realtà è negata e sempre in pericolo. Si tratta ovviamente di una mera ipotesi, di una finzione, di un esperimento mentale che però appare utile. Rifacendosi a Kant, Ricoeur considera il contratto analogo alla ragione autonoma legislatrice: «Il contratto si trova ad occupare, sul piano delle istituzioni, il posto che l'autonomia rivendica sul piano fondamentale della moralità. Ma, mentre l'autonomia può essere detta un "fatto della ragione", il contratto sociale sembra non potersi basare se non su di una finzione»¹⁸⁸.

Se Ricoeur riconosce il valore dei principî di giustizia enunciati da Rawls, tuttavia non nasconde le sue riserve che esprime sinteticamente così: «Il mio problema non è quello del valore probante dell'argomento considerato in quanto tale, ma di sapere se non è ad un senso etico preliminare della giustizia che, in certo modo, la teoria deontologica della giustizia fa appello»¹⁸⁹.

Ricoeur torna qui a sottolineare la sua posizione che afferma la tesi di una fondamentale «spontaneità benevola», un senso etico preliminare, un «fondo di bontà» che precede e fonda ogni morale. Non è dunque accettabile il primato che Rawls dà al giusto rispetto al buono, e non è pensabile di voler definire il giusto in termini puramente tecnici, procedurali, senza fare riferimento a un bene originario presupposto.

In realtà, secondo Ricoeur, la costruzione di Rawls si rivela un circolo perché i principî ai quali i contraenti giungono presuppongono un preliminare senso etico del bene. La posizione proceduralista, cioè puramente costruttivista e artificialista, con cui Rawls intende arrivare ai principî di giustizia¹⁹⁰ appare insostenibile a Ricoeur: «la mia tesi è che una concezione procedurale della giustizia fornisce al più una razionalizzazione di un senso della giustizia che è sempre presupposto»¹⁹¹.

Si tratta allora di chiarire la precomprensione che sottostà ai principî di giustizia: la questione di fondo è: «Per quali ragioni i contraenti posti sotto il velo di ignoranza preferirebbero questi principî [...], piuttosto che una qualsiasi

¹⁸⁸ SA, 277 [342].

¹⁸⁹ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 138 [223]. Su questo si veda in particolare B.P.DAUEHNER, *Response to Rawls*, cit., 213: «By adopting the point of view of the least favored, Rawls takes into account the fundamentally unjust distribution of benefits and burdens in every society we know of. True to the Kantian imperative to treat everyone as an end in himself, Rawls directs his sense of equity against these injustices. But, Ricoeur says, behind this imperative is the thrust of solicitude, which effects the transition from self-esteem to the ethical sense of justice. This solicitude is a manifestation of our fundamental will to live the good life with others in just institutions».

¹⁹⁰ «Quando è subordinato al bene, il giusto è da scoprire; quando è generato da mezzi meramente procedurali il giusto è da costruire», P.RICOEUR, *À propos de Théorie de la justice de John Rawls: Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?*, «Revue International de Sciences Sociales» (1990), n°126, 609-620, qui 611.

¹⁹¹ *Ibidem*, 616.

versione dell'utilitarismo?»¹⁹², detto altrimenti: perché rifiutare l'utilitarismo secondo il quale il massimo benessere del maggior numero è una ragione sufficiente per legittimare la cattiva sorte dei meno fortunati? Viene qui in primo piano l'«implicazione antisacrificale» nascosta nei principî rawlsiani: «se si guarda più da vicino l'argomento decisivo diretto contro l'utilitarismo, cioè contro l'idea che bisogna essere pronti a sacrificare qualche individuo o gruppo svantaggiato se questo è richiesto per il maggior bene del maggior numero, non possiamo non pensare che abbiamo qui un argomento etico, nascosto sotto un argomento tecnico»¹⁹³. Qual è l'argomento etico? «Esso è diretto - scrive Ricoeur - contro ciò che io chiamo [...] il principio sacrificale [...]. L'argomento secondo me è un argomento morale, ancor più, un argomento di tipo kantiano: secondo il principio sacrificale alcuni individui sono trattati come mezzi e non come fini»¹⁹⁴. E questo contraddirebbe la seconda formulazione dell'imperativo categorico o, in altri termini, alla Regola d'oro. Ciò significa dunque che, nel rifiuto del principio sacrificale che anima i principî di Rawls, vi è in realtà una presupposizione etica che assume come buono il rispetto della persona nella sua libertà e la sua non riducibilità a strumento. I principî cui si perviene sono dunque il risultato di «convinzioni ben soppesate», radicate in un fondo etico e sottoposte alla critica razionale in un «mutuo aggiustamento della convinzione e della teoria»¹⁹⁵. La funzione degli argomenti razionali in etica non è quella di sostituirsi a un fondo di convinzioni, bensì di chiarire in modo critico delle convinzioni antecedenti¹⁹⁶ fino a raggiungere un «equilibrio riflesso».

Anche alla luce delle critiche rivolte a Rawls, in Ricoeur il percorso della morale si rivela necessario, ma non autosufficiente: esso non ha la prima parola e nemmeno l'ultima, poiché è radicato nell'originaria spontaneità benevola ed è destinato, come vedremo ora, ad essere superato in un nuovo e creativo ritorno al fondo etico originario, stavolta meno spontaneo e più creativo, poetico e attivo: è il momento della «saggezza pratica».

4. La saggezza pratica: risposta creativa al «tragico dell'azione»

La morale normativa che nasce dall'etica del desiderio non è il compimento della prospettiva etica, ma è solo un passaggio destinato a non esaurire la dimensione etico-morale. La rigidità e il formalismo della norma universale, infatti, non possono rispondere alla concretezza delle situazioni effettive e spesso si dimostrano insufficienti a dare risposte che siano loro adeguate. È questo il «tragico dell'azione»: nel passaggio dalla regola al giudizio morale in situazione si moltiplicano i conflitti in cui non è così chiaro quale sia il bene e

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ibidem*, 618.

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ibidem*, 619.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 620.

quale il male. Questa condizione aporetica è la condizione «tragica» dell'azione, alla quale occorre dare una risposta.

Torna in campo qui quella che, fin dagli anni '70, Ricoeur aveva chiamato «saggezza pratica», ovvero quella funzione positiva e creativa della ragion pratica che porta a tradurre la norma nel discernimento personale.

Ricoeur illustra il «tragico dell'azione» ricorrendo a un «interludio» dedicato al mito di Antigone, narrato nella tragedia di Sofocle. Antigone rappresenta il conflitto perenne tra norme e sentimenti: figlia di Edipo e sorella di Polinice, si oppone al re di Tebe, Creonte, che aveva proibito di dare sepoltura al fratello morto sul campo di battaglia da nemico della città. Ella si dimostra decisa a compiere il suo dovere verso il fratello, nonostante la proibizione del re, e accetta il rischio di perdere la propria vita, pur di dare una onorevole sepoltura al corpo del fratello, la cui anima sarebbe stata costretta altrimenti a non trovare riposo. Il conflitto è tra il dovere verso lo Stato e il dovere verso il legame familiare. Questo conflitto è assurdo a modello di tutti i conflitti che nascono da una assolutizzazione della norma morale e trova un abbozzo di risposta solo nel coro finale con il richiamo alla saggezza, con l'invito a «ben deliberare»¹⁹⁷.

Le «impasse pratiche». Sulla falsariga di Antigone, Ricoeur affronta il tema attuale delle «impasse pratiche» soprattutto nell'ambito della bioetica, dove il ricorso a norme obbligatorie appare sempre inadeguato. È questo il momento in cui si deve nuovamente ricorrere al fondo etico per poter superare il conflitto che si apre quando una norma obbligatoria risulti incapace di indicare come si debba agire in situazioni specifiche, complesse e conflittuali: «Una morale dell'obbligo, abbiamo preannunciato, genera situazioni conflittuali in cui la saggezza pratica non ha altra via d'uscita se non, a nostro avviso quella di ricorrere, nel quadro del giudizio morale in situazione, alla intuizione iniziale dell'etica, e cioè la visione o la prospettiva della "vita buona" con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste»¹⁹⁸. Solo se si è capaci di andare oltre l'universalità della norma per ricollocarsi nella prospettiva della vita buona, si possono vincere i conflitti dell'agire: «nei conflitti suscitati dalla moralità, soltanto un ricorso al fondo etico sul quale si staglia la morale può suscitare la saggezza del giudizio in situazione»¹⁹⁹.

La saggezza pratica non prescinde dalla regola, non la ignora, ma semplicemente inventa «le condotte che soddisferanno maggiormente all'eccezione richiesta dalla sollecitudine tradendo la regola il meno possibile»²⁰⁰. La saggezza pratica è un momento creativo, inventivo, in cui la sollecitudine per l'altro e il desiderio di viver bene (il versante propriamente

¹⁹⁷ SA, 287 [351].

¹⁹⁸ SA, 279 [343].

¹⁹⁹ SA, 290 [354].

²⁰⁰ SA, 312 [376].

«etico») si combinano con l'universalità della regola, cercando un'armonia possibile.

Tre principî-guida per la saggezza pratica. Come trovare questa armonia nelle situazioni conflittuali? Nella saggezza pratica opera la creatività, il momento "poetico": si tratta di ritornare alla «materia data» dell'etica originaria e modificarla indefinitamente al fine di immaginare nuove dimensioni del reale, ponendo le condizioni per abitare nel mondo in modo nuovo e riconciliato.

Ricoeur cerca di definire una procedura che renda il meno arbitrario possibile questo lavoro euristico e creativo di indicazioni pratiche in situazioni conflittuali. Egli individua schematicamente tre principî-guida:

- «In primo luogo, è prudente assicurarsi che le posizioni contrastanti facciano appello allo stesso principio di rispetto e non differiscano che per l'ampiezza del suo campo di applicazione, in particolare nella zona intermedia fra la cosa e la persona moralmente evoluta»²⁰¹. In altri termini è fondamentale assicurarsi che le posizioni contrastanti siano tutte conformi e rispettose del principio morale del «rispetto» che tiene conto dell'altro, che riconosce la sua libertà e non chiude la giusta «stima di sé» in «amore di sé» in senso egoistico. Di fronte alla divergenza delle opzioni in un'*impasse pratica*, la domanda preliminare che ci si deve porre allora è: quali di queste hanno di mira il bene, il "viver bene"?, il che significa: quali opzioni tengono conto dell'altro (e non invece solo di me stesso) come fine in sé (e non semplicemente come mezzo)?
- «In secondo luogo, la ricerca del "giusto mezzo" [...] sembra essere di buon consiglio, senza avere valore di principio universale»²⁰². Il secondo principio suggerisce quindi la moderazione, cioè il rifiuto di estremismi e chiusure fanatiche, la capacità per il soggetto di decentrarsi e di aprirsi alla relazione con il mondo e con l'altro. Di fronte a posizioni contrastanti, che tuttavia manifestino tutte un comune intento di perseguimento del bene, occorre mostrarsi aperti a negoziare e rifuggire dall'estremismo, che è espressione ancora di quel soggettivismo pretenzioso che Ricoeur vuole scalfire.
- «Terzo aspetto della saggezza pratica [...]: l'arbitrio del giudizio morale in situazione è tanto minore quanto più colui che decide [...] ha preso consiglio da uomini e donne reputati come i più competenti e i più saggi. La convinzione che suggella la decisione beneficia allora del carattere plurale del dibattito. Il *phrònimos* non è necessariamente un uomo solo»²⁰³. Appurato che, pur nella diversità delle posizioni, tutti abbiamo a cuore il bene, e accettata un'apertura alla mediazione che rifugge da chiusure estremistiche, diviene allora possibile il

²⁰¹ SA, 317 [381].

²⁰² SA, 317 [381].

²⁰³ SA, 317-318 [381].

confronto aperto nel dialogo. Il confronto si apre all'apporto plurale degli altri, si arricchisce delle opinioni dei saggi e degli esperti e dà così origine ad una «convinzione ponderata» perché passata attraverso la «conflittualità costruttiva» del dibattito.

Saggezza pratica e «common law». Ricoeur assimila l'attività della saggezza pratica a quella del «ragionamento giuridico» della «common law», inglese con la sua concezione «costruttiva della coerenza»²⁰⁴. Nel diritto inglese quando si presentano dei casi che non presentano precedenti (gli *hard cases*), il giudice esamina i precedenti che sembrano più pertinenti e poi li tratta come «specificazioni di un principio che resta da costruire e che ingloberà precedenti e casi insoliti»; in tal modo si cerca di «costruire» un principio superiore più comprensivo nella «responsabilità del giudice rispetto alla coerenza che ha prevalso fino ad allora»²⁰⁵: «il presupposto è che ogni concezione della giustizia domanda una coerenza che non è soltanto da preservare, ma da costruire»²⁰⁶, al punto che «un concetto giuridico è innanzitutto derivato da un gruppo di casi apparentati, poi è applicato a dei casi nuovi fino a quando un caso ribelle appaia come un fattore di rottura, che postula la costruzione di un nuovo concetto»²⁰⁷.

Né contestualismo, né pura argomentazione. Alla luce di questa prospettiva «costruttiva», «creativa»²⁰⁸, emerge una posizione di medietà tra due opzioni opposte: il contestualismo relativistico e l'etica pura dell'argomentazione.

Da un lato, Ricoeur si distingue dalla linea che potremmo definire del «nichilismo», con le sue «obiezioni contestualistiche» che «sono accreditate dalla tesi del carattere ultimamente molteplice delle "culture" , laddove il termine "cultura" viene preso in senso etnografico», per cui «si sfocia [...] in un'apologia della differenza per la differenza che, al limite, rende tutte le differenze indifferenti, nella misura in cui rende vano ogni discorso»²⁰⁹.

²⁰⁴ SA, 322 [385].

²⁰⁵ SA, 322 [386].

²⁰⁶ SA, 322 [386].

²⁰⁷ SA, 322-323 [386].

²⁰⁸ «Creativa» ma non «creatrice» perché anche il lavoro inventivo della saggezza pratica è radicato in un fondo di convinzioni e in un bene presupposto e non costruito artificialmente (cfr. sopra la critica a Rawls). Su questa distinzione terminologica si vedano D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984 (II ed. ampliata Marietti, Genova 1993), 145 e G.SEGARELLI, *Paul Ricoeur tra concetto e kerygma: il "kantismo post-hegeliano"*, «Filosofia e Teologia» 2 (1988), n°2, 108. La stessa distinzione è ripresa da Jervolino successivamente in D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 27.

²⁰⁹ SA, 332 [396]. Ricoeur fa riferimento al testo di A.FINKIELKRAUT, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987, tr.it. di B.Romani, *La sconfitta del pensiero*, Lucarini, Roma 1989. Sulla posizione di Ricoeur in quanto rifiuto del relativismo scrive anche B.P.Dauenhauer: «[Ricoeur] consider first the often noted conflict between the concern to respect cultural differences and the concern to uphold universal human right. What is at stake in this conflict is whether the proclaimed human rights are not themselves simply the manifestation of Western particularism. Ricoeur rejects cultural relativism, which denies that there are any authentic

Dall'altro, egli rifiuta l'«etica dell'argomentazione» di Habermas, che invita sì al dialogo e al confronto per «ricercare in ogni circostanza e in ogni discorso il miglior argomento», ma lo fa richiamandosi ad una «strategia di epurazione» ripresa da Kant, che la rende «priva di una reale presa sulla realtà». Come Kant invitava all'epurazione delle inclinazioni, della ricerca del piacere e della felicità, così Habermas invita a escludere «tutto ciò che può essere posto sotto il titolo di *convenzione*»²¹⁰. Il presupposto del pensiero habermasiano, secondo Ricoeur, è la convinzione che il passato è «irrigidito in tradizioni» (storicamente condizionate e quindi mere «convenzioni»), «sottomesse al principio di autorità e, dunque, sottratte per principio al discorso pubblico»²¹¹; ne deriva «l'uso sempre peggiorativo che Habermas fa dell'idea di tradizione», che egli intende come «autorità anti-argomentativa» che si contrappone alla modernità secolarizzata, l'unica per Habermas ad avere valore, fino a «escludere dalla discussione, in modo tacito o dichiarato, chiunque non accetti come un dato di partenza la professione nietzscheana della “morte di Dio” »²¹².

La dialettica di argomentazione e convinzione. Secondo Ricoeur, invece, «ciò che bisogna mettere in questione, è l'antagonismo fra argomentazione e convenzione e sostituire ad esso una sottile dialettica fra *argomentazione* e *convinzione*, un «confronto fra la *pretesa universalistica* [...] e il riconoscimento dei valori positivi afferenti ai *contesti storici e comunitari*»²¹³. Tale dialettica e confronto «non produce un risultato teorico, ma soltanto il risultato pratico dell'arbitraggio del giudizio morale in situazione»²¹⁴. L'argomentazione, la critica razionale, diventa allora una «istanza critica operante *nel seno* di convinzioni che essa ha il compito non di eliminare, ma di portare al rango di “giudizi ponderati” »²¹⁵, in un «equilibrio riflessivo fra l'esigenza di universalità e il riconoscimento dei limiti contestuali che la affettano»²¹⁶. Nascono così degli «universali in contesto», «potenziali» o «incoativi», radicati in «quell'arte della conversazione, in cui l'etica dell'argomentazione viene messa alla prova nel conflitto delle convinzioni»²¹⁷. Attraversando tante mediazioni e tanti conflitti, «il giudizio morale in situazione si forma attraverso il dibattito pubblico, il colloquio amichevole, le convinzioni condivise»²¹⁸. In una conferenza del 1989 Ricoeur, preoccupato di mediare tra particolarismo dei contesti storici (o

universal norms. But he insists that it could only be at the end of long, open dialogue among members of different cultures that we could rightly claim to know just what these universal norms are», B.P.DAUENHAUER, *Response to Rawls*, cit., 214.

²¹⁰ SA, 333 [396].

²¹¹ SA, 333 [396].

²¹² SA, 333 nota [397 nota].

²¹³ SA, 318 [382].

²¹⁴ SA, 333-334 [397].

²¹⁵ SA, 334-335 [398].

²¹⁶ SA, 335 [398].

²¹⁷ SA, 336 [400].

²¹⁸ SA, 337 [401].

contestualismo) e universalismo delle regole, spiega così la sua posizione in merito alla saggezza legata al giudizio morale in situazione:

è soltanto una lunga discussione tra le culture, discussione appena cominciata, che farà apparire ciò che merita veramente di essere chiamato universale. Inversamente, non faremo valere la nostra pretesa all'universalità se non ammettendo che altri universali in potenza sono pure nascosti in certe culture considerate esotiche. Una nozione, paradossale lo ammetto, si propone, quella di universali in contesto o di universali potenziali o incoativi. Questa nozione rende meglio conto dell'equilibrio riflesso che noi cerchiamo tra *universalità* e *storicità*. Solo una discussione al livello concreto delle culture potrà dire, al termine di una lunga storia ancora a venire, quali universali pretesi diventeranno universali riconosciuti²¹⁹.

I valori o «universali in contesto». Dalla dinamica della *phrónesis* nascono così gli «universali in contesto», cioè i «valori». Scrive Ricoeur a questo proposito in una nota quasi inosservata di *Soi-même comme un autre*: «l'espressione "valore" di cui non si è fatto uso fino a questo momento, corrisponde, nella discussione pubblica, a quegli universali incoativi, di cui soltanto la storia ulteriore del dialogo fra le culture verificherà la vera consistenza morale. In questo senso, ritengo il quasi-concetto di valore quale termine di compromesso, nel punto in cui vanno ad incrociarsi la pretesa di universalità e il riconoscimento della storicità di certi doveri derivati [...]. In tal senso, la nozione di valore non è un vero concetto morale, ma un concetto di compromesso, giustificato dai casi in cui universalità e storicità si confrontano reciprocamente piuttosto che dissociarsi»²²⁰. I valori dunque sono «quasi-concetti» che risultano costruiti non arbitrariamente, ma ricorrendo al fondo etico originario e utilizzando procedure di dialogo e confronto secondo i tre principî-guida sopra enunciati. I valori che orientano e danno significato all'agire non sono oggetti di un'intuizione immediata, né frutto della volontà di potenza soggettiva, ma il risultato finale di un'opera di compromesso, dialogo, incontro e confronto intersoggettivo tra esigenze universalistiche ed esigenze storiche.

Altrove Ricoeur parla di «universali regolativi» e non costitutivi: «La distinzione fra un universale costitutivo e un universale regolativo offre una risorsa, poiché permette di cercare un punto di articolazione tra la fondazione per riconoscimento reciproco e la mancanza di ultimatività di tale gioco reciproco di riconoscimento; a partire dal difetto di ultimatività di un principio costitutivo puramente storico, emerge la necessità di un universale che sia puramente regolativo»²²¹.

²¹⁹ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 139 [225].

²²⁰ SA, 336 nota [400 nota].

²²¹ CC, 106 [104]. Proprio su quest'ultima osservazione risuona il tema cruciale dell'intersoggettività e del reciproco riconoscimento come luogo di costruzione dei valori, come sottolineato da Ricoeur in *Du texte à l'action* quando affermava che la rete assiologica di norme, valori, tradizioni, incarnate poi nelle istituzioni e nello Stato, non sono entità autonome e sussistenti in sé, ma il frutto dell'interazione sociale, delle relazioni intersoggettive, e quindi emergono da un confronto aperto e da un dialogo tra individualità storicamente situate in una *Lebenswelt*.

Con la saggezza pratica si perviene al punto più alto di riflessione etica. Il primato del bene originario, che si manifestava nella spontaneità benevola della prospettiva etica, ha dovuto fare i conti con lo scoglio del male e della violenza aprendosi alla morale dell'obbligazione. Ma la morale genera nuovi conflitti che solo un nuovo ricorso al fondo etico e alle sue convinzioni può superare, attraverso la creatività poetica della saggezza pratica in situazione.

Torna a questo punto lo schema di fondo del pensiero ricoeuriano: la circolarità progressiva tra un primo momento originario di affermazione del bene, un secondo momento derivato e non originario di negazione e di espressione del male, un terzo momento in cui si supera lo scoglio della negazione recuperando il primo momento in modo creativo e aprendo la strada a un nuovo modo di abitare il mondo.

5. Alle origini della morale: *La nature et la règle* (1998)

Al tema complesso dell'etica e della morale è dedicato un testo originale pubblicato nel 1998 col titolo *La nature et la règle*. Si tratta di un dialogo tra Ricoeur e il neurobiologo Jean-Pierre Changeux, che affronta il tema del rapporto tra la natura e il dover-essere (la «regola»).

A proposito delle origini della morale, il confronto tra Ricoeur e lo scienziato fa emergere alcune considerazioni riassuntive del pensiero etico di Ricoeur. In particolare nel testo viene in evidenza la comune preoccupazione di radicare la morale nella «vita», nel «biologico» senza ricorrere a valori universali o ad imperativi categorici distinti e in contrasto con la vita.

Possiamo individuare nel testo alcuni punti-chiave dell'etica ricoeuriana iniziata negli anni '60 e proseguita fino agli anni '90.

In primo luogo, l'uomo è un soggetto costituito dalla dinamica di sforzo e desiderio, un io-sono non sostanzializzato, ma caratterizzato dalla categoria della «capacità», della potenzialità, dell'«io-posso». Il soggetto è, in questo senso, «uomo capace», che significa un uomo caratterizzato da una intrinseca capacità di agire. Ricoeur considera questa capacità di agire dell'io-posso l'equivalente filosofico della nozione neurobiologica di «predisposizione»: «Nel mio linguaggio privilegio la nozione di capacità o potere e le do una grande estensione sul piano dell'antropologia filosofica parlando dell'uomo capace: “Che cosa posso? Che cosa non posso?”. So per esperienza diretta ciò che posso e ciò che non posso [...]. È questa categoria della capacità, dell'«io posso», che metto di fronte al termine “disposizione” della neurobiologia»²²². Dunque l'uomo presenta una sorta di predisposizione “etica”.

In secondo luogo, questa predisposizione/capacità dell'uomo ad agire, radicata nella «vita», consiste innanzitutto nello «sforzo per perseverare

²²² NR, 239 [215].

nell'essere» (il *conatus* spinoziano) per cui «essere in vita, voler vivere, preferire la vita alla morte è la stessa cosa» cioè «lo sforzo per vivere, il desiderio di esistere»²²³. Al livello più elementare dell'etica «la vita preferisce se stessa al nulla; la vita valuta se stessa; la vita si approva»²²⁴. In questa prospettiva il significato fondamentale del bene è nel dire sì alla vita.

Ciò comporta una originaria e tacita valutazione: «Quando, nel discorso filosofico, uso la parola "vita", parlo della vita come livello di esperienza. È il livello del desiderio, della paura, che comporta già una valutazione tacita»²²⁵. La primitiva valutazione implicita al desiderio di viver bene rivela una «predisposizione etica» del soggetto, anche se non ancora formalizzata in norme morali. Ora, «questa componente delle predisposizioni sarebbe la parte di ciò che chiamerei l'elemento "naturalistico" nell'etica»²²⁶, per cui il soggetto presenta una sorta, seppure non biologica, di «disposizione» verso il bene. È questo il piano che Ricoeur chiama «etica». «Il problema è di sapere se si può passare da questo tipo di valutazione, attraverso il piacere e il dolore, il piacevole e l'utile, a una valutazione propriamente morale che introduce qualcosa di più, implicito al desiderio di viver bene, cioè la validità, la legittimità»²²⁷.

Questa «capacità/predisposizione» etica, quasi naturalistica, radicata nel desiderio, deve porsi in continuità con la morale normativa dell'obbligazione. Il passaggio tra «etica» e «morale» non è un salto, ma consiste nel «mettere in sinergia le predisposizioni benevole con le norme»²²⁸. Ricoeur si distanzia da Kant, che «oppone nettamente il campo normativo del dovere, dell'imperativo, dei divieti, al campo del desiderio. A volte Kant dice persino che il desiderio è patologico». Ricoeur risponde con sicurezza: «reagisco, allora, da aristotelico ribattendo che il desiderio dev'essere messo in sinergia con il normativo»²²⁹. Per lui la norma morale non si contrappone al desiderio vitale, ma gli si sovrappone, aprendo al problema del loro rapporto: «il problema è l'articolazione corretta dei due punti di vista. Tocchiamo qui il punto in cui mi allontanano di più dalla tradizione kantiana secondo cui l'*a priori* dell'obbligo morale è senza radice vitale. [...] Ciò su cui Hegel ci fa riflettere è questo sentimento della gradualità. Ci sono gradi non solo di complessità ma di valutazione, di incremento di senso. Per me, uno dei problemi fondamentali dell'etica è quello di articolare correttamente il livello di validità con il livello di

²²³ NR, 256-257 [232].

²²⁴ NR, 256 [231].

²²⁵ NR, 274 [249].

²²⁶ NR, 243 [219].

²²⁷ NR, 274 [249].

²²⁸ NR, 243-244 [219].

²²⁹ NR, 241 [216-217]. Ricoeur aggiunge rivolto a Changeux: «In quest'ambito sono molto interessato alla sua ricerca sui sentimenti morali fondamentali e in particolare sulle disposizioni morali».

desiderabilità»²³⁰. Tra etica del desiderio e morale normativa c'è un passaggio graduale.

La morale normativa è un passaggio necessario per l'etica, perché non bastano le predisposizioni benevole a garantire la pace tra gli uomini. Lo scoglio del male, della violenza, dell'egoismo, della disuguaglianza rendono necessaria la normatività, e in ultima analisi, le istituzioni che di essa si fanno garanti: «Per mettere pace tra gli uomini, ci vuole ben più che delle predisposizioni, ci vuole un'altra specie di dispositivo, se così si può dire, in particolare dei dispositivi istituzionali»²³¹.

Infine, il livello più alto e complesso dell'etica si raggiunge con la saggezza pratica che passa attraverso il dibattito e il dialogo tra opzioni diverse. Nel dibattito e nel confronto non si tratta di mettere da parte le convenzioni, gli usi e i costumi, per accedere a una neutralità morale che riguardi la «specie umana tutt'intera»²³², senza tenere conto delle comunità culturali particolari. Si tratta al contrario, secondo Ricoeur, di pervenire a delle «convinzioni ben soppesate» dopo averle assunte consapevolmente (e non messe da parte) e sottoposte a critica: «Proporrei [...] di sostituire nel nostro vocabolario "convenzione" con "convinzione", a condizione che queste convinzioni siano subito sottoposte alla prova critica che ne fa esattamente delle "convinzioni ben soppesate" »²³³. Ciò significa che «bisogna ammettere che la discordia è una struttura fondamentale della relazione interumana»²³⁴. In questa prospettiva occorre tenere presente il «tesoro simbolico delle grandi religioni» considerate senza integralismi, e assunte secondo una laicità, rispetto alla quale Ricoeur fa un'acuta distinzione: «vorrei che si distinguesse tra la laicità dello Stato, che è fatta solo di astensione, e quella della società civile, che è fatta di confronto e, perché no, di collaborazione»²³⁵. Tale confronto e tale collaborazione sono messi in atto in quegli strumenti di «arbitrato dei conflitti» che sono i «comitati etici»²³⁶, che

²³⁰ NR, 274 [249].

²³¹ NR, 245 [221].

²³² NR, 264 [239]. Changeux è favorevole ad una sorta di morale naturale di portata universale e senza restrizioni culturali, libera da convenzioni. I punti di riferimento filosofici che Changeux cita sono Rawls e Habermas.

²³³ NR, 266 [241].

²³⁴ NR, 334-335 [304]. Per questo, scrive Ricoeur, «sono contro l' "angelismo", anche nella sua versione razionalistica, al quale rischia di cedere un'apologia del consenso senza dissenso nella linea dell'etica della discussione cara a Habermas».

²³⁵ NR, 331 [301]. Ci pare quindi di poter riformulare la posizione ricoeuriana di laicità nei seguenti termini: da un lato, lo Stato è laico perché si astiene dal prendere a priori una posizione ufficiale rispetto alle opzioni religiose o alle convinzioni etiche oggetto di controversie; dall'altro, la società è laica invece quando non è «neutra» e «asettica» (al punto da voler imporre a tutti i suoi membri la rinuncia a convinzioni religiose o culturali), ma quando al suo interno è aperto e vivo un dibattito tra tutte le opzioni, un dibattito in cui avviene il confronto e in certi casi si può pervenire anche alla collaborazione tra opzioni tra loro diverse. Questa distinzione tra «laicità dello stato» (astensione) e «laicità della società» (confronto aperto e collaborazione) appare a nostro avviso molto interessante e attuale (rinviando in proposito a specifica trattazione nel prossimo capitolo).

²³⁶ Cfr. NR, 333-338 [303-307].

prefigurano quelle che Ricoeur altrove ha chiamato «cellule di consiglio»: «non si decide mai soli, ma all'interno di ciò che chiamerò una *cellula di consiglio*, dove diversi punti di vista sono a confronto, nell'amicizia e il rispetto reciproci»²³⁷. In ambito istituzionale e pubblico questo posto è occupato dal «dibattito pubblico»²³⁸.

In ultima analisi, l'etica secondo Ricoeur trova le sue radici nella convinzione già enunciata in modo chiaro nella *Symbolique du mal* del 1960: «per quanto *radicale* il male non potrà mai essere *originario* come la bontà»²³⁹. Allora qual è il senso dell'etica e della morale e della saggezza pratica? «Direi che il progetto ultimo della vita morale, nel quale secondo Kant, rientra anche la religione, è di liberare ciò che si potrebbe chiamare "il fondo di bontà". Questo fondo di bontà, infatti, si trova oscurato, coperto, negato da ciò che Kant chiama la "propensione", o la tendenza, al male. La bontà va liberata, è tenuta prigioniera da una decisione libera»²⁴⁰. Liberare il fondo di bontà presente in ogni uomo: è questo, molto semplicemente, lo scopo della prospettiva etica in tutte le sue manifestazioni.

6. Conclusioni

Per concludere queste riflessioni sull'etica, sulla morale e sulla saggezza pratica, alla fine di un percorso che ha attraversato l'opera ricoeuriana dagli anni '60 alla fine degli anni '90, riprendiamo i punti essenziali individuati all'inizio e vediamo come sono stati confermati o modificati dalle nostre ricerche.

Il decentramento del Cogito. L'etica ha rivelato un nucleo kerygmatico: alla sua origine sta una promessa che la alimenta e la muove, come un fine ultimo mai saturabile. L'etica diventa allora un'etica dell'ascolto, l'ascolto di quella promessa secondo la quale, nonostante la radicalità del male, il bene è originario. Affermare che l'etica è subordinata a un annuncio implica innanzitutto il «mettersi in ascolto» e esprime una situazione di non-padronanza da parte del soggetto.

Il recupero di un cogito integrale. Si è visto che più originaria della morale costrittiva dell'obbligazione e costrittiva vi è un'«etica del desiderio e dello sforzo» che sta alla base della dialettica dell'agire e quindi di ogni determinazione etica. Il soggetto va dunque riscoperto in una dimensione di integralità, che oltre al lato razionale e trascendentale, riscopre l'aspetto del

²³⁷ P.RICOEUR, *Éthique et morale*, cit., 140 [225].

²³⁸ *Ibidem*, cit., 141 [227].

²³⁹ FC/SM, 306 [415].

²⁴⁰ NR, 253 [230].

desiderio e della sensibilità, sottolineandone anche la natura pulsionale, desiderativa.

Un cogito aperto e in relazione. A partire dagli '70, l'orizzonte di Ricoeur allarga il suo interesse all'agire sociale: l'azione è sempre collocata in un contesto in cui ci sono gli altri e in cui ci sono i valori, le istituzioni, le norme... Il soggetto deve sempre mantenere questa dimensione di apertura all'alterità e alla relazione che è costitutiva della stessa «stima di sé» che, se non si chiude nell'amore di sé egoistico, si esplica sotto la spinta della «mancanza» e del «bisogno», nella «sollecitudine» dell'amicizia e dell'uguaglianza. Il principio dell'analogia dell'Ego impone di mantenere in primo piano le relazioni e interazioni sociali che non vanno mai ipostatizzate e cristallizzate in entità sovraindividuali assolute.

Una logica della sovrabbondanza. Anche in ambito etico, il pensiero ricoeuriano accorda un ruolo essenziale alla sovrabbondanza e all'eccesso che apre nuove vie e non si lascia rinchiudere in totalizzazioni e sintesi affrettate. Questo ruolo è svolto dalla dimensione della «vita buona», «spontaneità benevola», espressione del primato del bene sul male, e insieme *telos*, promessa kerygmatica e orizzonte mai saturabile, che attiva la creatività.

Il ruolo dell'immaginazione creativa. Questa sovrabbondanza di bene mette in luce il ruolo attivo dell'immaginazione creativa: la «saggezza pratica» svolge un ruolo critico e creativo inventando giudizi etici in situazione. L'elemento creativo del pensiero sa andare oltre le *impasse* e i conflitti del pensiero rigidamente intellettuale per trovare soluzioni nuove e positive.

Anche sul piano etico è il primato del bene, di un bene che è più forte di ogni male (per quanto radicale), a emergere in filigrana nel pensiero ricoeuriano. Il male rimane una sfida permanente, anche etica, ma non può prevaricare sulla convinzione che il bene, il fondamentale Sì alla vita, è originario.

Dal male alla religione. Fede tragica e speranza

«La condizione storico-esistenziale del male costituisce la *sfida* alla quale la religione apporta la *risposta* del “nonostante...”, del “malgrado...”. Ora questo legame tra sfida e risposta non è altro che il legame della speranza, che un testo famoso dell’*Opus Postumum* ci dice che può essere formulato in una domanda – “Che cosa posso sperare?” – che segue le due questioni che animano la prima e la seconda critica: “Che cosa posso sapere?”; “Che cosa devo fare?”»¹.

La sfida del male è la sfida a «pensare di più» e a «pensare altrimenti». La religione è una risposta a questa sfida. In questo senso il male può essere considerato il «*primum movens*» della religione².

Abbiamo visto come il male presenti in Ricoeur due aspetti inscindibili: l’attività e la passività, il male subito e il male commesso.

Per quanto riguarda il male subito, si è visto come il cammino della saggezza porti ad abbracciare una concezione della fede non narcisistica, ma tragica come quella di Giobbe, che sa credere in Dio *nonostante il male*.

Per quanto riguarda il male commesso dalla malvagia volontà attiva ci troviamo di fronte al paradosso del «servo arbitrio», della «libertà schiava». Il religioso si inserisce proprio nel nodo tra la disposizione originaria al bene e la tendenza radicale (ma non originaria) al male, prospettando lo spazio per la speranza nella rigenerazione della libertà.

Vedremo in modo analitico questi due momenti peraltro accomunati dal denominatore della *speranza* che trae origine dal primato dell’affermazione originaria, del bene, della «gioia del sì» sulla negazione, sul male, sulla «tristezza del finito». È a questo «fondo di bontà» che Ricoeur fa appello negli ultimi scritti sulla religione che vedremo alla fine del capitolo.

¹ L3, 20.

² Cfr. J.GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l’invention de la philosophie de la religion* (vol. III), Cerf, Paris 2004, 748-752.

1. Il male subito: Giobbe e la «fede non verificabile»

Già nella sua prima grande opera *Le volontaire et l'involontaire* (1950) Ricoeur a proposito della sofferenza e del male scriveva: «La speranza che attende la liberazione è il consenso che si immerge nella prova. [...] Essa non è rinunciataria, ma si impegna. [...] La speranza vuole convertire ogni ostilità in una *tensione fraterna*, all'interno di una unità di creazione. Una conoscenza francescana della necessità: io sono "con" la necessità, "fra" le creature»³.

Negli anni '60 la figura di Giobbe, che esprime il dramma della sofferenza innocente, diviene centrale nel segnare il passaggio da una religione narcisistica, infantile, fondata sulla logica dell'equivalenza e della retribuzione, alla «fede tragica», gratuita, sovrabbondante, adulta, che crede in Dio nonostante tutto, e che spera in una relazione riconciliata col tutto e con le creature.

1. *La fede nella Symbolique du mal*

Dell'opera del 1960 intendiamo isolare alcuni motivi essenziali che illustrano come la riflessione di Ricoeur sulla religione si snodi a partire dalla sfida del male.

Oltre la «visione etica». Ricoeur denuncia l'insufficienza di quella che chiama «visione etica» che vuole ricondurre il male alla sola responsabilità umana. Il male presenta, invece, anche l'aspetto oscuro, inspiegabile, tragico del male subito, di cui l'uomo non è responsabile. Alla fine della *Symbolique du mal* egli individua nel pensiero greco, in particolare nei presocratici e negli stoici il prevalere di una concezione del male come passività su quella che lo riporta alla malvagia volontà attiva. Accanto al pensiero greco, tuttavia, anche la Scrittura biblica contiene elementi che portano ad avvalorare questa visione rispetto a quella puramente etica: «Il pensiero giudaico stesso ha scardinato la visione morale del mondo con la sua meditazione sulla sofferenza dell'innocente. Il *Libro di Giobbe* è lo sconvolgente documento che ci consegna questo aprirsi della visione morale del mondo: la figura di Giobbe testimonia l'irriducibilità del male di scandalo al male di colpa, almeno sulla scala dell'esperienza umana»⁴. In seno alla cultura ebraica Giobbe rappresenta la presenza «dell'antica "sapienza" mediorientale», del «ritorno dalla comprensione etica alla comprensione tragica di Dio stesso»⁵.

³ VI, 451-452 [475-476].

⁴ FC/SM, 448 [588].

⁵ FC/SM, 451 [590-591].

Giobbe e la «fede non verificabile». Nella vicenda di Giobbe si apre lo spazio che incrina una concezione etica della fede e consente di accedere alla «nuova dimensione della fede, quella della fede *non verificabile*»⁶. Giobbe è colui che crede in Dio *per nulla*, che accetta che non vi sia corrispondenza giustificabile tra la sua condotta ineccepibile e le atroci sofferenze della sua esistenza. Alle ingiustificate sofferenze di Giobbe, Dio rivolge una parola, che non è in alcun modo la risposta ai suoi angosciosi interrogativi: «Il Dio che si rivolge a Giobbe dal fondo della tempesta gli mostra il Behemoth e il Leviatan [...] attraverso questi simboli gli lascia intendere che tutto è ordine, misura, bontà; ordine imperscrutabile, misura smisurata, bellezza tremenda. Tra l'agnosticismo e la visione penale della storia viene tracciato un cammino, la via della fede non verificabile»⁷.

Vincere la scommessa con Satana. Accedere a questa «fede non verificabile» significa «vincere la scommessa con Satana», resistendo alla tentazione di costruire un Dio conforme ai desideri umani: «Satana ha fatto la scommessa che Giobbe, di fronte alla sventura, non avrebbe più voluto temere Dio “per nulla” (1,9). Ecco la posta: rinunciare talmente alla legge della retribuzione sinché non soltanto si rinunci ad invidiare la prosperità dei malvagi, ma si sopporti la sventura come si riceve la felicità, cioè come un dono di Dio»⁸. Si tratta di superare una religione morale e egocentrica, decentrando il soggetto, spossessandolo del suo egoismo per individuare «un ordine al di là dell'ordine, una totalità piena di senso, all'interno della quale l'individuo deve deporre la sua recriminazione»⁹. L'ordine di Dio è imperscrutabile e oltrepassa le ristrette visioni dell'uomo, per cui gli è richiesto di fidarsi di Dio e di rinunciare alle recriminazioni: «Come nella tragedia, la teofania finale non gli ha spiegato nulla, ma ha mutato il suo sguardo»¹⁰. Di fronte alla tragedia del male occorre come Giobbe deporre le armi, «pensare altrimenti», cioè abbandonare la visione etica, retributiva, che concepisce il male come la punizione di un atto malvagio, per arrivare a credere nell'ordine, nella misura, nella bellezza, per quanto possano apparire imperscrutabili.

Cristo e il consenso attivo. Giobbe apre l'orizzonte di un'accettazione del male, di un passaggio dal soffrire al *saper soffrire*, che prelude alla rassegnazione e al consenso attivo e consapevole manifestato da Cristo nella Passione. In Cristo, la sofferenza «si pone di fronte al male umano e si carica dei peccati del mondo» dando luogo al passaggio «dalla punizione alla generosità» poiché in lui «la colpevolezza è posta in un altro orizzonte: non quello del Giudizio, ma

⁶ FC/SM, 453 [593].

⁷ FC/SM, 454 [594-595].

⁸ FC/SM, 455 [595].

⁹ FC/SM, 454 [594-595].

¹⁰ FC/SM, 455 [595].

quello della Misericordia»¹¹. La via della riconciliazione con l'esperienza del male è così tracciata e consiste nell'assunzione della sofferenza fino a riassorbire «la collera di Dio nell'Amore di Dio»¹².

2. *La fede in Le conflit des interprétations*

Nei testi raccolti in *Le conflit des interprétations* (1969) Ricoeur conferma quanto aveva scritto nell'opera del 1960, proponendo anche alcuni nuovi spunti nella dialettica tra «fede» e «religione», che egli deve al suo confronto con i «maestri del sospetto» (in particolare Nietzsche e Freud).

Fede tragica vs. religione narcisistica. Rinunciando alla «religione» narcisistica dei suoi amici, Giobbe apre il modello di una fede matura, che per se stessa opera il superamento di un desiderio infantile di protezione che si chiude sul proprio centro:

È così la fede stessa che compie il compito che Freud chiamava «rinuncia al padre». Giobbe infatti non riceve alcuna spiegazione sul senso della sua sofferenza; solamente la sua fede è sottratta ad ogni visione morale del mondo e di riflesso non gli è mostrata che la grandezza del tutto senza che il punto di vista finito del suo desiderio ne riceva direttamente un senso. È aperta così una via: quella della riconciliazione non narcisistica, in forza della quale rinuncio al mio punto di vista, amo il tutto, tale quale esso è¹³.

«Vincere la scommessa con Satana» è proprio vincere la tentazione di un rapporto narcisistico con Dio, con un Dio «tappabuchi»¹⁴, che, creato a misura delle esigenze e dei bisogni dell'uomo, entra inevitabilmente in crisi di fronte allo scandalo del male e della sofferenza. Vincere la scommessa con Satana significa accettare una fede non verificabile, una riconciliazione non narcisistica e gratuita che accetta l'ingiustificabilità del male rinunciando alla centralità di un soggetto assoluto che vuole spiegare tutto secondo i propri schemi.

Giobbe, come già appariva in abbozzo nell'opera del '60, è il modello della fede autentica e immagine di ogni uomo che abbia saputo superare la fase edonistica della religione. Rileggendo Giobbe, Zvi Kolitz, un ebreo lituano, ha immaginato di scrivere il testamento di un ebreo di nome Yossl Rakover nelle ultime ore della sua vita, sotto i bombardamenti nel ghetto di Varsavia. Il testo inizia con una citazione tratta, pare, dal muro di una cantina di Colonia, dove si erano rifugiati alcuni ebrei fuggitivi: «Credo nel sole, anche quando non splende; credo nell'amore, anche quando non lo sento, credo in Dio, anche

¹¹ FC/SM, 458 [599].

¹² FC/SM, 459 [600].

¹³ CI, 346 [365].

¹⁴ L'espressione è di D.Bonhoeffer, che è citato da Ricoeur in particolare in CI, 450 [474]. Su Bonhoeffer si veda quanto scritto da Ricoeur in un interessante articolo P.RICOEUR, *L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer*, «Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest» (1966), n°7.

quando tace»¹⁵. Ogni uomo, come Yossl Rakover nel suo testamento, dovrebbe arrivare a poter dire: «non aspetto miracoli e non chiedo al mio Dio di avere pietà di me [...]. Non sono un'eccezione, e non mi aspetto un trattamento di favore»¹⁶; «credo nel Dio d'Israele, anche se ha fatto di tutto perché non credessi in lui»¹⁷ perché «ha nascosto il suo volto al mondo»¹⁸. Ognuno è chiamato a maturare nella fede fino ad arrivare a fare proprie le parole, riportate da Rakover, di un ebreo sfuggito all'Inquisizione spagnola ma colpito negli affetti più cari in una tragica tempesta: «Dio d'Israele [...] Tu [...] fai di tutto perché io non creda in Te. Ma se con queste prove pensi di riuscire ad allontanarmi dalla giusta via, Ti avverto, Dio mio e Dio dei miei padri, che non Ti servirà a nulla. Mi puoi offendere, mi puoi colpire, mi puoi togliere ciò che di più prezioso e caro possiedo al mondo, mi puoi torturare a morte, io crederò sempre in Te. Sempre Ti amerò»¹⁹. Rakover fa sue queste parole e dice rivolto a Dio: «Hai fatto di tutto perché non avessi più fiducia in te, perché non credessi più in te, io invece muoio così come sono vissuto, pervaso di un'incrollabile fede in Te»²⁰.

Il significato religioso dell'ateismo. La «fede» autentica e matura contrasta l'«edonismo» della religione e accoglie la sfida dell'ateismo: non si può costruire la fede sulla base di categorie narcisistiche e infantili («ricompensa, consolazione, ecc.»), ma, come ha insegnato Kant, si deve riconoscere che «la connessione [...] della moralità e della felicità deve restare una sintesi trascendente, l'unione di cose differenti, specificamente distinte»²¹. In tal senso Ricoeur riconosce e censura l'aspetto edonistico che è intrinseco alla religione: «il dio che minaccia e il dio che protegge sono un solo e medesimo dio, e questo dio è il dio morale [...] il dio morale è l'ordinatore di un mondo che soddisfa alla legge di retribuzione»²², ma come dimostra la letteratura sapienziale «l'autentica fede in Dio è opposta con la massima violenza a questa legge della retribuzione, per essere descritta come una fede tragica al di là di ogni assicurazione e di ogni protezione»²³. Una simile fede non teme l'ateismo, ma converge con alcuni suoi esiti: «l'ateismo significa per lo meno la distruzione del dio morale, non solo in

¹⁵ ZVI KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, tr.it. di A.L.Callow e R.Carpinella Guarneri, Adelphi, Milano 1997, 11. Si tratta di una finzione letteraria che ben esprime l'esperienza della «fede adulta» e non consolatoria.

¹⁶ *Ibidem*, 17.

¹⁷ *Ibidem*, 23.

¹⁸ *Ibidem*, 17.

¹⁹ *Ibidem*, 28

²⁰ *Ibidem*, 28-29. Lévinas commenta così il testo di Kolitz: «Un Dio per adulti si manifesta [...] attraverso il vuoto del cielo infantile», la sofferenza «rivela un Dio che, rinunciando a ogni manifestazione pietosa, fa appello alla piena maturità dell'uomo totalmente responsabile» poiché l'uomo è chiamato ad avere «fiducia in un Dio che non si manifesta attraverso alcuna autorità terrestre», E.LÉVINAS, *Amare la Torah più di Dio*, in ZVI KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, cit., 85-91, qui 87, 88, 89; l'originale francese del testo di Lévinas è del 1963.

²¹ CI, 407 [430].

²² CI, 445 [469].

²³ CI, 445 [469-470].

quanto fonte ultima di accusa, ma anche in quanto fonte ultima di protezione, in quanto provvidenza»²⁴. Nell'ateismo di Freud e Nietzsche Ricoeur legge una «critica della religione come rifugio e come protezione»²⁵ e ritiene che sia possibile ricavarne un significato religioso: «la morte del dio provvidenziale potrebbe volgersi verso una nuova fede, verso una fede tragica che starebbe alla metafisica classica, come la fede di Giobbe è stata alla legge arcaica della retribuzione, professata dai suoi pii amici»²⁶. Dopo Nietzsche e Freud si può allora dire che «solo il dio morale è rifiutato»²⁷; la sentenza nietzschiana che «Dio è morto» per Ricoeur significa che è morto «il dio della metafisica ed anche quello della teologia [...] il dio dell'onto-teologia»²⁸, quello della logica retributiva, dell'accusa e della consolazione, ma resta aperta la via di una fede purificata, adulta, autentica, non edonistica.

Rassegnazione e consenso. La fede tragica di Giobbe richiede uno «spostamento del centro d'interesse»²⁹, «l'oblio dei miei desideri e dei miei interessi»³⁰. Essa si esprime in primo luogo nella «*rassegnazione*», cioè in «una accettazione che sarebbe il primo grado della consolazione, al di là del desiderio di protezione»³¹. Alla luce di questa *rassegnazione* «non chiedo più che il mio desiderio sia riconciliato con l'ordine della natura; in questa specie di appartenenza risiede l'origine, non solo dell'obbedienza al di là del timore, ma del consenso al di là del desiderio»³².

Oltre la *rassegnazione* è il «*consenso* al di là del desiderio» che porta a compimento questa riconciliazione non narcisistica col male. Questo consenso è espresso nella triplice formula progressiva del «nonostante», «grazie a» e «molto più»³³.

Queste tre formule esprimono tutte il superamento della centralità narcisistica del soggetto in favore di una accettazione attiva dell'esperienza del male al fine di riconciliarsi con essa. Credere in Dio «nonostante il male» è il

²⁴ CI, 445 [470].

²⁵ CI, 446 [470].

²⁶ CI, 445 [470].

²⁷ CI, 438 [462].

²⁸ CI, 436 [460].

²⁹ CI, 451 [476].

³⁰ CI, 451 [475].

³¹ CI, 451 [475].

³² CI, 451-452 [476].

³³ Cfr. CI, 310 [329-330]: «Alla mia mente si propongono tre formule che esprimono tre rapporti tra l'esperienza del male e l'esperienza di una riconciliazione. Innanzitutto la riconciliazione è attesa *nonostante* il male. Questo "nonostante" costituisce una vera categoria della speranza, la categoria della smentita, anche se di ciò non c'è prova ma solamente segni, dal momento che il contesto, il luogo d'inserimento di questa categoria è una storia non una logica, una escatologia non un sistema. In secondo luogo, questo "nonostante" è un "grazie a": con il male il Principio delle cose fa del bene. [...] Terza categoria di questa storia sensata è il "molto di più" πολλῶν μᾶλλον; e questa legge di sovrabbondanza ingloba a sua volta il "grazie a" e il "nonostante". E questo è il miracolo del Logos: da lui procede il movimento a ritroso del vero e dalla meraviglia nasce la necessità che colloca retroattivamente il male nella luce dell'essere».

primo passo di quello che arriva a fare Giobbe, è l'amare Dio *per nulla*, senza condizioni, rinunciando ai propri desideri e ai propri bisogni. Questa fase si tramuta in un credere in Dio e nella bontà dell'ordine «grazie al male»: il male diventa produttivo di un nuovo modo di vedere e di pensare, di un pensare di più e altrimenti che si fa portatore e promotore di una nuova visione delle cose. Alla logica della retribuzione, dell'equivalenza, subentra la «logica della sovrabbondanza», la logica del «molto di più» illustrata da Paolo, la logica che sa cogliere la speranza più forte di ogni male.

Cristo, «servo sofferente». La forza della sovrabbondanza trova la sua espressione paradigmatica nella figura di Cristo che ha riscattato Adamo, poiché «laddove è abbondato il peccato è sovrabbondata la grazia» (Rm 5, 18-19). La crocifissione di Gesù risponde a una nuova logica: «La logica della pena era una logica d'equivalenza (il salario del peccato è la morte); la logica della grazia è una logica del sovrappiù e dell'eccedenza. Non è altra cosa che la follia della Croce»³⁴. Attraverso il sacrificio/dono della Croce è possibile mutare lo sguardo di fronte al male e superare la recriminazione: «Chi comprendesse il “molto di più” della giustizia di Dio e la “sovrabbondanza” della sua grazia, avrebbe rotto con il mito della pena e la sua apparenza logica»³⁵.

La risposta più alta al male sta nel rispondere al male subito, inspiegabile, ingiustificato e ingiustificabile con un'accettazione generosa, che si fa dono di sé, che non chiede spiegazioni e non cerca ricompense o castighi, ma acconsente al tragico con un consenso attivo e gratuito, e, come tale, sovrabbondante. Come Cristo, il «servo sofferente» che ha preso su di sé una colpa non sua pagando per altri e scardinando ogni logica umana («In quale tribunale l'accusato, convinto di crimine, è assolto? Non è questo un non-tribunale?»³⁶), così ogni uomo è chiamato a rispondere al male rinunciando ai desideri più narcisistici e infantili (il desiderio di una ricompensa, di non soffrire...), e trasformando in dono attivo la propria sofferenza.

3. *La fede negli scritti degli anni '80-'90*

Il saggio *Le mal* del 1986 e alcune interviste rilasciate da Ricoeur negli anni '90 consentono di chiarire ulteriormente il suo rapporto con la fede tragica.

Saggezza e «lavoro del lutto». Ricoeur ripropone molte delle riflessioni già esposte negli anni '60 sul tema della riconciliazione con l'esperienza del male. In particolare, egli chiama «saggezza» lo stadio supremo di un cammino che assimila al «lavoro del lutto» descritto da Freud in *Lutto e malinconia*: «il lutto è descritto come il venir meno, uno ad uno, di tutti i legami che ci fanno sentire la

³⁴ CI, 368 [387].

³⁵ CI, 368 [388].

³⁶ CI, 367 [386].

perdita di un oggetto d'amore quale perdita di noi stessi»³⁷. Nel lavoro del lutto il singolo diviene capace di quel distacco che rende liberi da un attaccamento eccessivo a se stessi e ai propri investimenti affettivi. Si ripresenta qui il superamento di quella logica narcisistica tipica di un soggetto che pone al centro se stesso e i propri desideri. La saggezza, cioè il divenire capaci del lavoro del lutto di fronte alle lacerazioni della sofferenza e del male, si articola in tre momenti.

Il primo momento è accettare la propria ignoranza di fronte all'aporia³⁸, rifiutando sia di attribuire le cause del male a Dio sia di colpevolizzare se stessi.

Il secondo momento è lasciare approfondire il lamento contro Dio: «l'accusa contro Dio è qui l'impazienza della speranza. Essa ha la propria ragione nel grido del salmista: "Fino a quando, o Signore? (Sal 13 [12], 2)»³⁹.

Il terzo momento «sta nello scoprire che le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza»⁴⁰, di modo che «credere in Dio, *nonostante...* è uno dei modi di integrare l'aporia speculativa nel lavoro del lutto»⁴¹.

La prospettiva che Ricoeur delinea di fronte al male non è dissimile da quella abbozzata nelle opere precedenti⁴², ancora una volta a essere scardinati sono la centralità del soggetto cartesiano, l'antropocentrismo del pensiero moderno, la tentazione narcisistica di costruire un Dio che risponda ai desideri umani.

Superare (e rinunciare a) i desideri umani significa raggiungere lo stadio di Giobbe che «è giunto ad amare Dio *per nulla*, facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale. Amare Dio per nulla significa uscire completamente dal ciclo della retribuzione, di cui la lamentazione resta ancora prigioniera»⁴³.

Tra cammino solitario e orizzonte universale. Come si può notare, nel saggio *Le mal* l'articolazione della saggezza assegna alla categoria del «nonostante» il compito di indicare il momento culminante della riconciliazione col male. Non così avveniva nel *Conflit des interprétations* (1969), dove essa rappresentava solamente la prima delle tre formule («nonostante», «grazie a», «molto più») che in progressione conducevano alla logica della sovrabbondanza incarnata da Cristo. Qui Ricoeur si ferma prima, forse considerando l'approdo alla «logica della sovrabbondanza» e del «servo sofferente» come uno sconfinamento

³⁷ M, 60 [51].

³⁸ Ricoeur si esprime così: «No, Dio non ha voluto questo, ancor meno ha voluto punirci [...] io non so il perché», M, 61 [52].

³⁹ M, 62 [53].

⁴⁰ M, 63 [53].

⁴¹ M, 63 [54].

⁴² «L'orizzonte verso cui si dirige questa saggezza mi pare essere una rinuncia ai desideri stessi la cui ferita produce la lamentazione: rinuncia innanzitutto al desiderio di essere ricompensato per le proprie virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità», M, 64 [55].

⁴³ M, 65 [55].

eccessivo nel campo della fede personale. Egli stesso pare suggerire questa spiegazione:

Al di là di questa soglia, qualche saggio avanza solitario sul cammino che conduce ad una rinuncia completa alla doglianza stessa. Alcuni arrivano a discernere nella sofferenza un valore educativo ed espiatorio. Ma occorre dire senza indugi che questo senso non può essere insegnato: non può essere che trovato o ritrovato [...].

Altri, ancor più avanzati su questo cammino di rinuncia alla doglianza trovano una consolazione senza pari all'idea che Dio stesso soffre e che l'Alleanza, al di là dei suoi aspetti conflittuali, culmina in una partecipazione all'abbassamento del Cristo sofferente⁴⁴.

Superare la soglia del «nonostante il male» (approdando al «grazie a» e al «molto più») diventa un cammino solitario, personale, che non può essere insegnato. Tuttavia, prima di, e prescindendo da, queste differenze, il cammino verso la «saggezza» può essere compiuto da ogni uomo. Ci troviamo qui a un punto di snodo fondamentale del pensiero di Ricoeur, in cui egli accenna a un nucleo di senso, a un fondo comune profondo in cui tutte le religioni si possono unire e da cui si dipartono per i loro molteplici cammini. Approfondiremo più avanti questo aspetto quando affronteremo il tema del rapporto tra le religioni. Quel che conta sottolineare ora è che attraverso le esperienze-limite della sofferenza si può individuare un punto di approdo ampiamente condivisibile (il «nonostante»), che può situarsi nel punto d'incontro con culture radicalmente diverse dall'occidente giudeo-cristiano, come il buddhismo: «Forse questo orizzonte della sofferenza, nell'occidente giudeo-cristiano, coincide con quello della saggezza buddhista in qualche punto che solo un dialogo prolungato tra giudeo-cristianesimo e buddhismo potrebbe identificare»⁴⁵.

Oltre l'interpretazione sacrificale di Cristo. Nonostante l'universalità di questo cammino di saggezza, Ricoeur non accetta di fermarsi in superficie. Egli, fedele all'impostazione ermeneutica, riconosce i propri debiti e le proprie appartenenze, perché solo a partire da esse e dal loro approfondimento è possibile poi ritrovare un cammino comune e universale.

Ribadendo negli anni '90 il carattere storico della comprensione, già riconosciuto apertamente trent'anni prima, Ricoeur si esprime così: «Fondo della mia comprensione del mondo, degli altri e di me stesso sulla figura simbolica del servitore sofferente, cioè su un amore che non è estorto, ma offerto. Il servitore sofferente, "l'agnello di Dio", è tutto il contrario del "capro espiatorio"»⁴⁶. Quest'ultimo è «colui che, con l'accordo di tutti, è escluso per

⁴⁴ M, 63-64 [54].

⁴⁵ M, 65 [56].

⁴⁶ Le affermazioni di Ricoeur qui citate e le successive sono tratte da un'intervista inedita apparsa per la prima volta in traduzione italiana sul quotidiano «Avvenire» di domenica 22 maggio 2005 a pag.22 col titolo '900, l'ora del perdono, all'interno di uno speciale dedicato a Ricoeur scomparso esattamente due giorni prima (il 20 maggio 2005). L'intervista originale, è apparsa sul mensile della Federazione protestante francese «Panorama», a cura di Bertrand Révillon: *Conversation. Bertrand Révillon a rencontré... Paul Ricoeur. «Dieu n'est pas tout-puissant»,*

preservare l'unità del gruppo. Nel cristianesimo, al contrario, il gruppo è fondato da una vittima che è stata esclusa dagli altri ma che, accettando di essere esclusa, ha denunciato e messo a nudo il sistema del capro espiatorio. Con il simbolismo della vittima consenziente, la croce è sottratta a un'interpretazione puramente punitiva, in termini di compenso (il sangue versato in cambio della Salvezza). Già Giobbe, con la sua sofferenza aveva infranto ciò. La straordinaria potenza di Gesù risiede in un sacrificio consentito che spezza definitivamente tutto il sistema vittimario. È ciò che sottolinea San Giovanni quando fa dire a Gesù: "La mia vita, nessuno la prende, ma sono io a darla"⁴⁷. Ricoeur contesta radicalmente l'interpretazione più diffusa del sacrificio di Cristo in termini di «sostituzione vicaria». A tal proposito scrive: «Una tradizione maggioritaria, che ha una base nel Nuovo Testamento, in particolare in Paolo, ha compreso questa morte nei termini del sacrificio, della soddisfazione vicaria offerta alla collera divina. Gesù punito al posto nostro. Un'altra tradizione minoritaria, ma altrimenti più profonda, e veramente rivoluzionaria in rapporto alle religioni sacrificali, come ha eloquentemente mostrato René Girard, mette l'accento principale sul dono gratuito che Gesù fa della propria vita: "Nessuno mi toglie la vita, io ne faccio dono". Questa interpretazione non sacrificale è in accordo con uno degli insegnamenti di Gesù: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv 15,13). Tengo molto a liberare la teologia della croce dall'interpretazione sacrificale»⁴⁸. L'interpretazione sacrificale è in fondo agli occhi del nostro autore una forma che tende a ridurre il male a una «visione etica», a suo avviso riduttiva e incapace di rendere conto dell'esperienza tragica del male⁴⁹.

Il paradigma del «servo sofferente», del «giusto che offre la vita» consente quel passaggio per il quale «un morire per... prenderebbe il posto di un essere ucciso da...»⁵⁰; pertanto «il senso della morte è rovesciato: diventando "morte per gli altri", la morte del giusto compie la metamorfosi dell'immagine paterna nel senso di una immagine di bontà e di misericordia. La morte del Cristo è al termine di questo sviluppo: è come oblazione che l'epistola ai Filippesi la celebra nel suo inno liturgico: "spogliò se stesso... facendosi obbediente fino alla morte..." (Fil 2,6-11)». Così la morte come assassinio diventa «morte come offerta»⁵¹. Il male più tragico, la morte, può allora essere vissuto come un atto di

«Panorama» (1999), n.340, 26-30. La traduzione italiana è di Daniele Zappalà, da noi leggermente modificata.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ CC, 229-230 [213].

⁴⁹ A questo proposito si può notare come la posizione di Ricoeur sia per certi versi opposta a quella di Luigi Pareyson, che nella sua *Ontologia della libertà* centra tutta la lettura della sofferenza sulla sua funzione espiatoria del male commesso dall'umanità. Scrive Ricoeur: «Forse bisogna ripensare tutta la tradizione del sacrificio a partire dal dono. In ogni caso, il dono deve prevalere sull'idea vendicatrice, per la quale il prezzo del sangue è necessario», CC, 241 [223].

⁵⁰ CI, 481-482 [507].

⁵¹ CI, 481-482 [507]. Nella «morte del Giusto» il «centro non è la punizione, ma il dono», CI, 353 [372].

vita: «L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di questo auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita. [...] Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolario heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte. È importante essere vivi fino alla morte. [...] Debbo incorporare a questo lavoro del lutto la sicurezza che la gioia è ancora possibile quando si abbandona tutto - ed è in questo che la sofferenza è il prezzo da pagare: non già che sia necessario cercarla per se stessa, ma bisogna accettare che ci sia un prezzo da pagare»⁵². L'uomo non è proiettato verso la morte, ma è chiamato ad essere «fino alla morte», perché anche quando tutto viene meno e tutte le sicurezze vengono spazzate via, la speranza e la gioia restano possibili, perché il male, per quanto radicale e ineluttabile, non è mai originario come il bene⁵³.

Dio da «onnipotente» a «onni-amante». L'enigma del male, per quanto sempre difficile e insondabile, può allora trovare un senso solo a partire dalla rinuncia a desideri narcisistici e dal consenso attivo a un'appartenenza all'essere che decentra la soggettività. Tale percorso può trovare compimento nella fede in Cristo, il servitore sofferente, paradigma del consenso alla sofferenza, che non essendo più subita o estorta, non diviene motivo di lamentazione, ma si trasforma in dono attivo e sovrabbondante. «Nella figura del servitore sofferente, non vedo nulla che sia smentito dalla sofferenza dell'uomo. Al contrario. Ciò che è messo in difficoltà, e probabilmente danneggiato profondamente, è il concetto di onnipotenza di Dio». Tale concetto non va abbandonato del tutto ma va riformulato in termini di amore, «da onni-potente, Dio diventa l'onni-amante»⁵⁴. Il Dio del «servitore sofferente» è un Dio non più onnipotente, nel senso politico-militare della potenza, secondo gli schemi della giustizia umana, retributiva, ma un Dio «onni-amante», in quanto capace di farsi carico di ogni situazione, di accoglierla, aprendo l'orizzonte al passaggio dal mero «soffrire» all'attivo acconsentire.

2. Il male commesso: «La libertà va liberata»

Veniamo ora al secondo aspetto del male, il male commesso, il male frutto della volontà malvagia. Da questo punto di vista, Ricoeur riconosce alla religione di svolgere un ruolo di rigenerazione della «libertà schiava»: «la religione raggiunge l'uomo a un livello di incapacità specifica, classicamente

⁵² CC, 236 [219].

⁵³ Cfr. il capitolo I di questa sezione.

⁵⁴ Cfr. nota 46. Sulla critica al concetto di onnipotenza di Dio si veda il classico H.JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il Melangolo, Genova 2004. Per una ricostruzione della posizione di Jonas riguardo al male segnaliamo per la sua chiarezza e esaustività S.PASSERI, *Il concetto di Dio e la responsabilità di fronte al male: Hans Jonas. Dalla teodicea all'antropodicea*, in G.CANOBBIO - F.DALLA VECCHIA - R.TONONI, *Il male, la sofferenza, il peccato*, Morcelliana, Brescia 2004, 231-276 (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 14).

designata come colpa, peccato, male morale» essa «ha per fine di portare soccorso, aiuto, rimedio a quest'uomo ferito, liberando in lui un fondo nascosto di capacità che si può chiamare bontà originaria» e «opera questa rigenerazione attraverso mezzi simbolici specifici che risvegliano le capacità morali fondamentali»⁵⁵.

Quello che fin dagli anni '60 era apparso come il paradosso del servo arbitrio trova ora nella religione uno strumento di rigenerazione e liberazione.

Delineeremo ora brevemente il cammino della riflessione di Ricoeur sulla libertà, seguendolo nell'arco di tempo che dagli anni '50 in avanti lo vede affermare che la libertà va liberata («*la liberté est à délivrer*»⁵⁶) attraverso la religione.

1. *L'eidetica dell'«io voglio» : una «libertà solamente umana» (1950)*

Fin dagli inizi del suo itinerario filosofico Ricoeur si è posto il problema di estendere il metodo fenomenologico noetico-noematico alla sfera della volontà, interessato a descrivere le strutture della vita pratica, luogo per eccellenza dell'esercizio della libertà. Il suo intento è di recuperare il cogito nella sua integralità, e di non sacrificarlo al puro pensiero e alla rappresentazione. La sua prima grande opera, frutto del lavoro della tesi dottorale, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), è il tentativo di svolgere questa indagine. Delineiamo in pochi punti essenziali i risultati dell'analisi.

Il volere è un modo intenzionale della coscienza pratica: l'uomo non si limita solo a percepire o pensare, ma dice anche un «io voglio», che riguarda il «volere che *sono*» e non il «volere che più o meno *ho*»⁵⁷. Il volontario «qualifica tutto l'involontario come umano e lo riprende come motivo di... organo di..., situazione del volere»⁵⁸; in questo senso per Ricoeur «non si dà un'intelligibilità propria dell'involontario, ma solo un'intelligibilità del rapporto del volontario e dell'involontario»⁵⁹. Infatti «il bisogno, l'emozione, l'abitudine ecc. acquisiscono un senso compiuto solo in relazione ad una volontà che sollecitano, inclinano e

⁵⁵ P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, «Archivio di Filosofia» 64 (1996), n°1-3, 19-34, qui 24.

⁵⁶ «La liberté est à délivrer» cfr. P.RICOEUR, *L'expérience psychologique de la liberté*, «Le Semeur» 46 (1948), n°6-7, 444-451, in particolare 450 e nei termini di «liberté à délivrer», AP, 85. In questa parte riprendiamo in buona misura quanto scritto in M.CINQUETTI, «La libertà va liberata». *In cammino con Ricoeur dall'homme coupable all'homme capable*, in S.SORRENTINO (ed.), *La libertà in discussione*, Aracne, Roma 2007, 151-169.

⁵⁷ P.RICOEUR, *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, in AP, 66. Si tratta di un articolo apparso per la prima volta nel 1952 in H.L.VAN BREDA (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Actes du colloque international de phénoménologie, Paris-Bruxelles, 1951), Desclée de Brouwer, Paris 1952, 110-140. D'ora in poi AP.

⁵⁸ AP, 69.

⁵⁹ VI, 8 [8].

in generale influenzano»⁶⁰, delineando così la «reciprocità dell'involontario e del volontario»⁶¹. La fenomenologia, individuando l'unità vissuta e preriflessa dell'«io voglio», intende superare tutti i dualismi e «tende verso il limite della persona semplice e indivisibile»⁶². Come affermava Maine de Biran «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»; per Ricoeur, l'«io voglio» rappresenta il tentativo di ricercare quell'unità più profonda che sottostà a ogni dualità del soggetto, quella *simplicitas* radicata nella «vita» che è più fondamentale di ogni dualità⁶³.

Tuttavia questa unità vissuta nel volere non è monolitica, ma conflittuale, poiché è caratterizzata dalla dialettica del volontario e dell'involontario: «il legame con il corpo, benché indivisibile, è polemico e drammatico [...]. L'idea che a tutte le intenzioni del volere corrisponderebbero per privilegio di nascita dei movimenti convenienti è del tutto insostenibile»⁶⁴. Ne risulta che «l'unità della persona non può essere espressa che in un linguaggio spezzato» al punto che «la reciprocità del volontario e dell'involontario illustra la modalità propriamente umana della libertà; la libertà umana è una indipendenza dipendente, un'iniziativa ricettiva»⁶⁵. Il volere nella sua unità vissuta rivela una struttura bipolare («la bipolarità della sua condizione appare irriducibile»⁶⁶).

L'analisi fenomenologica delle strutture essenziali della volontà mostra a Ricoeur che «la scelta - scrive Ricoeur - ci è apparsa come un paradosso, un paradosso di iniziativa e di ricettività»⁶⁷. Ciascuno dei momenti della volontà (il decidere, la mozione volontaria, il consentire) «unisce secondo una modalità intenzionale diversa l'azione e la passione, l'iniziativa e la ricettività»⁶⁸, fino a delineare il paradosso tra «una tripla forma di iniziativa e una tripla forma di ricettività»⁶⁹.

Ne risulta che l'atto estremo del volere che afferma la sua libertà sta nell'accettare i propri limiti, misurandosi con un involontario che nella sua forma assoluta (carattere, inconscio, vita) richiede alla volontà di *consentire*: «Dire sì resta il mio atto. Sì al mio carattere, la cui angustia posso mutare in profondità [...]. Sì all'inconscio, che resta la possibilità infinita di motivare la

⁶⁰ VI, 8 [8].

⁶¹ VI, 8 [8].

⁶² AP, 72.

⁶³ Cfr. VI, 213 [224]; M.CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, 111; C.COTIFAVA, «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»: *Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F.DE CAPITANI (ed.), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi in onore di Leonardo Verga*, FrancoAngeli, Milano 2001, 153-210.

⁶⁴ VI, 212 [223].

⁶⁵ AP, 79.

⁶⁶ AP, 79.

⁶⁷ VI, 454 [478].

⁶⁸ VI, 454 [478].

⁶⁹ VI, 454 [478-479].

mia libertà. Sì alla mia vita, che non ho affatto scelto, ma che è la condizione di ogni scelta possibile»⁷⁰. Il cammino della libertà si compie nel dire sì anche a ciò che sfugge alla mia libertà. Si tratta sempre tuttavia di un cammino incompiuto: «il consenso ai limiti è un atto sempre incompiuto. Chi può dire sì fino all'estremo e senza riserve?»⁷¹. Lo scandalo del male è lì come un macigno e impedisce sempre «di mutare perfettamente in gioia la tristezza del finito, dell'informe e della contingenza»⁷².

Che ne è dunque della libertà? Le conclusioni di *Le volontaire et l'involontaire* presentano un titolo chiaro: «una libertà solamente umana». «La libertà non è un atto puro, è in ciascuno dei suoi momenti attività e passività; si realizza nell'accogliere ciò che non fa»⁷³. Proprio per questo essa è «solamente umana»: non una libertà creatrice (rappresentata dal concetto-limite dell'idea di Dio); non una libertà trasparente nelle sue motivazioni, assolutamente razionale, perfettamente chiarificata nella sua dinamica; non una «libertà graziosa»⁷⁴, segno dell'armonia spontanea tra corpo e iniziativa; non una libertà assolutamente aperta, ma sempre segnata dalla parzialità di un carattere. Libertà solamente umana è una libertà incarnata, motivata, contingente, che incontra la resistenza, che vive la reciprocità del volontario e dell'involontario, che «è umana e non divina», che «non si pone in modo assoluto poiché essa non è la Trascendenza»⁷⁵. Le ultime parole di *Le volontaire et l'involontaire* sintetizzano il senso di questa libertà solamente umana, limitata, non creatrice e non trasparente, che risulta dall'analisi fenomenologica del volere: «volere non è creare»⁷⁶.

2. Dall'eidetica all'empirica: una libertà «fallibile» (1960)

Nell'analisi fenomenologica dell'opera del 1950, Ricoeur ha portato ad evidenza le strutture eidetiche del volontario e dell'involontario puro, astraendo, facendo *epoché*, dalla colpa e dalla trascendenza. La colpa in particolare è definita come «l'assurdo»⁷⁷, poiché essa appare indeducibile a partire dalle strutture fondamentali dell'uomo: «la colpa [...] non è un tratto dell'ontologia fondamentale, omogeneo ad altri fattori che la descrizione pura discopre: motivi, poteri, condizioni, limiti. Essa rimane un corpo estraneo nell'eidetica dell'uomo»⁷⁸.

⁷⁰ VI, 450-451 [474].

⁷¹ VI, 451 [475].

⁷² VI, 451 [475].

⁷³ VI, 454 [479].

⁷⁴ VI, 456 [480].

⁷⁵ VI, 456 [481].

⁷⁶ VI, 456 [481].

⁷⁷ VI, 27 [28].

⁷⁸ FC, 10 [56].

La colpa è contingente, accade come un evento, è imprevedibile e inspiegabile in termini razionali: «La colpa [...] non può essere pensata che come irruzione, accidente, caduta [...] A partire da un accidente non è più possibile una descrizione eidetica, ma solamente una descrizione empirica»⁷⁹. Come affrontare allora lo scoglio del male?

Ricoeur propone di affrontare la questione attraverso un'empirica della volontà e quindi una mitica della volontà. L'«empirica» vuole delineare una «antropologia filosofica», una lettura globale dell'essere umano integrale concreto, capace di rendere ragione della possibilità della colpa nell'uomo considerandolo nella sua «libertà solamente umana». La «mitica» è un approfondimento ulteriore dell'empirica⁸⁰ e intende interpretare i modi in cui si è «detto» il male attraverso il linguaggio cifrato di simboli e miti.

L'empirica, cioè l'analisi delle condizioni di possibilità della colpa e del male nella libertà dell'uomo, viene avanzata all'interno del primo volume di *Finitude et culpabilité*, intitolato *L'homme faillible* (1960). La domanda alla quale vuole rispondere lo studio è così espresso: «Qual è [...] il "luogo" umano del male, il suo punto di inserzione nella realtà umana?»⁸¹. La risposta è un'antropologia filosofica centrata sul concetto di «fallibilità», cioè la «debolezza costituzionale che fa sì che il male sia possibile»⁸². Esponiamo schematicamente i punti essenziali della riflessione di Ricoeur.

La fase «empirica» di ricognizione delle condizioni di possibilità del male è ancora caratterizzata dal metodo della riflessione pura collocandosi nell'ambito trascendentale in senso kantiano: «Affermando che la fallibilità è un concetto, io presuppongo in partenza che la riflessione pura, una maniera, cioè, di comprendere e di comprendersi che non proceda per immagini, simboli o miti, può giungere ad una soglia d'intelligibilità nella quale la possibilità del male appare iscritta nella costituzione più intima della realtà umana. L'idea che l'uomo è debole per costituzione, che può fallire, è secondo la nostra ipotesi di lavoro perfettamente accessibile alla riflessione pura; essa definisce una caratteristica dell'essere dell'uomo»⁸³.

Il concetto di fallibilità si trova ricollocando quanto è emerso in sede di eidetica, la dualità di volontario e involontario, in un contesto ontologico più fondamentale che riposa sulla dialettica tra affermazione originaria (polo infinito) e negazione esistenziale (polo finito), di cui l'uomo è la mediazione:

⁷⁹ VI, 27 [28].

⁸⁰ Sul rapporto tra empirica (*Homme faillible* - HF) e mitica concreta (*Symbolique du mal* - SdM) scrive M.Chiodi: «Se L'HF precede temporalmente la SdM, è pur vero che quest'ultima precede logicamente l'HF. Infatti non si potrebbe indagare sulla possibilità del male, prima di averne constatato l'esistenza: per questo la SdM, posteriore temporalmente all'HF, ne è la premessa logica», M.CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, 161.

⁸¹ FC, 11 [57].

⁸² FC, 11 [58].

⁸³ FC/HF, 21 [69]

«La dualità di volontario e involontario viene ricollocata al proprio posto in una dialettica molto più ampia, dominata dalle idee di sproporzione, di polarità tra finito e infinito, d'intermediario o di mediazione» ed è «in questa struttura di mediazione tra il polo della finitezza e quello dell'infinità dell'uomo, che va scoperta la debolezza specifica dell'uomo e la sua essenziale fallibilità»⁸⁴.

La mediazione dell'uomo non è una mediazione pacifica, ma conflittuale, sempre fragile. Proprio perché intermediario tra finito e infinito l'uomo è un «misto» (Platone) e quindi «sproporzione» (Pascal); egli non coincide con se stesso e «questa "sproporzione" dell'io a se stesso sarebbe la *ratio* della fallibilità»⁸⁵. Per l'uomo esistere è «operare mediazioni» (nel conoscere, tra «prospettiva» finita e «verbo» infinito, nell'agire, tra «carattere» e «felicità», nel sentire, tra «vita» e «spirito»), ma queste mediazioni sono fragili: «non penso direttamente all'uomo, ma lo penso per composizione, come il "misto" dell'affermazione originaria e della negazione esistenziale. L'uomo è la Gioia del Sì nella tristezza del finito»⁸⁶; quindi «in sé e per sé l'uomo rimane lacerazione» e «soffre una tensione»⁸⁷.

In questa fragilità consiste il «poter fallire»: «la debolezza rende il male possibile»⁸⁸. L'uomo è fallibile in quanto «la *possibilità* del male morale è inscritta nella costituzione dell'uomo»⁸⁹, ed è fallibile perché la sproporzione ad esso intrinseca «è *potere* di fallire, nel senso che rende l'uomo *capace* di fallire»⁹⁰. Ricoeur riprende Descartes: «in quanto partecipo in qualche modo al nulla o al non-essere, vale a dire in quanto non sono io stesso l'essere sommo, sono soggetto a innumerevoli errori, sì che non devo stupirmi se m'inganno (*IV Meditazione*)»⁹¹. Ricoeur individua così nella fallibilità il luogo umano del male: «dire che l'uomo è fallibile è dire che la limitazione propria ad un essere che non coincide con se stesso è la debolezza originaria da cui il male procede»⁹².

La libertà «solamente umana», non creatrice, non trasparente, non spontanea dell'analisi fenomenologica-eidetica diventa allora alla luce dell'«empirica» e del relativo allargamento all'ontologia, una «libertà fallibile», capace cioè di compiere il male.

3. *La simbolica: una «libertà schiava» (1960)*

Appurato che la libertà dell'uomo è una libertà solamente umana, incarnata, contingente, opaca e che questa libertà contempla la possibilità di fallire, la

⁸⁴ FC, 12 [58].

⁸⁵ FC/HF, 21 [69-70].

⁸⁶ FC/HF, 156 [235].

⁸⁷ FC/HF, 157 [236].

⁸⁸ FC/HF, 157 [237].

⁸⁹ FC/HF, 149 [227].

⁹⁰ FC/HF, 161 [241].

⁹¹ FC/HF, 161 [241-242].

⁹² FC/HF, 162 [242].

possibilità della colpa, Ricoeur intende passare dalla *possibilità* della colpa (dalla «fallibilità») alla sua *realtà*. Si tratta di un salto per il quale non è sufficiente la riflessione pura dell'«eidetica» e dell'«empirica», ed è necessario ricorrere all'esegesi dei simboli e dei miti, all'ermeneutica, che si mette in ascolto dei modi fondamentali nei quali l'uomo ha confessato, ha espresso concretamente l'esperienza del male: «la realtà concreta dell'uomo che si confessa colpevole può essere colta solo attraverso l'interpretazione di un linguaggio mitico simbolico»⁹³. Si tratta di un ulteriore passo verso la concretezza, che è affidato al secondo volume di *Finitude et cupabilité* intitolato *La Symbolique du mal* (1960).

L'opera svolge un'ermeneutica dei simboli primari del male (impurità/macchia, peccato, colpevolezza), la cui analisi ne rivela la bipolarità di fondo, poiché in ognuno è presente una dialettica tra attività e passività: il male viene confessato nella sua ambiguità, come malvagia volontà attiva e come sofferenza subita, come male dell'agire volontario e come male del patire disarmato, come libertà e come necessità, come responsabilità e come prigionia⁹⁴.

Alla luce di questa paradossale dialettica dei simboli del male emerge in prospettiva un concetto anch'esso paradossale, il concetto di «servo arbitrio» o di «libertà schiava», che descrive la situazione della libertà solamente umana e fallibile: «Il concetto verso il quale tende tutta la serie dei simboli primari del male potrebbe essere definito come *servo arbitrio*»⁹⁵, esso è come un'idea in senso kantiano, un fine ultimo verso il quale la ragione tende, «l'Idea, il *telos* intenzionale di tutta la simbolica del male»⁹⁶.

Proprio per la sua paradossalità e il suo statuto di «idea» kantiana, tale concetto non è concepibile in modo diretto e chiaro, «non è [...] accessibile per via diretta e se tentiamo di fargli corrispondere un oggetto, quell'oggetto si autodistrugge: infatti, esso mette in corto circuito l'idea di arbitrio, che non può significare altro che libera scelta, libero arbitrio sempre intatto e giovane, sempre disponibile – e l'idea di servitù, che è l'indisponibilità stessa della libertà. [...] Bisognerebbe infatti concepire la coincidenza del libero arbitrio e della servitù nel medesimo esistente»⁹⁷. Il concetto di «servo arbitrio» o «libertà schiava» tiene insieme la libertà e la schiavitù: da un lato, il male come frutto di un'azione malvagia liberamente voluta; dall'altro, il senso di impotenza e di alienazione di chi si trova di fronte al male e lo subisce senza esserne responsabile⁹⁸. Compiere il male non è necessario, resta un atto libero, ma al tempo stesso la mia libertà *non può non fare* il male.

⁹³ D.JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, 39.

⁹⁴ Cfr. le considerazioni avanzate nel primo capitolo di questa sezione.

⁹⁵ FC/SM, 301 [409].

⁹⁶ FC/SM, 301 [409].

⁹⁷ FC/SM, 301 [409].

⁹⁸ Il concetto di «servo arbitrio» rivela indubbiamente l'ascendenza riformata di Ricoeur. Anche all'interno di *Le conflit des interprétations* (1969) Ricoeur conferma la sostanziale ambiguità della libertà umana: «Il male è ciò che *avrei potuto* non fare; e ciò resta vero, ma nello stesso tempo riconosco che il male è questa prigionia interiore che fa sì che io *non possa non fare* il male.

L'enigma di questo «libero arbitrio che si lega e si trova sempre già legato»⁹⁹ lascia comunque aperto lo spazio alla speranza di un riscatto: nello schema dell'infezione, Ricoeur sottolinea che «infettare non è distruggere, offuscare non è devastare»; ciò significa che «il male, anche positivo, anche potere di seduzione, per quanto colpisca e infetti, non potrà mai fare dell'uomo qualcosa di diverso dall'uomo; l'infezione non può mai essere una defezione»¹⁰⁰. Per Ricoeur «il male non è simmetrico al bene, la cattiveria non sostituisce la bontà dell'uomo», ma esso è «l'avvizzimento, l'oscuramento, l'imbruttimento di un'innocenza, di una luce e di una bellezza che permangono. Per quanto radicale il male non potrà mai essere *originario* come la bontà»¹⁰¹. La libertà schiava è paragonabile all'«esperienza di un paese occupato, suggerisce l'idea analoga di una sovrapposizione esistenziale del male radicale alla bontà originaria»¹⁰².

In questo intreccio inestricabile di schiavitù e libertà, l'inclinazione al male non è mai totale e non distrugge la bontà originaria dell'uomo e la sua libertà dal peccato. Accentuando l'originaria bontà, Ricoeur apre lo spazio per una possibilità di riscatto: la libertà solamente umana, fallibile e divenuta schiava non si annulla in quanto libertà. Il «nemico» ha occupato la libertà, ma la sua occupazione non è conquista definitiva, «la caduta non può far sì che io divenga una pietra o un cane. Io sono uomo, uomo legato»¹⁰³. La colpa, infatti, non è originaria. Non a caso l'analisi di Ricoeur non è partita dalla miseria dell'uomo, ma vi è arrivata solo alla fine: «la nozione di schiavitù prematuramente considerata avrebbe rischiato di essere confusa con qualche determinismo, qualche automatismo»¹⁰⁴. La colpa resta un evento contingente e non originario.

4. Una speranza per la libertà: la religione

Resta dunque una speranza per la libertà: poiché il male e la colpa non sono originari, si aprono delle vie per “liberare” la libertà dalla schiavitù del male e delle passioni. La possibilità di una liberazione si articola intorno a due premesse: la bontà è originaria (cioè è possibile una libertà dalla colpa e dal male); il male c'è, la colpa c'è, è un fatto radicale, ma non originario (cioè resta indeducibile, assurdo, non integrabile in termini puramente razionali in quanto

Questa contraddizione è interiore alla libertà, segna cioè il non-potere del potere, la non-libertà della libertà», CI, 426 [450].

⁹⁹ FC, 13 [60].

¹⁰⁰ FC/SM, 305 [414].

¹⁰¹ FC/SM, 306 [415].

¹⁰² FC/SM, 306 [415].

¹⁰³ P.RICOEUR, *L'expérience psychologique de la liberté*, cit., 450.

¹⁰⁴ AP, 84. Cfr. anche *L'expérience psychologique de la liberté*, cit., 450, dove mette in guardia dal «confondere la schiavitù del peccato con un determinismo che non ha senso che sul piano degli oggetti. La schiavitù è ancora la disavventura di una libertà».

evento, accidente). Di qui a conclusione: è possibile una «rigenerazione» della volontà colpevole, un riscatto della libertà.

La conclusione, conseguenza delle due premesse, rappresenta per Ricoeur in termini filosofici ciò che in termini religiosi è rappresentato dal *kerygma*, dal lieto annuncio, dalla promessa della resurrezione. Essa rappresenta la «speranza» e si colloca quindi kantianamente nell'ambito della «filosofia della religione».

Testo cruciale per Ricoeur è *La religione nei limiti della sola ragione*, in cui Kant introduce un dislivello fondamentale tra l'originarietà del bene (*Anlage*, «la disposizione originaria al bene nella natura umana») e la radicalità del male (*Hang*, «la tendenza o la propensione al male nella natura umana»). In tal modo, il filosofo di Königsberg apre l'orizzonte della speranza e rende possibile la funzione positiva della religione: «uno dei motivi maggiori dell'ermeneutica filosofica della religione è di rendere ragione, nei limiti della semplice ragione, di questo intreccio tra la confessione del male radicale e l'assunzione dei mezzi della rigenerazione»¹⁰⁵. Tale rigenerazione è possibile perché «se l'uomo è divenuto malvagio per seduzione, allora non è corrotto *fondamentalmente*. Scaricando l'uomo del peso dell'origine, il tema della seduzione segna il punto dove il culmine del male radicale coincide con il primo sorgere della speranza»¹⁰⁶.

Queste riflessioni sono presentate in modo già abbastanza articolato nella relazione che Ricoeur ha tenuto nel gennaio 1968 col titolo *La libertà secondo la speranza*¹⁰⁷, in cui propone una rilettura della libertà umana, fallibile e schiava «secondo la speranza della resurrezione»¹⁰⁸. Scrive il nostro: «che ne è della libertà, se anch'essa dev'essere convertita alla speranza? Che cos'è la libertà *secondo* la speranza? Dirò in breve: è il senso della mia esistenza alla luce della resurrezione, cioè ricollocato nel movimento che abbiamo chiamato il futuro della resurrezione del Cristo. In questo senso, *una ermeneutica della libertà religiosa è una interpretazione della libertà conforme alla interpretazione della resurrezione in termini di promessa e di speranza*»¹⁰⁹.

Altri testi riprendono l'argomento: *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, apparso nel 1992 e *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, apparso nel 1996. Ne vedremo ora i passaggi.

¹⁰⁵ L3, 21.

¹⁰⁶ L3, 27.

¹⁰⁷ *La liberté selon l'espérance*, contenuto in CI, 393-415 [415-438]. Si tratta del testo della conferenza tenuta al Congresso internazionale tenutosi a Roma nel gennaio 1968 organizzato da Enrico Castelli, pubblicato per la prima volta in «Archivio di Filosofia» 38 (1968), n°38, 215-234 con il titolo *Approche philosophique au concept de liberté religieuse*.

¹⁰⁸ CI, 401 [423].

¹⁰⁹ CI, 397 [419].

a. *La libertà in senso religioso (1968)*

La concezione della libertà alla luce della speranza sviluppa una serie di riflessioni che possiamo riassumere in alcuni punti.

La «libertà secondo la speranza» presenta un equivalente psicologico e un equivalente etico-politico. In termini psicologici, essa si traduce in «passione per il possibile»¹¹⁰, che significa «disposizione dell'essere al radicalmente nuovo» e alla rottura dell'ordine della necessità grazie alla «creazione immaginatrice del possibile»¹¹¹. In termini etici, la speranza si traduce in un'«etica dell'invio» nella quale la libertà appare come un «seguire», un obbedire; ma in essa «l'obbligo che impegna il presente procede dalla promessa»¹¹² e la promessa/speranza di una rigenerazione diventa «missione». Si tratta di concepire «una libertà aperta sulla nuova creazione»¹¹³, sulla possibilità di una vera rigenerazione della libertà nonostante il male radicale.

Questi due equivalenti sono «espressione secondaria di un nucleo di senso che è propriamente il *centro kerygmatico* della libertà», che consiste nell'«appartenere esistenzialmente all'ordine della resurrezione»¹¹⁴ e che si può esprimere in due categorie: il «nonostante» e il «molto di più».

«Nonostante» significa che «se la resurrezione è resurrezione dai morti, ogni speranza e ogni libertà sono nonostante la morte»¹¹⁵: la libertà diventa «libertà per la smentita della morte, libertà per decifrare i segni della resurrezione sotto l'apparenza contraria della morte»¹¹⁶. La libertà «secondo la speranza di resurrezione» è una libertà che si afferma nonostante la schiavitù della colpa, che sa vedere oltre la colpa, avendo il coraggio di contraddire la schiavitù della libertà, di ergersi contro la rassegnazione passiva alla colpa, vigilando nei confronti della smentita del male.

«Molto più» significa la possibilità di accedere a una nuova mentalità, a una «logica della sovrabbondanza e dell'eccesso» che è la «sapienza della resurrezione»¹¹⁷ e che si traduce in una capacità di decifrare i segni della sovrabbondanza «nella vita quotidiana, nel lavoro e nel divertimento»¹¹⁸: «essere libero significa sentirsi e sapersi appartenere a questa economia, essere “a casa propria” in questa economia. Il “nonostante” che ci tiene vigilanti per la smentita è solo il rovescio, la faccia in ombra del gioioso “molto di più”, col quale la libertà si sente, si sa, si vuole in consonanza con l'aspirazione della

¹¹⁰ CI, 398 [420].

¹¹¹ CI, 399 [421].

¹¹² CI, 399 [421].

¹¹³ CI, 399 [422].

¹¹⁴ CI, 399 [422].

¹¹⁵ CI, 400 [422].

¹¹⁶ CI, 400 [423].

¹¹⁷ CI, 401 [423].

¹¹⁸ CI, 401 [423].

creazione tutta alla redenzione»¹¹⁹. In ultima analisi, la *libertà secondo la speranza* è la «risposta della sovrabbondanza di senso alla abbondanza del non senso»¹²⁰.

Per riuscire a tradurre teoricamente questo nucleo kerygmatico di rigenerazione, Ricoeur riprende la differenza kantiana «tra il *Denken*, o pensiero dell'incondizionato e l'*Erkennen*, o pensiero oggettuale, che procede dal condizionato al condizionato»¹²¹. Egli interpreta la differenza che Kant riconosce tra pensare e conoscere come il luogo in cui si giustifica, entro i limiti che le sono propri, la possibilità di un pensiero dialettico che tende all'incondizionato e apre lo spazio alla domanda cruciale della religione «che cosa mi è permesso sperare?»¹²². Nonostante i limiti della conoscenza, l'uomo è «intenzione di totalità, volontà di compimento totale»¹²³ ed è nell'esigenza di totalità, che viene avanzata da una ragione che non può non pensare l'incondizionato, che si delinea l'orizzonte della speranza della rigenerazione. L'esigenza del compimento supremo, della totalità, non può non essere posta e richiesta, ma non è mai riempita, per questo Ricoeur, al pari di Kant, rifiuta come ingannevoli sul piano conoscitivo gli «oggetti assoluti»¹²⁴ (io, libertà, Dio), così come sul piano morale ritiene che la connessione tra virtù e felicità debba «restare una sintesi trascendente, l'unione di cose differenti»¹²⁵. Nondimeno i postulati kantiani, tra cui quello della libertà, non perdono nulla della loro coerenza e sono esattamente espressione di questa «esigenza di compimento, di totalità», essi «partecipano del processo di totalizzazione messo in movimento dalla volontà nella sua mira ultima e designano un ordine di cose che deve venire e alle quali noi sappiamo di appartenere»¹²⁶. Per questo Ricoeur pensa che essi esprimano a loro modo la speranza di una resurrezione, in quanto segni di un'apertura che è «l'equivalente filosofico della speranza»¹²⁷ e non mera estensione di quanto possiamo conoscere.

Ricoeur delinea così, anche dal punto di vista filosofico, il luogo da cui sia pensabile la speranza di rigenerazione per una libertà che resta umana e fallibile, ma non per questo destinata alla schiavitù.

b. Dall'«homme coupable» all'«homme capable» (anni '90)

Alla fine degli anni '60, la religione appare dunque a Ricoeur come il luogo in cui trova energie e risorse la speranza di una rigenerazione e liberazione

¹¹⁹ CI, 401 [423].

¹²⁰ CI, 402 [424].

¹²¹ CI, 405 [427].

¹²² CI, 405 [427].

¹²³ CI, 429 [453].

¹²⁴ CI, 405 [428].

¹²⁵ CI, 407 [430].

¹²⁶ CI, 408 [431].

¹²⁷ CI, 409 [431].

dell'uomo. E tale resta nel corso degli anni '90, quando la sua riflessione sulla religione si sofferma sul paradosso del «servo arbitrio»¹²⁸, questo nodo di imputabilità e schiavitù in cui il male è radicale, ma non originario come il bene: «È a questa situazione primitiva, ma non originaria, dell'arbitrio schiavo, – scrive Ricoeur – che risponde, almeno nella tradizione giudeo-cristiana, il religioso»¹²⁹. La religione apre alla speranza proprio sulla base di questa asimmetria tra bene e male, essendo, come in Kant, il primo originario:

il discorso della religione si inserisce nella cerniera tra la disposizione al bene e la tendenza al male, dunque nel cuore del sistema dell'imputabilità. È in termini di "cooperazione sovranaturale", di "assistenza", di "riduzione degli ostacoli" che si esprime l'intervento del religioso nel campo dell'imputabilità. Non si farebbe violenza alla filosofia kantiana della religione se si dicesse che la problematica intera della religione si riassume nella riappropriazione da parte dell'uomo della sua bontà originaria, nonostante o di contro alla tendenza al male radicale¹³⁰.

La riappropriazione da parte dell'uomo della sua bontà originaria negli scritti ricoeuriani degli anni '60 passa attraverso la religione e si ribadisce in quelli degli anni '90, ma qui si arricchisce di due elementi fondamentali.

L'«homme capable». Il tema della libertà viene riformulato attraverso il tema della «capacità». Ricoeur introduce infatti la nozione di «homme capable» («uomo capace») con cui intende indicare una umanità restituita alla propria libertà (per quanto «solamente umana» e «fallibile»); ma ancora una volta tale restituzione resta collegata alla religione interpretata in termini kantiani la questione religiosa «in termini kantiani, ha quale tema esclusivo [...] quello della rigenerazione – traduco: la restaurazione o l'instaurazione di un uomo capace, capace di parlare, di agire, di essere moralmente, giuridicamente e politicamente responsabile»¹³¹. E di nuovo: «se è vero che la religione ha per tema unico la restaurazione del potere alienato del libero arbitrio, allora si può dire [...] che la religione ha per destinatario l'uomo capace»¹³².

Ricoeur ha ancora a cuore il tema della rigenerazione, già individuato negli anni '60, ma lo arricchisce di una nozione nuova: ogni uomo è caratterizzato da una «capacità» che occorre però liberare. Capace è l'uomo che non è più prigioniero delle sue incapacità, l'uomo che sa dire, agire, raccontarsi e assumersi responsabilità che sa appropriarsi di se stesso, nei limiti della propria finitudine. Si tratta, ci sembra, di una riformulazione in termini positivi del concetto negativo di «liberazione della libertà» che è sempre stato il filo

¹²⁸ Riguardo al «servo arbitrio» Ricoeur non cambia posizione nemmeno negli anni '90: «è un paradosso: arbitrio – dunque imputabile. Servo – dunque indisponibile a se stesso. Ciò che è così significato è un'incapacità che affetta il nucleo stesso dell'imputabilità senza tuttavia distruggerlo», P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 28.

¹²⁹ P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 28.

¹³⁰ *Ibidem*, 28.

¹³¹ CC, 235 [218].

¹³² P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 29.

conduttore della riflessione di Ricoeur sulla religione. Ora l'«uomo capace» è l'uomo liberato, non l'uomo totalmente libero (che è impossibile), ma l'uomo che ha trovato una via di affermazione della propria limitata libertà e che ha saputo dire sì alla vita. L'uomo capace è la prospettiva, il fine, il destinatario della religione¹³³.

Le mediazioni storiche della religione. I testi degli anni '90 sulla filosofia della religione introducono una riflessione più articolata sulle mediazioni storiche operate dalla religione in vista del recupero dell'«uomo capace». «La filosofia della religione – annota Ricoeur – non parla di Dio ma delle mediazioni storiche che la religione offre al processo di rigenerazione»¹³⁴.

È ormai venuta meno la polemica di ascendenza barthiana che Ricoeur ha condotto negli anni '60 contro la «religione» e la sua contrapposizione alla «fede» autentica. Fin dagli anni '70, soprattutto grazie all'incontro con il fenomenologo delle religioni Mircea Eliade, Ricoeur prende le distanze dalla contrapposizione fede/religione. Come nota il Dosse: oltre all'amicizia «l'opera di Mircea Eliade rappresenta per Ricoeur, quando arriva a Chicago, un'importanza capitale in quanto gli permette di distanziarsi dalle posizioni di critica radicale della religione che egli aveva adottato sotto l'influenza delle tesi di Bonhoeffer. Egli concepiva allora una fede senza religione e non considerava nelle manifestazioni religiose di questa fede altro che l'espressione di un'idolatria da criticare con radicalità, in una prospettiva già presente in Barth, seguita e accentuata da Bonhoeffer»¹³⁵. Ricoeur è disposto a riconoscere che la

¹³³ Sul passaggio in Ricoeur a partire dagli anni '70-'80 dal tema della «libertà» al tema della «capacità» si sofferma Oreste Aime in O.AIME, *L'opera filosofica di Paul Ricoeur. Un profilo bibliografico*, «Archivio Teologico Torinese» 9 (2003), n°1, 31-56, qui 49 e 51. Parlare di «capacità» anziché di «libertà» significa riconoscere anche il versante *pativo*, che fa dell'uomo non solo un attore (libertà in sé), ma anche un destinatario, caratterizzato dunque dalla recettività. L'espressione «uomo capace» vuole in fondo esprimere in termini più corretti l'uomo caratterizzato da una libertà «solamente umana», non creatrice, «fallibile» per quanto liberata dalla schiavitù. Sottolinea l'aspetto delle «esperienze di passività che caratterizzano in vario modo l'agire umano» e la sua libertà (corpo, intersoggettività, coscienza, cfr. *Soi-même comme un autre*) il saggio di F.TUROLDO, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C.VIGNA (ed.), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita & Pensiero, Milano 2003, 455-472, in particolare 464-465.

¹³⁴ P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 29.

¹³⁵ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997, 537. Fin da un testo del 1971 appare chiaro il superamento della contrapposizione degli anni '60 tra «fede» e «religione». Paul Ricoeur scrive a tal proposito: «io non parlerò del rapporto tra fede e religione. Tutta la mia esposizione peraltro tende a minimizzare questa questione. Mi domando in effetti se questa opposizione non procede spesso da un problema mal posto. Noto in effetti che tutti i filosofi di cui ho parlato ignorano questa distinzione. Siamo noi, uomini del XX secolo che l'abbiamo inventata per delle ragioni peraltro legittime; tuttavia ho un po' l'impressione che il termine religione sta per sostituire il termine superstizione del XVIII secolo, mentre il termine fede prende il posto del termine religione. Diciamo allora che è un problema semantico! Questo avvicinamento tra religione e superstizione suggerisce che la fede si può dire in lotta con la religione nella misura in cui la religione esprime la separazione del sacro dal profano, la fissazione di un linguaggio dogmatico, il rafforzamento autoritario delle mediazioni, la

fede non può stare senza religione, che le offre un supporto istituzionale senza il quale la fede stessa non sopravviverebbe, poiché «la fede non può esistere senza un veicolo storico». Questo presupposto chiarisce perché Ricoeur attribuisca un ruolo positivo alla religione in vista della liberazione dell'uomo peccatore. Egli individua allora una «triplice risposta della religione al male radicale»¹³⁶, secondo tre momenti progressivi che Kant stesso aveva individuato per primo in modo chiaro. I tre momenti della risposta possono essere considerati delle «costanti» che sono presenti in tutte le religioni, anche se ovviamente Ricoeur le interpreta a partire dal cristianesimo.

La prima risposta è la «rappresentazione»: la religione offre una rappresentazione sensibile in cui diviene evidente il primato del bene sulla radicalità del male; si tratta, nella tradizione cristiana, della «figura cristica. [...] Il Cristo è la rappresentazione per eccellenza del buon principio in quanto idea dell'umanità gradita a Dio»¹³⁷. Cristo, così come lo intende Kant, non è tanto un personaggio storico, poiché «Kant non manifesta alcun interesse per il Gesù della storia»¹³⁸; egli piuttosto è uno «schema» che aiuta ad aprire uno spazio alla speranza: «C'è bisogno [...] del simbolismo religioso per designare la mediazione tra la confessione del male radicale e la fiducia nel trionfo del buon principio. La figura cristica rappresenta più di un semplice eroe del dovere, meno di una kenosi effettiva dell'assoluto stesso, ma [...] un autentico *schematismo della speranza*»¹³⁹. In virtù della figura di Cristo, la speranza prende forma, il primato del bene sul male trova una rappresentazione, uno schema che, in senso kantiano, rende possibile il passaggio verso la speranza nonostante la radicalità del male. «La religione appare così [...] come la depositaria e la guardiana di questa rappresentazione»¹⁴⁰.

La seconda risposta della religione si inserisce sulla prima, ed è la «credenza»: la rappresentazione – nel cristianesimo la figura di Cristo – non può rimanere da sola, ma va accompagnata, perché possa essere efficace ed effettiva, dall'adesione personale di fede, dalla credenza, per cui «la credenza è la dimensione di effettività della rappresentazione»¹⁴¹. La struttura della credenza religiosa deve tenere insieme la radicalità del male e l'originarietà del bene, di modo che la «giustificazione dell'uomo» comporta «un'antinomia fondamentale»: «Se l'uomo è radicalmente malvagio, come può compiere il suo

sopravvalutazione delle pratiche. Tutto ciò è vero. Ma, d'altra parte, la fede non può esistere senza un veicolo storico, senza un linguaggio articolato, senza un minimo di supporto istituzionale. È per questo che io proporrò di dire che la comunità ecclesiale è questo luogo in cui la religione non finisce di morirvi; ma è in questa morte senza fine che la fede tiene insieme un ostacolo e un veicolo», P.RICOEUR, *La foi supçonnée*, «Recherches et débats» 19 (1971), n°71, 74-75.

¹³⁶ P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 32.

¹³⁷ L3, 29-30.

¹³⁸ L3, 30.

¹³⁹ L3, 32.s

¹⁴⁰ L3, 30.

¹⁴¹ L3, 33.

dovere?»¹⁴². Da un lato, «la risposta della religione sembra essere univocamente questa: solo un soccorso esterno sovranaturale può restituire all'uomo la sua capacità originaria, e questo perché un altro ha già pagato per i peccati dell'uomo»¹⁴³. Dall'altro, proprio perché il male per quanto radicale non è mai originario, permane la possibilità da parte dell'uomo di giustificarsi mediante le opere della volontà buona. Ne deriva un paradosso che è la struttura stessa della credenza: «questo paradosso diventa una struttura della speranza, come paradosso *dello sforzo e del dono*»¹⁴⁴: «Spinto all'estremo, esso consiste nel dire, da un lato, che l'accoglienza del dono significa l'ingiunzione a mobilitare le risorse più nascoste della disposizione al bene; dall'altro, viceversa, che il ricorso a queste profondità del volere, acutizzato dalla radicalità stessa della confessione del male, significa disposizione ad accogliere questo dono; come se, [...] non si potesse più distinguere, nel cuore stesso della disposizione al bene, l'identità dello sforzo e l'alterità del dono». Per un verso, accogliere il dono della grazia si traduce in una mobilitazione delle energie positive nelle opere, per altro verso, ricorrere alla volontà buona porta ad accogliere il dono della grazia. La rappresentazione del soccorso divino (in Cristo), divenendo credenza personale e adesione, si rivela dunque antinomica, stretta nella dialettica di sforzo (nelle opere) e dono (nell'accettazione di una salvezza immeritata). Si prepara l'ultimo passaggio «la credenza segna nell'istanza del religioso il passaggio dalla rappresentazione all'istituzione»¹⁴⁵.

La terza risposta della religione è *l'istituzione*: il «progetto di rigenerazione», cioè di «liberazione del servo arbitrio», di «affrancamento della bontà», deve di necessità disporre «di una istituzione appropriata che sia insieme depositaria del fondo simbolico – in questo caso la rappresentazione cristica del soccorso divino – e il veicolo storico dell'adesione di fede che contribuisce all'efficacia di questa simbolica»¹⁴⁶. Rappresentazione e credenza si depositano quindi necessariamente in un'istituzione che per quanto limitata e piena di debolezze, è necessaria. Ricoeur, che riprende qui Kant, ne è ben consapevole: «nonostante le loro note insufficienze le Chiese tali quali sono costituiscono i canali già esistenti dell'instaurazione del regno del buon principio»¹⁴⁷. Si tratta di saper trovare i segni e le tracce della bontà attraverso l'istituzione storica: «Kant non è in cerca di una Chiesa invisibile, ma di segni della comunità autentica nelle Chiese visibili»¹⁴⁸; e ancora: «Kant è innanzitutto preoccupato della contaminazione del culto da parte del male radicale sotto la figura del fanatismo, del clericalismo»¹⁴⁹. Il «falso culto», il «clericalismo», il

¹⁴² L3, 33.

¹⁴³ L3, 33.

¹⁴⁴ L3, 34.

¹⁴⁵ L3, 33.

¹⁴⁶ P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 30-31.

¹⁴⁷ L3, 38.

¹⁴⁸ L3,38.

¹⁴⁹ P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 30.

«fanatismo»¹⁵⁰ sono i rischi che corre l'istituzione ecclesiastica che pretende di assolutizzarsi e portare a pieno compimento quella tensione verso la totalità e l'incondizionato (il «bene», l'«oggetto intiero della volontà») che caratterizza l'animo umano. È questa «una "patologia della totalità", cioè la perversione di questo slancio verso la completezza che governa il movimento dall'*Analitica* alla *Dialettica della ragion pratica*»¹⁵¹. L'istituzione ecclesiastica è quindi autentica nella misura in cui sa essere indice di autentica comunità, cade nella corruzione quando si assolutizza e diviene una sintesi perversa, prematura e violenta.

In sostanza Ricoeur conserva la definizione della religione «come liberazione della bontà»¹⁵² già delineata negli anni '60, ma la arricchisce con una maggiore consapevolezza della necessità dell'aspetto storico e istituzionale della religione.

3. La religione: «liberare il fondo di bontà»

«Nonostante» e «molto più». Alla luce delle analisi sopra avanzate è possibile trovare nella religione un tratto che le appartenga sia come risposta al male subito (fede tragica, saggezza), sia come risposta al male commesso (liberazione della libertà, «homme capable»)?

In entrambi i percorsi possiamo sicuramente dire di esserci imbattuti in una riflessione comune: quella del «nonostante» e del «molto più».

La fede tragica e la saggezza sono il punto di approdo di un difficile cammino di rassegnazione e di consenso che passa attraverso il credere in Dio nonostante il male, l'amare Dio per nulla, fino a vedere «molto più» i segni della resurrezione e della vita sotto l'apparenza della morte. Di fronte al male subito, ingiustificato e ingiustificabile, la fede è quella risposta del «nonostante» e del «molto più» che richiede un lavoro di spossessamento del proprio egoismo e narcisismo a favore di un consenso attivo all'ineluttabile nella relazione con il tutto.

Analogamente, dal punto di vista del male commesso, la speranza in una liberazione del «servo arbitrio» si appoggia sul «nucleo kerygmatico» che sta nell'appartenere all'ordine della resurrezione: la tendenza al male si può vincere solo se si vive alla luce della convinzione che la libertà è possibile «nonostante» il male, fino ad accedere ad una mentalità nuova, alla «logica della sovrabbondanza» che afferma il primato della libertà sulla schiavitù, il primato della sovrabbondanza di senso sul non-senso.

Il primato della bontà. Le categorie del «nonostante» e del «molto più», in entrambi i casi analizzati, sono in fondo espressioni diverse di una comune

¹⁵⁰ L3, 40.

¹⁵¹ L3, 40.

¹⁵² P. RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, cit., 34.

affermazione del primato ricoeuriano del bene sul male, dell'affermazione originaria sulla negazione, della Gioia del Sì sulla tristezza del no e del finito. Ricoeur riassume bene questo nucleo essenziale della religione in un testo tratto da un incontro tenuto nella settimana santa del 2000 presso la Comunità ecumenica di Taizé, in Borgogna:

Quello che generalmente si chiama «religione» ha a che fare con la bontà. Le tradizioni del cristianesimo lo hanno un po' dimenticato; c'è un restringersi, un rinchiudersi nella colpevolezza e nel male. Non sottovaluto per niente questo problema, che mi ha occupato per diversi decenni, ma ciò che ho bisogno di verificare è che per quanto radicale sia il male non è così profondo come la bontà, e se la religione, le religioni, hanno un senso, è proprio quello di liberare il fondo di bontà degli esseri umani, di andare a cercarlo là dove si è completamente nascosto¹⁵³.

Il senso autentico della religione, di tutte le religioni, è di «liberare il fondo di bontà», la bontà originaria che è più forte del male radicale, e questa bontà non è immediatamente evidente, ma occorre «cercarla», perché spesso è nascosta dalle atroci sofferenze degli innocenti, dalla malvagità attiva dei genocidi e dei totalitarismi. Si tratta di individuare due livelli: «un livello già profondo, il male sempre già là - il “male radicale” secondo Kant - e un livello più profondo e più originale che è la bontà della creatura»¹⁵⁴. Questi due livelli sono espressi dalla «saggezza» delle religioni che si esprime sotto un «rivestimento narrativo».

Il «fondamentale». Questo «fondo di bontà» al quale fa appello la religione viene chiamato da Ricoeur in alcuni scritti con il termine generico di «fondamentale», che ne significa l'originarietà e ne sottolinea il carattere universale che supera le differenze delle lingue e delle religioni. Ogni religione è caratterizzata da questo richiamo al «fondamentale» che si rivela in particolare nelle situazioni-limite: «di fronte alla morte, i veli di questa lingua, le sue limitazioni e le sue codificazioni si cancellano per lasciare che si esprima qualche cosa di *fondamentale* [...]. La vita di fronte alla morte prende una V maiuscola, è questo il coraggio di essere vivi fino alla morte»¹⁵⁵. Ricoeur riprende qui l'intuizione abbozzata alla fine del saggio sul male del 1986, quando, a partire dalla sofferenza e dal male, delineava l'orizzonte universale e altamente condivisibile di una saggezza non narcisistica e non egoistica. Di fronte alla morte, emerge il «fondamentale» che è «nascosto sotto le rivelazioni

¹⁵³ P.RICOEUR, *Libérer le fond de bonté*, riflessioni tratte da un incontro svoltosi a Taizé durante la Settimana Santa di Pasqua del 2000. Il testo è apparso in «La lettre de Taizé», avril-mai 2001, tradotto in varie lingue tra le quali l'italiano. Il testo è stato poi raccolto nel volume AA.VV., *Taizé. Au vif de l'espérance*, Bayard, Paris 2002, 205-209, qui 205.

¹⁵⁴ P.RICOEUR, «*La voie christique n'épuise pas le rapport au fondamental*» (Dernier volet de l'enquête: La pensée protestante aujourd'hui: déclin au renouveau?), «Réforme» (1995), n°2609, 8.

¹⁵⁵ CC, 220 [205].

storiche»¹⁵⁶ delle diverse religioni che lo dissimulano. Le situazioni-limite vengono lette da Ricoeur come i luoghi privilegiati perché si riveli, come in un bagliore, la bontà originaria: «Questo bagliore che squarcia i veli dei codici nei quali sta avviluppato, durante tutto il tempo della esistenza empirica, è il *fondamentale*»¹⁵⁷.

In termini analoghi Ricoeur parla di «Essenziale» nei suoi ultimi scritti dedicati al tema della morte, nati durante la malattia della moglie¹⁵⁸. Proprio nell'agonia si incontra la possibilità di comunicare con l'*Essenziale*, cioè quel «linguaggio fondamentale»¹⁵⁹ che dinanzi alla morte supera le distinzioni confessionali e accomuna e affratella tutti gli uomini.

Questo richiamo al «fondamentale» (o all'«essenziale»), che appare negli anni '90, ci sembra in realtà una rilettura in termini nuovi di quello che negli anni '60 Ricoeur aveva chiamato il «Sacro» e con il quale egli voleva, attraverso l'ermeneutica, ristabilire una comunicazione e un contatto oltre l'oblio. Così definiva il Sacro in *Le conflit des interprétations*:

Potremmo dire che il tema della fenomenologia della religione è il «qualche cosa» che è l'obiettivo della azione rituale, della parola mitica, del sentimento mistico, rispetto al quale il compito è di disbrogliarlo dalle intenzioni molteplici della condotta, del discorso e dell'emozione. Chiamiamo «sacro» questo oggetto avuto di mira, senza pregiudicarne la natura e, in questo senso generale, diremo che ogni fenomenologia della religione è una fenomenologia del "sacro", allo scopo di sottolineare l'attenzione per l'Oggetto intenzionale¹⁶⁰.

Il Sacro è questo «Oggetto intenzionale», preso di mira, questo obiettivo, questo «qualche cosa» che va «disbrogliato» per essere colto come orizzonte universale della religione, di tutte le religioni. Si tratta di un oggetto che non può mai essere posseduto e compreso in una sintesi sistematica: «per conto mio, il Sacro prende il posto del sapere assoluto, ma non ne è tuttavia il sostituto, perché il suo significato rimane escatologico e non può mai essere trasformato in conoscenza e in gnosi»¹⁶¹. Il «Sacro Inafferrabile» degli anni '60, che si esprime in «lingue multiple»¹⁶², appare molto vicino al «fondamentale» degli anni '90, alla sua dimensione essenziale, di base, di orizzonte comune, ma quest'ultimo accusa una differenza decisiva, in quanto ha meno le caratteristiche di un oggetto intenzionato, e più quelle di un motivo originario.

Le convinzioni e il «fondamentale». L'avvertimento che Ricoeur dà in modo chiaro è di non confondere mai il «fondamentale» con qualcosa di neutro,

¹⁵⁶ CC, 236 [219].

¹⁵⁷ CC, 242 [224-225].

¹⁵⁸ Si tratta di testi risalenti al 1995-97 che sono stati pubblicati postumi, P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort* (Suivi de *Fragments*), Seuil, Paris 2007.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 44.

¹⁶⁰ CI, 314 [334].

¹⁶¹ CI, 327 [346-347].

¹⁶² CI, 289 [309].

asettico, una sorta di universale disincarnato. L'impianto ermeneutico non gli consente il passaggio a una dimensione neutra e non-storica: Ricoeur è cristiano e da cristiano intende attingere al fondamentale, senza rinnegare e rinunciare alla propria convinzione di cristiano. Su questo aspetto egli si confronta con il teologo cattolico Hans Küng che nel suo tentativo di proporre un'«etica planetaria», sembra corra il rischio di proporre un'etica disincarnata e sterile:

Bisogna vivere, se così posso dire, tenendo insieme due piani, quello della propria convinzione – io credo personalmente, come voi, che c'è nel messaggio cristiano dell'Incarnazione, della Croce, della proclamazione della Resurrezione, qualche cosa di assolutamente specifico – e nello stesso tempo, mantenendo fermo questo messaggio specifico, io posso affermare che c'è qualcosa di più fondamentale, che forse è espresso in quel messaggio, ma che non è espresso completamente¹⁶³.

Il «fondamentale» (potremmo anche dire l'«essenziale», la «bontà originaria», ma anche il «Sacro») può essere scoperto solo a partire dal radicamento nella propria convinzione, nella propria fede perché in essa si esprime. Ricoeur apprezza l'intenzione di Küng, ma teme che essa si concretizzi in un manifesto «astratto» cioè «staccato da un fondo di convinzioni»¹⁶⁴ con il rischio di tramutarsi in una «dichiarazione facile» che si limita a non tenere conto di ciò che separa; invece «il problema è forse di comprendere ciò che ci separa, giungendo a dire, attraverso un lavoro su se stessi, un lavoro in immaginazione e in simpatia: si può arrivare a quella regola partendo da un altro punto di vista, da un altro radicamento nel fondamentale»¹⁶⁵. Ogni convinzione racchiude questo fondamentale come una «specie di surplus» che la supera, dunque: «il problema non è, più che di raccogliere le convinzioni morali comuni, di indicare il cammino di ogni religione verso questo fondo comune?»¹⁶⁶. Parlando dell'«essenziale» Ricoeur ribadisce che questo «*religioso comune*»¹⁶⁷ non è da intendersi come una sorta di «religioso» sincretistico e superficiale («il religioso non esiste culturalmente che articolato nella lingua e nel codice di una religione storica»¹⁶⁸), ma è invece il massimo della «profondità», dell'«ampiezza» e della «densità» che l'uomo può cogliere al culmine della lotta contro la morte.

¹⁶³ P.RICOEUR, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire* (entretien Hans Küng – Paul Ricoeur autour du *Manifeste pour une éthique planétaire* de Hans Küng), «Sens» 50 (1998), n°228, 211-230, qui 215. Per i testi degli interventi di Küng sul tema dell'etica globale e planetaria si veda in particolare H.KÜNG, *Scontro di civiltà ed etica globale*, Danews, Roma 2005.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 219.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort* (Suivi de *Fragments*), cit., 43. Interessanti sono le considerazioni in proposito di Ilario Bertoletti che individua in questo «religioso trans-confessionale» un'ascendenza forte di Jaspers e della sua «fede filosofica», ma soprattutto accosta Ricoeur alla teologia liberale (Cfr. I.BERTOLETTI, *Ricoeur interprete di Levinas*, Postfazione a P.RICOEUR, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2007).

¹⁶⁸ P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort* (Suivi de *Fragments*), cit., 44.

Il «fondamentale» e le religioni. Affrontando la questione del rapporto tra le diverse religioni alla luce del «fondamentale», Ricoeur introduce il concetto di «profondità»: le diverse religioni sono espressioni «superficiali» che contengono tutte un sovrappiù comune che può essere trovato non rinunciando alle convinzioni specifiche di ogni fede, ma approfondendole attraverso un lavoro ermeneutico che parta e non prescindendo da esse: «non è che partendo dai fenomeni religiosi particolari che noi possiamo individuare l'essenza della religione come tale»¹⁶⁹. Molto suggestiva a questo riguardo è l'immagine della sfera che Ricoeur adotta per spiegare questo rapporto con il fondamentale che caratterizza tutte le religioni senza che nessuna lo esaurisca:

Tillich diceva: «la Verità è nella profondità». È un atto fondamentale di speranza credere che se io vado in profondità all'interno e attraverso l'interno della mia convinzione io ho la possibilità di accorciare la distanza con l'altro credente dell'altra religione, se egli intraprende lo stesso cammino in profondità. Io propongo questa immagine della sfera: sulla superficie le distanze sono immense, ma nella misura in cui ci si dirige verso un centro che nessuno possiede né domina, ci si avvicina¹⁷⁰.

Dunque «non potendo restare, in qualche modo, alla superficie delle credenze, delle espressioni popolari, ecc., dove le distanze sono enormi, occorre che ciascuno lavori in profondità, in modo da ridurre la distanza andando in profondità»¹⁷¹. Questo lavoro in profondità è stato altrove paragonato da Ricoeur a un lavoro di traduzione da una lingua all'altra, in cui il passaggio da una lingua all'altra le approfondisce entrambe, senza che tuttavia si raggiunga mai l'identità piena tra i due testi, quello originale e quello tradotto. Scrive Ricoeur: «Ho lasciato intravedere, nel lavoro di traduzione da una lingua all'altra [...] la possibile apertura di una dimensione fondamentale, di base, essenziale, la quale mi porta a dire che c'è in loro lo stesso essenziale che c'è in noi»¹⁷². Come nota Greisch: «se si rifiuta una "comprensione sradicata" dell'*homo religiosus*, la sola via praticabile resta quella di un "trasfert analogizzante"» nel quale «l'interprete applica alle altre religioni la stessa

¹⁶⁹ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, 420.

¹⁷⁰ P.RICOEUR, «*La voie christique n'épuise pas le rapport au fondamental*», cit., 8.

¹⁷¹ P.RICOEUR, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*, cit., 223. Si veda anche P.RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français» 134 (1988), 449: «Lo stesso spirito di mutuo riconoscimento nella diversità deve estendersi alle religioni non cristiane, senza che i cristiani siano costretti a fondersi in un vago sincretismo. Non c'è alcun punto di vista di Sirio, alcun osservatorio superiore da dove si possa abbracciare la molteplicità delle religioni; è sempre a partire da un coinvolgimento determinato che si può riconoscere, in qualche modo lateralmente, cioè senza una prospettiva dall'alto né una veduta pienamente immersa, i valori delle altre religioni, sebbene è approfondendo il mio proprio radicamento che posso incontrare chi, partendo da un altro punto di prospettiva, compie un movimento analogo».

¹⁷² CC, 255-256 [236].

“assunzione in immaginazione e simpatia” sulla quale riposa la sua interpretazione della fede ebraica e cristiana»¹⁷³.

Cosa si trova andando verso questo «centro» comune che si trova in profondità? Ricoeur delinea le caratteristiche di questo «fondamentale» facendole coincidere con ciò che egli definiva «Sacro», inteso come ineffabile, inafferrabile: «non tocchiamo noi qualcosa che non è detto, in nessuna religione, un non-detto, in qualche modo, che sarebbe come il fondo mistico del fondamentale che non passa completamente nella lingua?»¹⁷⁴. Ciò che unisce in modo sotterraneo le religioni è «una sorta di silenzio comune su ciò che non può essere detto», un «silenzio profondo, comune, che ci tiene uniti»¹⁷⁵ ad un livello che è prelinguistico e, appunto, «fondamentale», che si colloca «in un punto che nessuno domina precisamente»¹⁷⁶, per cui l'unica cosa che si può dire in una dichiarazione che vuole essere universale è un «appello rivolto a ciascuno di andare a cercare nella profondità della sua tradizione»¹⁷⁷ questo fondamentale. Ne consegue che per Ricoeur «la via di Cristo non esaurisce il rapporto con il fondamentale».

In un'intervista del 1995 Ricoeur afferma: «Io lavoro molto su questo paradosso secondo il quale la via cristiana è quella sulla quale io comprendo me stesso, gli altri, il mio posto nella storia, nel mondo. Questa via mi basta, ma allo stesso tempo io devo ammettere che essa non esaurisce il rapporto al fondamentale – ciò che io chiamo il fondamentale potrebbe essere chiamato con un altro nome: Dio o “il divino”, come dicono i mistici renani. Grandi spiritualità sono in cammino verso questo fondamentale su altre vie. L'idea di avvicinarsi alla superficie della cultura è un'idea vana»¹⁷⁸.

In base a queste premesse Ricoeur sviluppa una importante riflessione sul tema attualissimo del rapporto tra religione e violenza: l'idea che vi è un fondamentale che unisce tutti gli uomini e le loro convinzioni religiose, senza che sia afferrabile e disponibile in *modo esclusivo* da alcuna, può vincere le tentazioni violente di ogni religione: «Come vincere la tendenza alla violenza di una convinzione religiosa se non andando verso il fondo che essa stessa non domina più, che non può mettere in una formula dogmatica e che, in qualche modo, la governa come da lontano, da un punto oscuro, dalla luminosità di un punto oscuro»¹⁷⁹. Se il fondamentale è un punto oscuro, il fondo non dominabile allora «io comprendo che l'altro vi arriva per un altro cammino; questo fondamentale non circola che a partire da ciò che né l'uno né l'altro dominano» quindi «è là che risiede il fondo di non-violenza di una religione»¹⁸⁰.

¹⁷³ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 420.

¹⁷⁴ P.RICOEUR, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*, cit., 223.

¹⁷⁵ *Ibidem*, cit., 223.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 224.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 224.

¹⁷⁸ P.RICOEUR, «*La voie christique n'épuise pas le rapport au fondamental*», cit., 7.

¹⁷⁹ P.RICOEUR, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*, cit., 224.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 225.

4. Fede e ragione: tra critica e convinzione

Un altro aspetto che conviene indagare riguarda la posizione di Ricoeur sul rapporto tra fede religiosa e razionalità filosofica. Da un lato, egli è chiaramente intenzionato a «non mescolare i generi», dall'altro, la sua riflessione, dall'inizio alla fine, mostra uno sconfinamento in ambito religioso e una fede personalmente vissuta.

A metà degli anni '90, Ricoeur riassume in due parole la sua posizione su questo aspetto, «critica» e «convinzione»:

Non è semplicemente per una preoccupazione metodologica che non voglio mescolare i generi, ma perché tengo ad affermare un duplice riferimento, che è assolutamente primario per me.

Nello snodarsi delle mie riflessioni, ho dato a questo atteggiamento una serie di formulazioni, la più esatta tra le quali è, forse, quella che privilegio ora e che viene espressa dal rapporto fra convinzione e critica – ciò a cui conferisco, d'altronde, un senso politico molto accentuato, nella prospettiva della vita democratica: noi formiamo una cultura che ha sempre avuto delle forti convinzioni, che vanno a intersecarsi con certi momenti critici.

Ma questo non è che un modo per esprimere la polarità della convinzione e della critica, poiché la filosofia non è semplicemente critica, ma è anche dell'ordine della convinzione. E la convinzione religiosa possiede una dimensione critica interna¹⁸¹.

Ricoeur pensa che non si possa filosofare prescindendo dalle convinzioni, poiché la ragione opera sempre in situazioni storiche segnate dalle convinzioni, incluse quelle religiose. La convinzione religiosa autentica, proprio perché diversa da una conoscenza universale e necessaria, proprio perché caratterizzata dallo statuto della fede, dell'«attestazione», possiede in sé una componente critica, che non la chiude nel dogmatismo, ma la spinge ad approfondirsi. Con Kant, Ricoeur ritiene che la fede, pur non situandosi sul piano del «conoscere», esprima una legittima tendenza del pensiero umano¹⁸²; ma questo «legittimo pensiero dell'incondizionato»¹⁸³ deve essere sempre accompagnato da un'istanza critica, se non vuole cadere nell'«illusione trascendentale», cioè il «riempimento del pensiero dell'incondizionato secondo la modalità dell'oggetto empirico» (che però non è incondizionato). Si tratta dunque di mantenere una giusta vigilanza critica che non annulli il pensiero dell'incondizionato, la tensione all'infinito dell'uomo nella sua struttura di sforzo e desiderio.

La preoccupazione costante di Ricoeur è stata quella di distinguere, non senza difficoltà, la sua fede religiosa, professata anche personalmente nella comunità protestante di Robinson a Châtenay-Malabry («regime di vita»), dalla sua attività di filosofo («regime di pensiero»)¹⁸⁴. La sua autobiografia ribadisce

¹⁸¹ CC, 211 [197].

¹⁸² Cfr. CC, 226 [210]: «Sono ancora kantiano nel dire che il *Denken* ("pensare") non è esaurito nell'*Erkennen* ("conoscere")».

¹⁸³ CI, 406 [428].

¹⁸⁴ CC, 10 [20].

questa necessità come una sorta di imperativo che egli ha sempre rivolto a se stesso: «Le fonti non filosofiche delle mie convinzioni non debbono essere mescolate con le argomentazioni del mio discorso filosofico»¹⁸⁵.

La sua ansia di distinguere i piani va certamente imputata alla sua formazione protestante, secondo cui la radicale malvagità dell'uomo rende limitata anche la sua razionalità; nello stesso senso ha agito su di lui la lettura di Karl Barth, autore del *Römerbrief* per l'enfasi con cui ha insistito sulla trascendenza di Dio rispetto all'uomo, e sull'impossibilità di contenerlo in categorie di pensiero finite. Di qui procedono il suo rifiuto della metafisica classica, delle prove razionali dell'esistenza di Dio, dell'*analogia entis*, dell'ontologia trionfante che si combina con la teologia razionale. A questo proposito negli anni '90 Ricoeur afferma:

In un certo momento della mia vita, una trentina di anni or sono, sotto l'influenza di Karl Barth, ho spinto molto avanti il dualismo, fino a promulgare una sorta di divieto di soggiorno di Dio in filosofia. Infatti sono sempre stato diffidente nei confronti della speculazione che si chiama ontoteologica, e ho reagito in maniera critica a qualsiasi tentativo di fusione fra il verbo *essere* greco e Dio malgrado Esodo 3,14. La diffidenza rispetto alle prove dell'esistenza di Dio mi aveva spinto a trattare sempre la filosofia come una antropologia – è ancora il termine che ho utilizzato in *Sé come un altro*, in cui lambisco il religioso esclusivamente nelle ultimissime pagine del capitolo sulla voce della coscienza, quando dico che la coscienza morale mi parla da più lungi di me; e allora non posso dire se sia la voce dei miei antenati, il testamento di un dio morto o di un dio vivente. In tal caso, sul piano filosofico, sono agnostico¹⁸⁶.

L'agnosticismo di Ricoeur sul piano filosofico è espresso in modo esplicito nelle ultime righe di *Soi-même comme un autre* là dove, individuate le tre forme di alterità che caratterizzano l'ipseità del sé (corpo proprio, altra persona, voce della coscienza), si interroga sull'origine ultima di questo Altro che è nel cuore dello stesso: «Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'altro si arresta il discorso filosofico»¹⁸⁷. Questo agnosticismo, o «ascetismo dell'argomentazione»¹⁸⁸ non è vissuto da Ricoeur come qualcosa che contraddica la sua personale fede religiosa, anche se tradisce una qualche difficoltà la stessa definizione che egli dà di questo suo atteggiamento, quando lo chiama «schizofrenia controllata»¹⁸⁹.

¹⁸⁵ RF, 78-79 [94].

¹⁸⁶ CC, 226-227 [210].

¹⁸⁷ SA, 409 [473].

¹⁸⁸ SA, 36 [101].

¹⁸⁹ CC, 10 [20].

1. Quattro formule

Per chiarire la questione, molto dibattuta dai critici¹⁹⁰, proponiamo alcune osservazioni ricorrendo a quattro formule con cui Ricoeur esprime il proprio atteggiamento rispetto al rapporto fede/ragione. Si tratta di quattro formule che attraversano la sua opera e che si correggono progressivamente, senza mai smentirsi reciprocamente¹⁹¹.

Una «filosofia senza assoluto». «L'argomentazione filosofica, nello spazio pubblico della discussione», scrive Ricoeur, si distingue chiaramente dalla «motivazione profonda del mio impegno filosofico e della mia esistenza personale e comunitaria»¹⁹². Con il termine *motivazione* egli intende infatti qualcosa che non padroneggia¹⁹³, pertanto sembra avvertire la necessità che nello spazio pubblico, luogo di confronto e di discussione, si cerchi di essere il più possibile «critici», avendo cura di condurre un «discorso filosofico autonomo»¹⁹⁴, che eviti di utilizzare argomenti che ricorrano all'*adesione di fede*.

¹⁹⁰ Si veda in particolare Virgilio Melchiorre che muove una critica all'agnosticismo filosofico di Ricoeur contenuto in *Soi-même comme un autre* denunciandone un «arretramento teoretico» rispetto alle opere degli anni '60 in cui Ricoeur sembrava credere ancora nella possibilità di delineare un'ontologia e faceva esplicito riferimento al «Sacro». Melchiorre considera poco convincente il rifiuto di Ricoeur rispetto all'«ambizione della fondazione ultima» e ritiene che «l'arresto finale di fronte al dilemma che, nell'ultima alterità, non sa se riconoscere l'essere stesso di Dio o il vuoto dell'indicibile» possa essere il «giusto riserbo di determinare teoricamente la realtà del Fondamento», tuttavia aggiunge che «in questo caso si sarebbe dovuto dire che la riserva va fatta sulla questione dei Nomi, sulle possibili determinazioni dell'Assoluto, non sull'asserto che dice dell'Essere o del Fondamento», V.MELCHIORRE, *Per una teoria dell'intersoggettività. Note a margine di Soi-même comme un autre*, in A.DANESE (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, 77-96, in particolare 85. Sulla questione si sofferma a lungo Francesca Brezzi nei suoi scritti su Ricoeur, in particolare cfr. F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999. Per una accurata analisi del problema secondo la critica di «astratta separazione tra antropologico e teologico» in Ricoeur si veda in particolare R.MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005, soprattutto le pp. 355-371.

¹⁹¹ Rinviamo agli studi di Francesca Brezzi che ha focalizzato la sua attenzione su Ricoeur individuando la lente dei rapporti tra fede e ragione secondo tre atteggiamenti successivi: rifiuto, armistizio, riconoscimento delle motivazioni religiose. Si veda in particolare F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, cit., 272 ripresa in termini pressoché identici in F.BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, 66-69, in F.BREZZI, *I luoghi della fede*, «Itinerarium» 14 (2006), n°34, 25-26 e in F.BREZZI, *Nominare diversamente Dio: «la preziosa dialettica di poetica e politica»*, «Protestantesimo» 61 (2006), n.4, 318-319.

¹⁹² CC, 227 [211].

¹⁹³ Cfr. CC, 227 [211].

¹⁹⁴ SA, 36 [100]. Ricoeur riconosce che questa scelta può essere ritenuta «discutibile e deplorabile» ma così spiega: «I dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica. Non pretendo che, al livello profondo delle *motivazioni*, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o quel problema, fors'anche sull'insieme della problematica del sé. Ma penso di aver offerto ai miei lettori soltanto degli *argomenti* che non impegnano la posizione del lettore, che questa sia di rifiuto, di accettazione o di sospensione

Il pensiero di Ricoeur intende connotarsi come una «filosofia senza assoluto» che si ispira all'impostazione del filosofo svizzero Pierre Thévenaz e che dalla tradizione protestante e barthiana riprende l'idea che l'assoluta alterità del teologico rispetto all'antropologico e al cosmologico impedisca alla filosofia di avanzare affermazioni nell'ambito religioso-teologico, che è luogo per eccellenza dell'Assoluto¹⁹⁵. L'iniziale «divieto di soggiorno di Dio in filosofia»¹⁹⁶ che dà uno sfondo barthiano al pensiero di Ricoeur, si arricchisce nell'incontro con Thévenaz, che insiste sulla necessità di passare da una «ragione assoluta in Dio» a una «ragione umana davanti a Dio»¹⁹⁷. La trasformazione è importante perché in questo passaggio non è più questione di «affidare alla filosofia il compito di parlare *su* Dio [...] o di parlare *sub specie aeternitatis* cioè dal punto di vista di Dio», ma, per Ricoeur, la filosofia «non raggiunge la sua autenticità che “quando confessa la sua impotenza, o meglio, la sua rinuncia a divenire filosofia del divino, filosofia divina”»¹⁹⁸.

L'«agnosticismo socratico». La rinuncia a impiegare in filosofia argomenti desunti dall'adesione di fede non significa negare valore alla fede e professare un ateismo filosofico, ma al contrario riconoscere *criticamente* che la fede religiosa riguarda il piano esistenziale e che quindi può essere confermata o rifiutata da un atto di libertà che spetta ad ognuno compiere personalmente. Credere è una libera scelta, del singolo, che si radica nella sua storia personale e nessuna argomentazione razionale può sostituire quest'atto di libertà che riprende un'esperienza storica del tutto unica. Ricoeur si mostra del tutto allineato a quel principio fondamentale del protestantesimo secondo cui nessuna prova può condurre a Dio, nessun *preambulum fidei* è sufficiente a chi non vuol credere. Le prove servono solo (eventualmente) a confermare chi già crede, ma restano del tutto inefficaci per colui che sceglie di non credere.

La *convinzione* appartiene a un ordine diverso da quello della *dimostrazione*: per Ricoeur una «filosofia senza assoluto» non è affatto atea, ma si sposa filosoficamente con un «agnosticismo socratico», per il quale il dato di fede non è irrilevante e si lascia intravedere, ma non può essere colto direttamente ed è affidato (in termini protestanti) al rapporto del singolo con l'Assoluto.

Possiamo concludere che, nella riflessione di Ricoeur, al divieto di ammettere Dio in filosofia si affiancano nel tempo un «armistizio»¹⁹⁹ e una distinzione dei campi: la sua resta una «filosofia in cui la maniera effettiva di dire Dio è assente e dove la questione di Dio, in quanto questione filosofica,

rispetto alla fede biblica». Ricoeur motiva in questo modo la scelta di stralciare dall'opera due conferenze che scaturivano dall'ermeneutica biblica.

¹⁹⁵ Si veda in particolare P.RICOEUR, *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*, apparso nel 1956 e ripreso in L3, 245-259.

¹⁹⁶ CC, 226 [210].

¹⁹⁷ L3, 256.

¹⁹⁸ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, 431. La citazione interna è tratta da L3, 246.

¹⁹⁹ CC, 227 [211].

rimane essa stessa in una sospensione che si può dire agnostica»²⁰⁰. Come ha notato Jean Greisch, questa sospensione «ha piuttosto il senso dell'*epoché* husserliana che di una disaffezione»²⁰¹ e in virtù di questa sospensione Ricoeur «non si è mai avventurato sul terreno della teologia filosofica»²⁰², né si è mai occupato delle prove dell'esistenza di Dio e degli attributi divini, rifiutando la teodicea classica.

«Ingenuità» e «convinzioni ponderate». L'agnosticismo ricoeuriano tuttavia non comporta l'adozione di un pensiero che rinunci a qualsiasi riferimento religioso. Il pensiero razionale non è mai per Ricoeur un pensiero che possa essere spogliato da riferimenti culturali e religiosi, poiché si tratterebbe di un pensiero impossibile, una sorta di illusorio «angelismo»²⁰³, che non sa riconoscere i propri debiti, anche quelli mutuati dalle religioni. Ciò non significa affatto che il pensiero razionale si limiti ad accogliere passivamente e in modo ingenuo le sue preliminari convinzioni, poiché il suo intento deve essere quello di valutarle in modo critico. *Riconoscere un debito nei confronti di una fede* a livello delle proprie «motivazioni» (cosa inevitabile, visto che ognuno nasce in situazione) non significa affatto *aderire personalmente a quella fede*, valendosene come strumento per argomentare nella pubblica discussione; significa invece, partendo da essa, pervenire a valutarla criticamente e ad avvicinare chi la pensi diversamente. Solo così le convinzioni ingenuie, una volta che sono state vagliate ed esaminate, accolte o rifiutate, divengono «convinzioni ponderate». Per questo motivo anche un non credente, che sia stato educato in un ambiente cristiano, è tenuto a riconoscere il debito che ha contratto dalla sua formazione, perché sebbene sia non credente, il suo rifiuto riguarda comunque quell'idea di Dio e di fede che ha ricevuto dal suo ambiente familiare e sociale²⁰⁴.

Ricoeur riconosce perciò che si debba distinguere tra *l'ammettere un debito verso un insieme di convinzioni* e *l'aderire personalmente a queste convinzioni*. Se si filosofa ci si deve arrestare al momento del riconoscimento del debito e per Ricoeur questo comporta di dichiarare apertamente la propria appartenenza all'area culturale greco-ebraico-cristiana, senza pretendere che il suo lettore

²⁰⁰ SA, 36 [100-101].

²⁰¹ J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 407.

²⁰² *Ibidem*, 407. Con l'espressione «teologia filosofica», Greisch intende quella che in altri termini viene chiamata «teologia naturale», cioè un'indagine che «prende le distanze dalle pratiche e dalle credenze religiose effettive» e si occupa di «esplorare una via d'accesso propriamente filosofica a un Dio divino degno di questo nome» (401).

²⁰³ NR, 334-335 [304]. Scrive Ricoeur, «sono contro l' "angelismo", anche nella sua versione razionalistica, al quale rischia di cedere un'apologia del consenso senza dissenso nella linea dell'etica della discussione cara a Habermas».

²⁰⁴ A questo proposito Ricoeur manifesta un netto rifiuto dell'«etica dell'argomentazione» di Habermas che invita al dialogo e al confronto per «ricercare in ogni circostanza e in ogni discorso il miglior argomento», ma lo fa richiamandosi ad una «strategia di epurazione» ripresa da Kant, che la rende «priva di una reale presa sulla realtà». Rinviamo a quanto scritto nel capitolo precedente sulle critiche all'etica dell'argomentazione di Habermas.

aderisca alla sua fede²⁰⁵. Impegnarsi nella fede cristiana è un passo che va sempre oltre il discorso autonomo della filosofia. Parafrasando un po' Ricoeur, potremmo dire che il riconoscimento necessario di un debito nei confronti del proprio ambiente culturale rientra nell'ambito della «prima ingenuità» di ogni essere umano (*convinzione* in senso *debole*), mentre l'adesione (o il rifiuto) personale della fede ricevuta rientra nell'ambito delle «convinzioni ponderate», che sono passate attraverso il filtro della critica (*convinzioni* in senso *forte*) e che richiedono sempre (in quanto «convinzioni») una dose di libertà e di creatività personale²⁰⁶.

L'«ermeneutica filosofica» della fede cristiana. Come deve muoversi allora il filosofo che sia pervenuto attraverso una «scelta continua»²⁰⁷ e ponderata alla fede? Ricoeur afferma: «il filosofo che è nello stesso tempo un credente non saprebbe eludere il compito di un'analisi propriamente filosofica della relazione vivente che unisce la sua filosofia alla sua fede»²⁰⁸. Questa analisi filosofica non ha niente a vedere con l'«apologetica» che è la tentazione permanente del credente filosofo, che vorrebbe fuggire alla responsabilità del pensare: «l'irresponsabilità consiste nell'abdicazione dell'intelligenza umana che affida le sue questioni a un'autorità estrinseca dalla quale attende delle risposte già fatte»²⁰⁹. In tal senso Ricoeur rimane ancorato alla tradizione protestante,

²⁰⁵ Cfr. SA, 36 [100-101]: «Non pretendo che, al livello profondo delle *motivazioni*, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o quel problema [...]. Ma penso di aver offerto ai miei lettori soltanto degli *argomenti* che non impegnano la posizione del lettore, che questa sia di rifiuto, di accettazione o di sospensione rispetto alla fede biblica». Nota bene Francesca Brezzi: «Ricoeur afferma che considererà solo la religione ebraico-cristiana, ribadendo tuttavia che l'impresa ermeneutica non è sinonimo di adesione credente, bensì è una "assunzione in immaginazione e simpatia compatibile con la sospensione dell'impegno di fede"», F.BREZZI, *Nominare diversamente Dio: «la preziosa dialettica di poetica e politica»*, cit., 321-322 (la citazione interna è tratta da L3, 267). Anche sulla base di questa distinzione tra riconoscimento di un debito culturale e adesione personale Ricoeur a favore della menzione delle radici ebraiche e cristiane nella costituzione europea (Cfr. l'intervista in occasione del conferimento del «Premio Paolo VI» avvenuta nel luglio 2003 contenuta in «Notiziario - Istituto Paolo VI» (2003), n.45, 36).

²⁰⁶ Non sembra cogliere questa sottile distinzione tra un livello di convinzioni deboli, di base, inevitabili e un livello di convinzioni forti, ponderate, che esprimono adesione personale Giovanni Cucci che in un recente testo, peraltro ricco di stimoli, scrive: «Sul tema della convinzione sembra notarsi una certa oscillazione in Ricoeur, tanto più rilevante in quanto presente nella medesima opera; all'inizio di *Sé come un altro* egli si ripropone infatti di metterla tra parentesi, salvo poi nel corso del libro riconoscerne lo statuto imprescindibile [...] per un equilibrio riflessivo proprio di un'etica dell'argomentazione. Come possono stare insieme queste due concezioni di fondo?», G.CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Cittadella, Assisi 2007, 303. Ciò che va messo tra parentesi sono quelle che abbiamo chiamato le convinzioni *in senso forte*, mentre sono imprescindibili delle convinzioni *in senso debole*.

²⁰⁷ Ricoeur definisce felicemente il suo cristianesimo «un caso trasformato in destino attraverso una scelta continua», P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort* (Suivi de *Fragments*), cit., 99, e anche CC, 221 [206].

²⁰⁸ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 433.

²⁰⁹ *Ibidem*.

mentre è molto più critico con il cattolicesimo per la sua tendenza a ricorrere a un magistero unico e autorevole che rende più debole l'assunzione di responsabilità del singolo credente di fronte a Dio²¹⁰.

In questo orizzonte, il pensiero di Ricoeur si tiene lontano sia dalla teologia «filosofica» sia dall'onto-teo-logia: «l'analisi del discorso religioso non deve farsi in primo luogo al livello degli enunciati di forma teologica, quali: Dio esiste, Dio è immutabile, Dio è onnipotente ecc.»²¹¹.

Unica via per il discorso di fede è l'ermeneutica: non si può dire Dio a partire dal pensiero e dalle sue speculazioni; si può solo dire Dio a partire dall'accoglienza del dono della rivelazione²¹². Il soggetto umano approda alla Trascendenza e a Dio soltanto «lasciandosi includere in una *economia del dono* attorno alla quale si organizza questa ermeneutica biblica»²¹³. Ricoeur propone di svolgere un lavoro critico e interpretativo di «ermeneutica filosofica» della fede cristiana a partire dai suoi testi, lasciandosi includere in essi. In virtù di questo approccio ermeneutico, la razionalità filosofica non può avanzare da sola, ma deve uscire dalla propria autarchia e accostarsi come «filosofia seconda» al dato biblico, a ciò che si trova alle sue «frontiere» per chiarirlo e tentare di comprenderlo senza tradurlo in termini ontologici e teologici. Deve farsi «ermeneutica della rivelazione», cioè «deve rivolgersi prioritariamente alle modalità più originarie del linguaggio di una comunità di fede»²¹⁴, divenendo «discorso di secondo grado».

²¹⁰ Cfr. J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 433. In un'intervista Ricoeur stesso afferma: «credo alla destinazione originariamente pluralistica del cristianesimo – è senza dubbio per questo che non sono cattolico», CC, 251 [232]. L'accentuazione della fede come rapporto del singolo con l'Assoluto, indeducibile e non surrogabile da alcun sistema razionale unitario e da alcuna metafisica è un retaggio sicuramente protestante e in particolare kierkegaardiano. La «difesa dell'individuo solo davanti a Dio» è alla base del pluralismo che il cattolicesimo con la dottrina magisteriale tende a sminuire. Cfr. su Kierkegaard P.RICOEUR, *Kierkegaard et le mal* e *Philosopher après Kierkegaard*, articoli entrambi del 1963, poi raccolti in L2. La traduzione italiana è a cura di I.Bertoletti: P.RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995 (in particolare cfr. p.38).

²¹¹ P.RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, in AA.VV., *La Révélation*, Bruxelles 1977. Citiamo la traduzione italiana contenuta in P.RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F.Franco, Dehoniane, Roma 1997, [126].

²¹² Significative sono le parole di Ricoeur riguardo all'ontoteologia tomista, il cui «obiettivo esplicito è quello di dare al discorso teologico lo statuto di una scienza, sottraendolo, in tal modo, alle forme poetiche del discorso religioso, anche a prezzo di una rottura tra scienza di Dio e l'ermeneutica biblica» MV, 344 [359].

²¹³ P.RICOEUR, *Préface* a M.CHIODI, *Il cammino della libertà*, cit., XIX.

²¹⁴ P.RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, cit., [126]. La teologia invece si distanzia dalle forme primitive di discorso: il «lavoro propriamente teologico» è un lavoro «di sintesi e di sistemazione che suppone la neutralizzazione delle forme primitive di discorso e il trasferimento di tutti i contenuti religiosi al piano dell'enunciato, della proposizione», P.RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, cit., [127]. Invece per Ricoeur, nota Greisch, «il filosofo che cerca di comprendere la religione non ha più per interlocutore principale il teologo sistematico, ma l'esegeta biblico», J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 427.

La «filosofia senza assoluto», che si esprime in un «agnosticismo socratico», implica un intreccio vivo di critica e convinzione che non è confusione, ma riconoscimento di «due dipendenze»²¹⁵ che sfuggono sempre (la linea razionale e la linea della convinzione). Nel filosofo che è credente l'approdo alla convinzione ponderata dell'adesione di fede dà luogo ad una «ermeneutica filosofica della fede cristiana»²¹⁶. Questi passaggi, sicuramente controversi e complessi nella loro articolazione, hanno una loro coerenza poiché abbiamo visto che l'agnosticismo non è vuota astrattezza, e l'ermeneutica filosofica della fede non è il discorso ontoteologico che vuole esaurire in termini razionali la fede²¹⁷.

Negli ultimi frammenti, scritti dal 2003 fino a poche settimane prima della morte Ricoeur torna sulla questione del suo rapporto con la fede.

Il suo cristianesimo è definito «un caso trasformato in destino attraverso una scelta continua»²¹⁸, una casualità non subita, ma assunta: «è questa eredità, indefinitamente confrontata, sul piano dello *studio*, con tutte le tradizioni avverse o compatibili, che io dico trasformata in destino attraverso una scelta continua»²¹⁹. Ricoeur riprende il binomio di «convinzione» e «critica», declinandolo con i termini di «motivazione» e «argomentazione». Il risultato è l'«opinione retta», ponderata, che egli chiama qui «adesione», distinta dalla «fede» che ha una connotazione di ingenuità²²⁰. La «scelta continua» passa attraverso il vaglio razionale, la critica, il confronto con altri. Per definire questa dialettica di critica e convinzione, Ricoeur in questi ultimi scritti usa il termine «controversia» che si distingue dalla neutrale «comparazione»: «la comparazione è sguardo dal di fuori, la controversia caratterizza l'impegno del

²¹⁵ CC, 228 [211].

²¹⁶ Cfr. R.MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, cit., 353-354.

²¹⁷ In questo ci discostiamo da Maiolini che ritiene che la distinzione ricoeuriana tra discorso filosofico («regime di pensiero») e fede religiosa («regime di vita») deve portare a «dedurre che il suo discorso s'impiana ostinatamente su un'astrazione razionale, contro i principi della sua fenomenologia ermeneutica», R.MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, cit., 368. Si spiegherebbero allora i «cortocircuiti ricoeuriani» quando affronta questioni teologiche e religiose: «Da una parte [...] – a livello fenomenologico ermeneutico – Ricoeur rivendica la necessaria co-implicazione del soggetto nella verità; ma dall'altra – a livello teorico – sembra continuamente (ma irresistibilmente) pensare alla verità (l'assoluto) come *ab-soluta* dalla storia e dal soggetto» (328). A nostro avviso in realtà si è visto che anche il «regime di pensiero» della filosofia di Ricoeur non è affatto asettico e indifferente alla dimensione storica e soggettiva; semplicemente deve mantenere una *distanza critica* rispetto all'adesione esistenziale che, anche se criticamente ponderata, resta indeducibile e mantiene un residuo irriducibile di alterità rispetto alla pura razionalità.

²¹⁸ P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort (Suivi de Fragments)*, cit., 99.

²¹⁹ *Ibidem*, 100.

²²⁰ Cfr. *Ibidem*, 101.

credente fedele a una tradizione religiosa»²²¹, che approda così all'«adesione» sempre radicata nelle eredità culturali.

In un frammento interessantissimo egli precisa di non accettare la definizione di «filosofo cristiano»: «io sono [...] un filosofo *tout court*, anzi un filosofo senza assoluto», e insieme «un cristiano d'espressione filosofica, come Rembrandt è un pittore *tout court* e un cristiano d'espressione pittorica e Bach un musicista *tout court* e un cristiano d'espressione musicale»²²². Essere cristiano è un'«adesione», risultato di un'eredità che si è forgiata nella «controversia». Questa adesione non intacca affatto l'essere pienamente filosofi, e l'esercizio di una filosofia che in sé ha una sua «autonomia», «autarchia», «autosufficienza»²²³: si deve essere filosofi integrali e si deve difendere l'autonomia della filosofia, ma nel contempo si può essere cristiani per adesione convinta e critica senza confondere i piani.

In ultima analisi, Ricoeur pensa che per quanto concerne il rapporto tra fede e ragione filosofica il problema sia di giungere ad un sapere relativo alla fede che si tenga lontano da due estremi altrettanto inaccettabili: «Se la pretesa inammissibile dell'idea di rivelazione è quella di un *sacrificium intellectus* e di una eteronomia totale sotto il verdetto di un magistero di ultima istanza, la pretesa contraria della filosofia è quella di una trasparenza totale della verità e di un'autonomia totale del soggetto pensante»²²⁴. Tra questi due estremi, il fideismo che sacrifica il pensiero, e il sapere assoluto, che afferma la totale comprensibilità della fede, si muove la proposta ermeneutica ricoeuriana²²⁵.

²²¹ *Ibidem*, 105.

²²² *Ibidem*, 107.

²²³ *Ibidem*, 108.

²²⁴ P. RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, cit., [131].

²²⁵ Ci sembra che, alla luce delle considerazioni svolte, il pensiero di Ricoeur si iscriva pienamente all'interno della «filosofia della religione» (Cfr. A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, in particolare 32-47). Con il termine *filosofia della religione* si intende una disciplina filosofica che «sa che è pregiudiziale riduttivo considerare i fenomeni del culto e della fede come semplici oggetti», poiché in questo modo «va perduto lo spessore vitale di questa dimensione, ed è quindi disposta a farsi suggerire dai documenti e dalle testimonianze religiose gli spunti più adeguati per la propria interrogazione su di essi» (cfr. 40-41; in questo essa si distanzia dall'approccio proprio delle *scienze delle religioni*). Al tempo stesso la filosofia della religione avanza una «vocazione critica, assumendo un atteggiamento che consente di prendere le distanze da ogni coinvolgimento preliminare e da ogni assunzione preventivamente fissata», e quindi «non si assume il compito di giustificare una qualsivoglia opzione religiosa, evitando in tal modo di cadere in tentazioni apologetiche» (cfr. 41-42; come avviene invece in genere nell'approccio proprio della *teologia* e di una certa *filosofia religiosa* che si muove all'interno di una determinata fede) e, nello stesso tempo, «non pretende di farsi carico della questione dell'esistenza di Dio» e «non fornisce buone ragioni né per credere né per non credere» (cfr. 42-43; come invece avviene in genere nella *teologia filosofica*, o *teologia naturale* o *razionale*). La filosofia della religione «parla di Dio solo in maniera indiretta, passando cioè per il tramite di un'analisi dell'ambito religioso» e dunque «si configura come uno dei modi particolari in cui la filosofia sperimenta il proprio carattere estroflesso, la propria vocazione a essere filosofia *di altro* [...]. In quanto tale, la filosofia *della* religione si rivolge, appunto con domande e con stile tradizionalmente filosofici, alla sfera religiosa» (cfr. 43). La non assolutezza

2. Fede e laicità

Un ultimo punto sul quale vale la pena di soffermarsi, anche per la sua attualità, riguarda il rapporto tra fede religiosa e laicità. Esso è strettamente collegato al tema del rapporto ragione/fede e come in esso la parola chiave è «dialettica»: dialettica tra fede e laicità, così come tra convinzione e critica.

Fin dagli anni giovanili, Ricoeur manifesta la sua sensibilità per questo tema anche per la sua condizione di appartenente ad una minoranza religiosa in una città come Rennes, considerata una roccaforte cattolica.

Negli anni '50, come presidente dell'associazione che univa gli insegnanti protestanti di Francia, prende posizione nel dibattito scuola pubblica/scuola libera. In una conferenza tenuta a Strasburgo nel 1954 e pubblicata su «Foi Éducation» col titolo *Le protestantisme et la question scolaire*, Ricoeur avanza riflessioni attualissime sul tema della laicità²²⁶. La Francia degli anni '50 ha anticipato per certi versi di qualche anno la situazione dell'Italia secolarizzata.

Ricoeur si colloca a difesa della scuola pubblica e condanna il «cristiano integrista» che vorrebbe sottomettere all'autorità della chiesa tutta la vita del fedele. È opportuno un legittimo anticlericalismo «contro le pretese di quello che chiamerei la sintesi clericale, cioè la pretesa di ricapitolare tutta la cultura in un sistema dipendente dalla teologia e controllato autoritariamente da un corpo ecclesiastico»²²⁷. Dietro il dibattito sulla scuola si nasconde una valutazione implicita della nostra cultura ormai secolarizzata.

La scelta del cristiano di esprimersi a favore della scuola pubblica significa innanzitutto una scelta a favore di quel «tipo di presenza nel mondo profano» che accetta come un dato di fatto la laicizzazione: «non siamo più in una "cristianità di fatto", ma in una società secolarizzata; in una tale società non manteniamo a forza delle istituzioni valide per una *cristianità storica*; accettiamo lealmente la regola del gioco». La scuola è la nazione stessa che si fa docente e se la nazione è una società secolarizzata ne deriva che la scuola «non può essere che a sua immagine, una scuola secolarizzata»²²⁸.

della filosofia esprime la presa di distanza dalla *teologia filosofica*, l'agnosticismo socratico segna il limite verso ogni forma di *teologia* e di *filosofia* previamente *religiosa*; la dialettica interna alla *convincione* (tra ingenuità e ponderazione) manifesta la differenza dall'approccio oggettuale e asettico delle *scienze delle religioni*; il carattere estroflesso e critico dell'approccio della filosofia della religione rientra bene nell'ermeneutica della fede cristiana.

²²⁶ P. RICOEUR, *Le protestantisme et la question scolaire*, «Foi Éducation» 24 (1954), n°27, 48-57, poi ripreso nella stessa rivista dopo la morte di Ricoeur in un omaggio a lui dedicato nel n°131 del 2005, 4-10. Per l'indicazione delle pagine facciamo riferimento alla ripubblicazione del 2005 che è identica a quella originaria, salvo non contenere un'appendice dedicata a «le statut scolaire Alsacien-Mosellan».

²²⁷ *Ibidem*, 6.

²²⁸ *Ibidem*.

In secondo luogo, «accettare la scuola laica» è «riconoscere che il solo modo autentico di incontrare gli uomini è di incontrarli là dove sono e come sono, nella loro stessa diversità»²²⁹. Quindi per il cristiano non si tratta di «costituire un ghetto cristiano»²³⁰, cioè di «rifugiarsi nei partiti cristiani, nei sindacati cristiani, nelle scuole cristiane, ma di essere un cristiano “all’aria aperta” [de “plein-vent”], che si offre alla realtà integrale del suo tempo»²³¹. Il cristiano non deve isolarsi dal suo tempo bensì essere come «lievito nella pasta»: «accettare, promuovere la laicità è innanzitutto per il cristiano lavorare per il bene comune di tutta la nazione tale quale essa è», è, in ultima analisi, «accedere ad un cristianesimo più autentico, meno protetto, più arrischiato, più mescolato agli uomini»²³².

Ricoeur ritiene che la scuola debba essere strettamente legata alla vita culturale della nazione, esprimendone la tradizione culturale vivente: essa è «l’organo della nazione»²³³, cioè lo strumento attraverso il quale la generazione adulta insegna e educa le giovani generazioni. Spetta in particolare all’Università esprimere la «nazione insegnante» come una sorta di «quarto potere culturale»²³⁴. La proposta che ne consegue è quella di una Università gestita in modo tripartito: genitori, insegnanti, rappresentanti dello Stato. Lo Stato ha solo una parte della responsabilità scolastica, sebbene sia l’istanza sovrana: garantisce l’obbligo scolastico, retribuisce il personale, garantisce il sistema dei diplomi e la loro unità e coerenza... Ma affinché la scuola rappresenti davvero la nazione intera, allo Stato si deve unire la presenza degli insegnanti e delle famiglie, dei genitori. Solo così essa diventa un’istituzione nella quale «tutte le famiglie spirituali sono rappresentate»²³⁵. Un’istituzione meno centralizzata nelle mani dello Stato può garantire la rappresentatività effettiva delle componenti della nazione nella scuola e quindi rompere la contrapposizione tra scuola di stato e scuola clericale.

Ricoeur introduce una distinzione tra due livelli diversi di laicità che devono andare congiunti: una *laicità negativa* e una *laicità positiva*. Nel primo senso lo Stato esprime un’astensione, una sospensione del giudizio; «lo Stato è laico attraverso una dichiarazione di incompetenza, è per questo che esso è laico negativamente. Ciò è bene: poiché è così che lo Stato è uno Stato buono. Cesare non deve confessare la divinità di Cristo: Cesare deve solo essere giusto. Ma la scuola è morta se la sua unica laicità è questa astensione, questa assenza dello Stato dal grande dibattito che coinvolge e lacera la cultura occidentale»²³⁶. Dunque una scuola che vuole essere espressione della nazione nella sua globalità deve essere caratterizzata da una laicità «più ricca e più difficile», in

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*, 7.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*, 8.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*, 10.

quanto «la vita culturale di un popolo non è laica per astensione, ma per commistione di correnti culturali diverse e contrarie; non per una dichiarazione di incompetenza, ma per la ricchezza; questa laicità viva e non morta è la realtà stessa della coscienza moderna, che è un crocevia solcato di influssi e non un luogo deserto»²³⁷. Si tratta così di promuovere, nel secondo senso, una «laicità positiva di confronto», capace di mettere l'adolescente «in presenza di tutte le possibilità spirituali del suo tempo»²³⁸.

Il discorso ricoeuriano rimane sostanzialmente immutato anche successivamente.

In particolare negli anni '80 torna a toccare l'argomento un articolo dal titolo *Tolérance, intolérance, intolérable*²³⁹. Qui Ricoeur distingue ancora tra un piano istituzionale (la laicità dello Stato) e un piano culturale (la laicità della società) e arricchisce il discorso: «il termine di laicità esprime ancora oggi nel nostro vocabolario, l'indistinzione, la confusione tra il piano istituzionale, dove la tolleranza significa esattamente astensione e niente di più, e il piano culturale, dove la tolleranza esprime una relazione polemica, oscillante tra l'ostilità e il mutuo riconoscimento»²⁴⁰.

Sul piano istituzionale, dunque, la laicità è innanzitutto astensione dello Stato in nome dell'uguaglianza di tutti i cittadini e di tutte le convinzioni davanti alla legge. Questo principio di astensione, di carattere essenzialmente formale, non è tuttavia sufficiente, poiché ha bisogno di riempirsi di un contenuto e di divenire così principio di ammissione delle differenze: «la tolleranza prende allora un senso assolutamente positivo: all'astensione si aggiunge il riconoscimento del diritto all'esistenza delle differenze e del diritto alle condizioni materiali per l'esercizio della loro libera espressione»²⁴¹. L'idea-limite di ogni stato laico, lo stato «agnostico» in quanto assolutamente neutro, non può che urtare un'idea-limite, poiché lo Stato non nasce nel vuoto, ma «si ricollega a una *cultura* che esso insieme esprime e protegge»²⁴².

Sul piano culturale, col termine laicità Ricoeur indica l'ideal-tipo del *consenso conflittuale*, un concetto che intende esprimere una tolleranza che sia positivamente conflittuale: essa consiste «nel *riconoscimento* del diritto

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*. Il problema chiave è dunque, secondo Ricoeur, quello di avere insegnanti cristiani «all'aria aperta», effettivamente preparati, ben presenti al pensiero e alla sensibilità del mondo moderno, capaci dunque di essere lievito confrontandosi, senza fughe, con tutte le correnti culturali presenti. Il riferimento a Ricoeur e alla sua idea di «laicità di confronto» è ripresa, dopo le vicende che hanno visto frizioni tra cattolici e laici in Italia, da Enzo Bianchi in un recente saggio in cui riprende la distinzione ricoeuriana tra due diverse laicità («lo stato deve essere laico e deve sapere che la società civile, invece, laica non è», E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006, 29 e 13). Nel testo di Bianchi i riferimenti a Ricoeur sono alle pagine 30, 59, 113, 117.

²³⁹ P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, cit.

²⁴⁰ *Ibidem*, 438.

²⁴¹ *Ibidem*, 440.

²⁴² *Ibidem*, 442.

dell'avversario a esistere e, al limite, in una volontà espressa di convivialità culturale»²⁴³, che sappia eliminare la violenza interna a una convinzione incapace di accogliere una convinzione diversa. Questo implica un positivo riconoscimento della libertà dell'altro, in quanto il mio avversario è libero di aderire a convinzioni diverse dalle mie. È importante tuttavia che questa tolleranza non finisca per minare le convinzioni stesse, riducendole a essere «un'opinione tra le altre»²⁴⁴, così da confondere la tolleranza con l'indifferenza, che è l'«atteggiamento secondo il quale tutto si equivale e per nulla vale la pena di impegnarsi»²⁴⁵. Occorre invece costruire un *consenso* che sia *conflittuale*, cioè una «tolleranza attiva, positiva, la virtù della tolleranza»²⁴⁶.

Alla fine degli anni '90, Ricoeur ritorna sullo stesso problema. Nel confronto con il neurobiologo Jean-Pierre Changeux afferma: «vorrei che si distinguesse tra la laicità dello Stato, che è fatta solo di astensione, e quella della società civile, che è fatta di confronto e, perché no, di collaborazione»²⁴⁷. Riemergono qui i concetti di laicità negativa, intesa come astensione-da (o al più come ammissione di posizioni differenti) e una laicità positiva, quella della società e della cultura, che è caratterizzata dal confronto aperto e dalla collaborazione al fine di elaborare un «consenso conflittuale», un «equilibrio riflesso». Da un lato, lo Stato è laico perché si astiene dal prendere a priori una posizione ufficiale sulle opzioni religiose o sulle convinzioni etiche oggetto di controversie; dall'altro la società è laica quando al suo interno è possibile un dibattito aperto e vivo tra tutte le opzioni, un dibattito in cui attraverso il confronto e lo sforzo reciproco, si può pervenire anche alla collaborazione tra opzioni tra loro diverse.

7. Conclusioni

La lettura che abbiamo svolto ci ha permesso di cogliere l'elaborazione religiosa di Ricoeur come una forma molto elaborata di replica allo scandalo del male.

Vorremmo mostrare come questa analisi si inserisca all'interno dello schema che abbiamo avanzato all'inizio della nostra lettura di Ricoeur sotto la lente del male.

²⁴³ *Ibidem*, 443. Significativa (oltre che colorita) è la presa di posizione di Ricoeur a proposito della questione del velo nelle scuole pubbliche francesi: «Non posso impedirmi di pensare che ci sia qualche cosa di buffo nel fatto che una ragazza cristiana a scuola possa mostrare le sue natiche, mentre una ragazza musulmana non debba avere il diritto di nascondere la sua testa» CC, 204 [191]. L'astensione dello Stato non significa dunque negazione dei simboli religiosi e omologazione, ma impegno a favore di una convivenza tra culture diverse.

²⁴⁴ P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, cit., 444.

²⁴⁵ *Ibidem*, 444.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ NR, 331 [301].

Il decentramento del Cogito. La fede non narcisistica, inverificabile, che rinuncia alla pretesa di comprendere tutto, che dichiara la propria impotenza di fronte alla sfida di un male ingiustificabile, fa parte di quel movimento di decentramento del Cogito che caratterizza tutto il pensiero ricoeuriano. Parimenti l'affermazione di una «libertà solamente umana» e quindi di una libertà non assoluta rientra pienamente in questo quadro.

Il cogito integrale. La tensione verso il recupero di un cogito integrale affiora nel momento stesso in cui Ricoeur avverte la necessità di una ragione che si apra alla speranza e all'immaginazione. L'uomo è intenzione di totalità e questa intenzione passa attraverso l'allargamento dell'orizzonte della ragione dal mero conoscere (*Erkennen*) al pensare (*Denken*). La nozione di capacità, inoltre, rappresenta il momento qualificante di una libertà non pura, poiché segnata dalla passività, dalla fallibilità e dalla condizione di schiavitù.

Un cogito aperto e in relazione. Il cogito che è animato dalla fede è per Ricoeur un cogito strutturalmente aperto: aperto alla «nuova creazione» e all'orizzonte della speranza e della resurrezione; aperto alla sfida dell'ateismo, che va accolta e integrata perché la fede non sia ingenua, ma adulta e purificata; aperto a una laicità che nasce dal confronto reciproco; aperto, se cristiano, alle altre religioni, alla ricerca di un comune nucleo di senso, di un «fondamentale» che si manifesta in ogni credenza religiosa.

Una logica della sovrabbondanza. La logica paolina della sovrabbondanza è il tratto più forte della filosofia della religione di Ricoeur. Essa alimenta la speranza nella resurrezione, il molto di più che permette di cogliere la vita sotto le apparenze della morte, la saggezza radicata nella resurrezione, e riconosce alla religione la capacità di liberare la libertà dalla schiavitù del peccato.

Il ruolo dell'immaginazione creativa. La liberazione dal male attuata dalla religione passa attraverso un'immaginazione creativa e poetica che, lungi dall'essere una fuga dal tragico, alimenta e stimola l'impegno nella lotta contro il male e nella riscoperta delle risorse di bene.

Alla base dell'intera la dinamica della fede religiosa sta secondo Ricoeur un presupposto irrinunciabile, che è già emerso in tanti passaggi: il primato della bontà. La religione vuole in ultima analisi essere una risposta al male per liberare il «fondo di bontà», spesso nascosto e oscurato dalla malvagità e dalla sofferenza innocente. L'asimmetria tra bene e male appare anche in questo caso come il tratto caratteristico del filosofare ricoeuriano.

Politica e diritto.
Dal male politico al perdono, al riconoscimento...

Per concludere questa parte analitica del nostro lavoro, che intende rileggere il pensiero di Ricoeur a partire dalla sfida del male. Proponiamo un'ultima esplorazione che assume come centro il pensiero politico e giuridico del pensatore francese. La presentiamo alla fine di questa sezione perché è soprattutto nell'ultima fase della sua opera che Ricoeur ha concentrato le sue riflessioni sui problemi politici e giuridici, anche se, fin dagli anni '50 si è interessato al «male politico».

La nostra ricostruzione vuole mettere in luce come nella filosofia di Ricoeur, la meditazione sulla politica e sul diritto tragga la propria origine entro il solco di una ricerca che guarda alle possibili forme di risposta alla sfida del male, dando risalto all'attività propria alla lotta contro le ingiustizie e le sofferenze. Partiti con l'accentuare l'aspetto di passività della sofferenza subita, dobbiamo prestare ora attenzione alla riflessione accurata che Ricoeur dedica all'impegno etico e politico contro ogni forma di male. Su questo terreno Ricoeur è in compagnia di Lévinas che risponde al tragico della sofferenza inutile con un appello alla responsabilità-per-altri, volta ad alleviarle le sofferenze degli uomini¹.

1. La riflessione sul «paradosso politico»

Ricoeur manifesta precocemente il proprio impegno politico, partecipando attivamente insieme alla gioventù protestante ad alcune campagne internazionali a favore della pace e del rispetto dei diritti dell'uomo. Il giovane Ricoeur si mostra sensibilissimo alle ingiustizie e diviene un militante socialista e cristiano, che non esita a operare pubblicamente, concedendo meno tempo all'elaborazione teorica in ambito etico e politico: parlando di sé rileva come

¹ Cfr. E.LÉVINAS, *La sofferenza inutile*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, 123-135. Ne diamo brevemente conto a p.80 (nota 249).

negli anni sessanta, ma anche settanta i suoi interventi «sul piano morale e politico restino episodici»².

Colpito dai tragici eventi ungheresi del 1956, quando i carri armati sovietici occupano Budapest e reprimono nel sangue la rivolta di un popolo che chiedeva più libertà, Ricoeur esprime le sue riflessioni su un numero della rivista «Esprit» che esce nel 1957. Ancora una volta, un'ingiustizia, un male oggettivo dal punto di vista politico viene a mettere in moto il suo pensiero.

Il politico è per Ricoeur caratterizzato dal paradosso «di un doppio progresso, nella razionalità e nelle possibilità di perversione»³.

Innanzitutto il politico nasce dall'esigenza nobile e razionale di superare le singole volontà, per natura egoistiche e passionali, nell'intento di promuovere il bene comune e di garantire la libertà di tutti facendo coincidere volontà individuale e volontà generale. Aristotele, Rousseau e Hegel affermano tutti, in modo diverso, la stessa cosa: «attraverso il *télos* della Città e il *patto* generatore della volontà generale, si tratta di fare apparire la coincidenza di una volontà individuale e passionale con la volontà obiettiva e politica, e quindi di far passare l'umanità dell'uomo per la legalità e la costruzione civile [...]. Lo Stato appare come quel che vogliono le volontà per realizzare la loro libertà: cioè una organizzazione ragionevole, universale delle libertà»⁴.

Nonostante la genesi dell'istituzione sociale risponda alla finalità di regolamentare le passioni individuali, la possibilità della perversione resta sempre in agguato. Il «politico», in sé buono, deve tradursi in «politica», deve cioè concretarsi in strutture e organismi che siano gli effettivi strumenti del realizzarsi della razionalità universale: «Il politico è organizzazione razionale, la politica è decisione [...]. Dal politico alla politica si passa dall'avvento agli eventi, dalla sovranità al sovrano, dallo Stato al governo, dalla Ragione storica al Potere. È così che la specificità del politico si manifesta nella specificità dei suoi mezzi; lo Stato, considerato dal punto di vista della politica, è l'istanza che detiene il monopolio della costrizione fisica legittima»⁵. Il passaggio attraverso lo Stato è per Ricoeur l'inesorabile incontro con un'istanza di potere che, monopolizzando l'uso della forza attiva il «potere di alcuni su tutti», rendendo possibile una «violenza senza appello» e legittimando il «potere fisico di costringere» per conseguire il «potere morale di esigere»⁶. Questo ricorso alla violenza rappresenta il rischio maggiore del potere, tanto più che storicamente «sempre il sovrano tende ad ottenere la sovranità con la frode». In questo Ricoeur individua il «male politico essenziale»⁷, la follia della grandezza.

² RF, 54 [68].

³ PP, 722 [68]. Considerazioni analoghe anche in P.RICOEUR, *Le paradoxe de la liberté politique*, in *La liberté* (Rapport de la 6^{ème} conférence de l'Institut Canadien des Affaires Publics), Montréal 1959, 51-55.

⁴ PP, 728 [77-78].

⁵ PP, 729-730 [79].

⁶ PP, 730 [79].

⁷ PP, 733 [86].

Ne deriva dunque che «il male più grande aderisce alla razionalità più grande»⁸. Ricoeur osserva: «Esiste un problema del male politico perché esiste un problema specifico del potere. Non che il potere sia male. Ma il potere è una grandezza dell'uomo eminentemente soggetta al male; forse è nella storia la più grande occasione del male e la più grande dimostrazione del male. E ciò perché il potere è una cosa grandissima; perché il potere è lo strumento della razionalità storica dello Stato. Non si può mai lasciar cadere questo paradosso»⁹. La grandezza dello Stato consiste nella sua volontà di esprimere una razionalità suprema, di vincere le passioni private, gli interessi individuali e di classe, favorendo del bene comune; ma questa grandezza nasconde l'enorme limite che, in nome di un nobile intento, chi detiene il potere ne abusi. Si pone quindi il problema del controllo dello Stato da parte del popolo affinché il potere legittimo non degeneri in abuso di potere:

Se lo Stato è insieme più razionale dell'individuo e più passionale di esso, il grande problema della democrazia è quello del *controllo* dello Stato da parte del popolo. [...]

Questo problema del controllo dello Stato consiste in ciò: nell'inventare tecniche istituzionali specialmente destinate a rendere possibile l'esercizio del potere e impossibile l'abuso di potere. La nozione di "controllo" parte direttamente dal paradosso centrale dell'esistenza politica dell'uomo; essa è la risoluzione *pratica* di questo paradosso; in effetti si tratta del fatto che lo Stato sia e che non sia troppo; si tratta del fatto che esso diriga, organizzi e decida, affinché lo stesso animale politico sussista; ma si tratta anche del fatto che il tiranno divenga improbabile¹⁰.

La soluzione del paradosso politico è demandata a una risposta creativa, poiché bisogna inventare delle tecniche che siano in grado di limitare il potere: lo Stato è sì necessario, ma non deve farsi eccessivo; deve sì decidere e dirigere, per razionalizzare e dominare le volontà individuali, ma non deve diventare uno Stato-tiranno. Anche in tal caso, soltanto la creatività politica e giuridica può rispondere alla sfida permanente del male politico.

Come si vede, Ricoeur non condivide l'idea tipicamente marxiana della estinzione dello Stato, lo Stato non può essere smantellato, non è uno strumento provvisorio destinato a scomparire, ma rimane uno strumento necessario a garantire una qualche forma di razionalità al corso storico e come tale può essere solo controllato perché non degeneri: «Il problema politico pratico reale è quello della limitazione di questo male nel presente», concependo un'«etica della violenza limitata»¹¹. Contrariamente a quanto sostiene la dottrina marxiana la storia del socialismo reale e i tragici eventi di Budapest hanno mostrato che «la tesi del carattere provvisorio dello Stato diventa la giustificazione migliore per il prolungamento senza fine della dittatura del proletariato e prepara la strada al totalitarismo»¹². Anziché parlare di estinzione

⁸ PP, 723 [70].

⁹ PP, 730 [81].

¹⁰ PP, 736 [90]. La traduzione italiana è modificata.

¹¹ PP, 736 [91].

¹² PP, 737 [91].

e deperimento dello Stato, si deve parlare del problema del suo controllo democratico: «in breve, la mia ipotesi di lavoro è che lo Stato non può deperire e che, non potendo farlo, deve essere controllato da una tecnica istituzionale speciale»¹³. Centrale in questo quadro è il ruolo della discussione pubblica e del confronto: «Il problema chiave è quello del controllo dello Stato da parte del popolo, della base democratica organizzata. [...] La *discussione* è una necessità vitale per lo Stato; è la discussione che gli dà orientamento e impulso; è la discussione che può imbrigliare i suoi abusi. La democrazia è la discussione»¹⁴.

La riflessione di Ricoeur si conclude affermando che il cuore del problema politico è la libertà: «il problema centrale della politica è la libertà; sia che lo Stato *fondi* la libertà attraverso la sua razionalità, sia che la libertà *limiti* le passioni del potere con la sua resistenza»¹⁵. Da un lato, lo Stato nasce dall'esigenza razionale di garantire a tutti la massima libertà, dall'altro la libertà, esercitandosi attraverso una discussione critica svolge la funzione di limitare e controllare il potere per evitarne gli abusi e le degenerazioni.

Vogliamo notare che, ancora una volta, la messa in moto della riflessione politica ricoeuriana trova la sua spinta in un evento negativo e si qualifica come una risposta al «male politico». In questo contesto egli indica il nucleo del problema in una difficile dialettica tra *l'autorità* (la verticalità del potere dello Stato sugli individui) e la *convivialità* (l'orizzontalità espressa dall'esigenza di garantire, attraverso strumenti istituzionali, la libertà di tutti). Questa dialettica resta il cuore di tutta la successiva riflessione di Ricoeur sul politico.

2. Il «male del male»: i totalitarismi

Negli anni '60 la riflessione politica di Ricoeur prosegue non pienamente tematizzata in alcuni scritti raccolti in *Le conflit des interprétations* (1969).

In quanto sforzo e desiderio, l'uomo è caratterizzato da una imprescindibile «intenzione di totalità» che da un lato guarda alla speranza e, dall'altro, è costantemente tentata di darle un compimento immediato e una effettiva realizzazione definitiva. Ma questa prospettiva di totalizzazione deve rimanere nella dimensione dell'attesa e non pretendere di fissarsi in «sintesi perverse»¹⁶.

Si tratta di attivare quella che Ricoeur chiama la «libertà secondo la speranza» che ha l'essenziale risvolto politico e istituzionale di combattere la tentazione di sintesi violenta, che imporrebbero una chiusura e un compimento definitivo alla prospettiva di totalizzazione, trasformandola nei totalitarismi che sono le «patologie della speranza»¹⁷: «L'autentico male, il male del male si

¹³ PP, 738 [93-94].

¹⁴ PP, 744 [103].

¹⁵ PP, 745 [104].

¹⁶ CI, 340 [359].

¹⁷ CI, 429 [453].

manifesta con le false sintesi, cioè con le falsificazioni contemporanee delle grandi imprese di totalizzazione dell'esperienza culturale, nelle istituzioni politiche ed ecclesiastiche. Qui il male mostra il suo vero volto di menzogna delle sintesi premature, delle totalizzazioni violente»¹⁸, «il male del male nasce sulla via della totalizzazione [...] la vera malizia dell'uomo non appare che nello Stato e nella Chiesa, in quanto istituzioni del raggruppamento, della ricapitolazione, della totalizzazione»¹⁹.

Anche nell'ambito politico assume un ruolo decisivo la «creazione immaginatrice», che svolge il *ruolo critico* di mettere in discussione le totalizzazioni e le assolutizzazioni politiche delle quali occorre invece tenere sempre presente il limite.

La dialettica del paradosso politico si riformula in termini nuovi: da una parte vi è la tensione tutta politica di superare la volontà e le passioni individuali facendole convergere in una volontà generale e in un bene «sommo» comune; dall'altro vi è il rischio permanente che questa tensione verso la totalità ricada in indebite e perverse assolutizzazioni totalitarie e totalizzanti, espressione dell'abuso di potere dei pochi su molti. In questi scritti degli anni '60 a bilanciare e a mantenere viva questa dialettica interviene l'elemento chiave della creatività, dell'immaginazione che mantiene aperta la speranza e rompe le sintesi perverse.

Alla fine degli anni '60 la riflessione di Ricoeur sul politico passa attraverso lo scacco di Nanterre, cioè il fallimento del suo tentativo di mediare, in qualità di decano, tra l'istituzione universitaria e gli studenti in protesta. Alla luce delle categorie avanzate da Hannah Arendt, Ricoeur elabora l'idea che la politica consiste nel mantenere un equilibrio tra il piano «gerarchico» dell'autorità (la distinzione verticale tra governanti e governati) e quello «orizzontale» della convivenza, del consenso e della libera autogestione:

Direi che il mio scacco a Nanterre è stato lo scacco del progetto impossibile di conciliare l'autogestione e la struttura gerarchica inerenti a qualsiasi istituzione o, in ogni caso, la distribuzione asimmetrica dei ruoli distinti che essa implica. Ma, forse questo è ciò che sta al fondo della questione democratica: arrivare a comporre la relazione verticale di dominio (per utilizzare il vocabolario di Max Weber) con la relazione orizzontale del vissuto condiviso - riconciliare Max Weber con Hannah Arendt. [...] Sono sempre stato preso fra l'utopia non violenta e il sentimento che qualche cosa di irriducibile sussiste nella relazione di comando, di governo. È questo che ora razionalizzo come la difficoltà di articolare una relazione asimmetrica con una relazione di reciprocità. [...] Questa relazione non può scomparire del tutto poiché essa è irriducibile. [...] È stato tuttavia, un grande apprendistato quello di aver tentato una strada siffatta e di aver fallito. Cercando di comprendere le ragioni del mio scacco, precisando l'anatomia dell'istituzione, ho preso, in modo migliore, coscienza della quadratura del cerchio propria del politico: il sogno impossibile di combinare il gerarchico con il conviviale; è questo, per me, il labirinto del politico»²⁰.

¹⁸ CI, 429 [453].

¹⁹ CI, 414 [436].

²⁰ CC, 64-65 [69-70].

Nella metafora dei due piani ortogonali Ricoeur esprime interamente il paradosso politico, tenendo insieme la necessità dello Stato e l'esigenza che questo non schiacci le libertà dei cittadini. Ricoeur sembra affermare che la conciliazione dei due piani ortogonali è un «sogno impossibile», ma non rinuncia mai all'idea che occorra provare a realizzarla, in nome di una fiducia quasi cieca, sicuramente aprioristica, in quello che già abbiamo visto essere un fondo di bontà originario più forte di ogni male.

3. L'ideologia e l'utopia

Tra gli anni '70 e '80, il pensiero politico ricoeuriano si arricchisce di due categorie che ne completano l'impostazione di fondo. Si tratta delle categorie di «ideologia» e «utopia».

Queste due categorie sono «pratiche immaginative»²¹ che rientrano nell'ambito del ricorso all'immaginazione e alla creatività che Ricoeur comincia a praticare negli anni '60: l'uomo, «intenzione di totalità», che nel suo sforzo e desiderio di essere mira a dare compimento alla sua volontà, si esprime attraverso un'attività creativa e immaginifica. Questa attività ha risvolti positivi e negativi: può svolgere un ruolo costruttivo e costitutivo dell'identità (ideologia, in senso positivo) oppure svolgere un ruolo critico e demistificatore dell'autorità che pretende di assolutizzarsi (utopia in senso positivo); ovvero può mascherare gli interessi di una classe dominante costituendo un'identità funzionale all'interesse di pochi (ideologia in senso negativo) oppure svolgere una funzione evasiva alimentando la fuga dalla realtà (utopia in senso negativo).

Ideologia e utopia si rivelano due categorie del politico che si prestano a originare il male politico (oppressione o evasione) ma insieme anche ad essere strumenti positivi di liberazione e promozione politica (costruzione identitaria o ruolo critico).

Ricoeur cerca in primo luogo di definire le due categorie.

1. L'ideologia

All'ideologia Ricoeur attribuisce tre significati procedendo dal più superficiale al più originario.

Il primo significato proveniente dalla tradizione marxista, la qualifica negativamente come «distorsione-dissimulazione»²² della vita reale degli uomini in un riflesso dovuto alla loro immaginazione: «L'ideologia diventa così la procedura generale per la quale il processo della vita reale, la *praxis*, è

²¹ TA, 254 [220].

²² TA, 419 [366].

falsificato dalla rappresentazione immaginaria che gli uomini se ne fanno»²³. Quindi «se l'ideologia è un'immagine deformata, un capovolgimento, un mascheramento della vita reale, si tratta di rimettere sui suoi piedi l'uomo che cammina sulla testa»²⁴. Questa prima definizione negativa, pur dotata di un suo valore, per Ricoeur non è originaria, poiché «non si vede come una falsa immagine possa nascere dalla realtà»²⁵.

Scendendo più in profondità, l'ideologia ha il senso di un'istanza che non tanto falsifica quanto semplicemente giustifica: «Ogni dominazione vuole giustificarsi e lo fa ricorrendo a delle nozioni capaci di passare per idee universali, cioè valide per noi tutti. Ora, esiste una funzione del linguaggio che risponde a quest'esigenza: è la retorica [...]. La forza bruta non riesce senza un esercizio di persuasione»²⁶. In tal caso l'ideologia esercitandosi nella persuasione, tende a costituire un apparato di idee universali, di valori condivisi per legittimare un'autorità costituita. In questa seconda accezione l'ideologia ha un significato meno negativo, anche se rimane un'espressione necessaria a un qualunque esercizio di potere; Ricoeur a questo proposito fa una precisazione: «Bisogna vedere se non vi sia qui, prima di ogni astuzia e di ogni dissimulazione, un funzionamento, certo pieno di insidie, ma ineluttabile e indispensabile»²⁷, poiché «là dove esiste potere, c'è una rivendicazione di legittimità»²⁸.

Il più profondo e originario significato dell'ideologia è quello che vede in essa una sorta di rappresentanza: «essa è sempre legata alla necessità per un qualsiasi gruppo di darsi un'immagine di sé, di "rappresentarsi"»²⁹. L'ideologia assolve, infatti, a una funzione essenziale a ogni comunità organizzata, «una funzione d'integrazione, ancor più fondamentale di quella precedente di legittimazione, e a maggior ragione di quella di dissimulazione»³⁰. L'ideologia si esprime nelle «cerimonie commemorative grazie alle quali una qualunque comunità riattualizza in qualche modo gli avvenimenti che essa considera come fondatori della propria identità. Si tratta dunque di una struttura simbolica della memoria sociale»³¹. L'ideologia risponde ad un'esigenza indispensabile di ogni gruppo sociale: «Ogni gruppo tiene, voglio dire sta in piedi, acquisisce consistenza e permanenza, grazie all'immagine stabile e duratura che esso si dà di se stesso. Quest'immagine stabile e duratura esprime il livello più profondo del fenomeno ideologico»³². Ricoeur, che perviene a questo «livello base» attraverso un «metodo regressivo», precisa che esso «si perpetua solo attraverso

²³ TA, 420 [367].

²⁴ TA, 420 [367].

²⁵ TA, 421 [368].

²⁶ TA, 421-422 [369].

²⁷ TA, 422 [369].

²⁸ TA, 423 [370].

²⁹ TA, 255 [221].

³⁰ TA, 423 [370-371].

³¹ TA, 424 [371].

³² TA, 424-425 [371].

gli altri due», in quanto «la funzione di integrazione si prolunga nella funzione di legittimazione, e quest'ultima nella funzione di dissimulazione»³³.

2. L'utopia

La seconda pratica immaginativa, complementare all'ideologia, è l'utopia; mentre la prima consente a un gruppo di credere alla propria identità e di conservarsi inalterato nel tempo, l'utopia ha «la funzione [...] di proiettare l'immaginazione fuori dal reale in un altrove che è anche un nessun-luogo»³⁴. In quanto tale, l'utopia «costituisce una minaccia per la stabilità e la permanenza di questo reale»³⁵. Sebbene nella sua proiezione verso un altrove essa manifesti anche un ruolo positivo.

Le utopie, secondo Ricoeur: «smascherano la pretesa propria di tutti i sistemi di legittimità»³⁶, esse svolgono un ruolo critico nei confronti delle ideologie che diventano sistemi chiusi e strumenti di oppressione, «se l'ideologia preserva e conserva la realtà, l'utopia la mette essenzialmente in questione. [...] L'utopia è un esercizio dell'immaginazione per pensare un "altrimenti essere" rispetto al sociale»³⁷. Per questo suo carattere «critico» l'utopia si definisce soltanto nella funzione di proporre un'alternativa alla società esistente, costituendo in tal modo la replica più radicale alla funzione d'integrazione dell'ideologia: «L' "altrove", l' "altrimenti essere" dell'utopia risponde rigorosamente all' "essere così e non altrimenti" pronunciato dall'ideologia, presa alla sua radice»³⁸. In questa funzione l'utopia assume il ruolo essenzialmente positivo di smascherare le falsificazioni, le sintesi perverse, le tentazioni totalitarie e di resistere al «male del male». «Vorrei ritrovare – scrive Ricoeur – la funzione liberatrice dell'utopia, nascosta sotto le sue caricature. Immaginare il non-luogo è mantenere aperto il campo del possibile. [...] L'utopia è ciò che impedisce all'orizzonte d'attesa di fondersi con il campo dell'esperienza. È ciò che mantiene lo scarto tra speranza e tradizione»³⁹.

Ma l'utopia presenta anche un risvolto negativo che non si può trascurare: «nel momento stesso in cui l'utopia genera dei poteri, essa annuncia delle future tirannie, che rischiano di essere peggiori di quelle che essa vuole abbattere»⁴⁰. L'altrove che l'utopia promette non sempre è migliore dello *status quo*: «l'utopia ci fa fare un salto nell'altrove, con tutti i rischi di un discorso folle ed

³³ TA, 425 [372].

³⁴ TA, 427 [373].

³⁵ TA, 428 [375].

³⁶ TA, 258-259 [224].

³⁷ TA, 427 [374].

³⁸ TA, 428 [374].

³⁹ TA, 430 [376].

⁴⁰ TA, 429 [375].

eventualmente sanguinario»⁴¹. L'aspirazione a un mondo perfetto rischia di tradursi in una fuga dal reale in nome di ideali irrealizzabili o realizzabili a prezzo della follia: «Mentre la patologia dell'ideologia consisteva in una sua affinità con l'illusione, la dissimulazione e la menzogna, la patologia dell'utopia consiste in una follia inversa. Là dove l'ideologia rafforza ciò che il giovane Marx chiamava la vita reale, la *praxis*, l'utopia fa svanire il reale stesso a vantaggio di schemi perfezionistici, al limite irrealizzabili. Una sorta di logica folle del tutto o niente sostituisce la logica dell'azione. La logica dell'utopia diventa allora una logica del tutto o niente che conduce alcuni a fuggire nella scrittura, altri a immobilizzarsi nella nostalgia di un paradiso perduto, altri ancora a uccidere senza discriminazione»⁴².

Ideologia e utopia sono figure rispettivamente «dell'immaginazione riproduttrice e dell'immaginazione produttrice»⁴³. L'ideologia si connette all'immaginazione riproduttrice, perché riproduce i rapporti della prassi e della vita reale su un piano ideale. L'utopia si collega invece all'immaginazione creatrice perché immagina un non-luogo in contrasto con la situazione reale.

Ricoeur sottolinea l'importanza di entrambe le figure nella loro dialetticità e complementarità:

Sembra che noi abbiamo continuamente bisogno dell'utopia, nella sua fondamentale funzione di contestazione e di proiezione in un altrove radicale, per portare a buon fine una critica egualmente radicale delle ideologie. Ma è vera anche la reciproca. È come se, per guarire dalla follia in cui l'utopia rischia continuamente di cadere, occorresse richiamarsi alla funzione sana dell'ideologia, alla sua capacità di dare a una comunità storica l'equivalente di ciò che potremmo chiamare un'identità narrativa⁴⁴.

L'ideologia costruisce un'identità (narrativa), l'utopia le impedisce di degenerare. Attraverso questi due termini Ricoeur propone una riscrittura del paradosso politico: l'ideologia costituisce il momento verticale dell'autorità che si legittima in un'identità collettiva riconosciuta, l'utopia difende le istanze del piano «orizzontale», il momento critico che impedisce al potere di diventare «abuso di potere». Anche alla luce dell'esperienza di Nanterre, Ricoeur è portato a sottolineare, oltre al rischio dell'ideologia, i rischi dell'utopia, dal momento che la critica e la contestazione del potere possono sempre degenerare in follia.

⁴¹ TA, 429 [375].

⁴² TA, 430 [376].

⁴³ TA, 430 [376].

⁴⁴ TA, 431 [377].

4. Le «istituzioni giuste»

Nel corso degli anni '90 la riflessione politica e giuridica di Ricoeur si concentra sul tema della giustizia. Il male rimane al centro della sua riflessione politica, senza che muti la sua convinzione che se il male, in questo caso l'ingiustizia, è radicale, il bene è più originario. Si tratta quindi di riscoprire la giustizia e il bene dietro le ingiustizie e il male.

1. Il «giusto» e la «saggezza pratica»

Il sentimento d'indignazione. Il punto di partenza della riflessione ricoeuriana è sempre il dato di fatto del male, politico e giuridico; è il sentimento di «indignazione» che fa scaturire la riflessione sulle istituzioni giuste: «È innanzitutto all'ingiustizia che noi siamo sensibili [...]. È proprio nel modo del lamento che noi penetriamo nel campo dell'ingiusto e del giusto. [...] La giustizia è più spesso ciò che manca e l'ingiustizia ciò che regna»⁴⁵. Ricoeur ricordando i suoi primi incontri con la questione del giusto e dell'ingiusto (il pacifismo, la vicenda di Sacco e Vanzetti, *l'affaire Seznec...*) la ricollega ad una sua reazione all'ingiustizia:

Richiamando i ricordi d'infanzia, intenzionalmente nomino l'ingiusto prima del giusto [...]. Il nostro primo ingresso nella regione del diritto non è stato forse segnato dal grido: "È ingiusto!"? È il grido della *indignazione*. [...] ora, rammentiamo bene quali furono le situazioni tipiche in cui si infiammò la nostra indignazione. Furono, da una parte, divisioni ineguali che ritenemmo inaccettabili [...]. Furono, d'altra parte, promesse non mantenute, che per la prima volta fecero vacillare la confidenza innocente che nutrivamo nella parola sulla quale [...] riposano tutti gli scambi, tutti i contratti, tutti i patti. Furono ancora punizioni che ci sembravano sproporzionate con i nostri presunti furterelli, o encomi che arbitrariamente vedevamo toccare ad altri e non a noi, in breve retribuzioni non meritate⁴⁶.

Instaurare una «giusta distanza». Da questo senso di indignazione di fronte all'ingiustizia emerge l'aspettativa positiva «di una parola capace di instaurare fra gli antagonisti una *giusta distanza*, in grado di metter fine al loro corpo a corpo», una «confusa aspettativa di una vittoria della parola sulla violenza»⁴⁷. Dunque dietro l'indignazione si nasconde un positivo «senso di giustizia» che per affermarsi ha però bisogno di rimuovere un ostacolo che impedisce la conquista della *giusta distanza* fra gli antagonisti delle divisioni, degli scambi e delle retribuzioni: «Questo ostacolo è il desiderio di vendetta, vale a dire la pretesa di farsi giustizia da soli. [...] La grande conquista, a questo proposito, consiste nella separazione della vendetta dalla giustizia. Al cortocircuito della vendetta, la giustizia sostituisce la messa a distanza dei protagonisti»⁴⁸.

⁴⁵ L1, 177.

⁴⁶ J1, 11-12 [24].

⁴⁷ J1, 12 [24-25].

⁴⁸ J1, 12 [25].

Al male politico dell'ingiustizia non si può rispondere con la vendetta, un altro male che provocherebbe una sofferenza ulteriore, ma occorre creare le condizioni di un giusto distacco: «Mentre la vendetta opera un cortocircuito fra due sofferenze, quella subita dalla vittima e quella inflitta dal vendicatore, il processo si interpone fra i due, istituendo quella giusta distanza»⁴⁹; la «giusta distanza», la «mediazione di un terzo», l'«imparzialità» sono per Ricoeur i grandi sinonimi del senso della giustizia, che egli ha nutrito dalla sua tenera età, scoprendolo attraverso la sua giovanile indignazione⁵⁰.

Dalla riflessione sul sé al giusto come «equo». I lineamenti di un pensiero politico si avvertono anche in *Soi-même comme un autre* (1990), un'opera in cui l'auspicio di viver bene con e per gli altri si completa con l'espressione «all'interno di istituzioni giuste», le sole a garantire la relazione con il terzo, il ciascuno, che non è raggiungibile in una relazione interpersonale diretta. Nella piccola etica Ricoeur riconduce il momento teleologico a un originario «senso di giustizia» che egli accosta all'esigenza di uguaglianza che Rawls realizza nei suoi «principi di giustizia», e che Ricoeur vede compiersi nel ricorso alla «saggezza pratica»⁵¹. In *Soi-même comme un autre*, tuttavia, il momento della saggezza pratica rimane il più indeterminato; politicamente e giuridicamente cosa significa, infatti, ricorrere a una «saggezza pratica in situazione»? L'autore si limita a qualche indicazione che si colloca su un piano etico generale, ma non la traduce nella specificità di un'analisi di carattere politico e giuridico.

Negli anni successivi Ricoeur si concentra proprio sul problema centrale di coniugare l'istanza del «giusto» con quella prudenziale della saggezza pratica. Al tema dedica due raccolte di saggi *Le Juste 1* (1995) e *Le Juste 2* (2001), oltre una raccolta di carattere politico *Lectures 1. Autour du politique* (1991) e altri scritti minori sulla dialettica di «amore e giustizia», sulla traduzione, sul «compromesso».

Di *Soi-même comme un autre* Ricoeur conserva la distinzione etica dei tre piani, il teleologico, il deontologico, il prudenziale, ma poiché mette a tema la questione del «giusto» si sofferma sul terzo momento per vederne i rapporti con la giustizia. Ricoeur sintetizza così i termini della questione:

Sul piano teleologico dell'auspicio a viver bene, il giusto è quell'aspetto del *buono* relativo all'altro. Sul piano deontologico dell'obbligazione, il giusto si identifica con il *legale*. Resta da dare un nome al giusto sul piano della saggezza pratica, quello in cui si esercita il giudizio in situazione. Propongo la risposta: il giusto non è più allora né il buono, né il legale, ma è *l'equo*. L'equo è la figura che l'idea del giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*⁵².

⁴⁹ J1, 195 [197].

⁵⁰ Cfr. J1, 13 [25].

⁵¹ Per l'analisi più accurata delle parti di SA dedicate alla politica rinviamo al capitolo dedicato all'etica.

⁵² J1, 27 [39].

Sul piano prudenziale, la declinazione del giusto è *l'equo* e l'equità non è mai raggiunta una volta per tutte, ma è il frutto di una comune ricerca che nasce dall'urgenza di dare risposta a situazioni conflittuali. Sul piano teleologico, il giusto è sempre subordinato al *buono*, che è già presupposto e non può essere costruito, ma solo «scoperto»⁵³. Sul piano deontologico, il giusto è il *legale*, il livello della norma, del dovere, del divieto. Resta però da capire in cosa consiste l'equo sul piano della saggezza pratica.

Come definire l'«equo»? Nelle situazioni conflittuali e di grave incertezza, la dove si tratta di prendere una «decisione singola», può agire soltanto un'«intima convinzione», che viene a compiere «il percorso della ricerca di giustizia, messa in moto dall'auspicio di vivere all'interno di istituzioni giuste e ratificata dalla regola di giustizia, della quale il formalismo procedurale viene a garantire l'imparzialità»⁵⁴. Solo la convinzione, infatti, e non l'oggettività della scienza né l'astratta forma della legge morale, può trovare da ultimo ciò che è giusto fare in circostanze complicate e difficili. Le pagine ricoeuriane indicano tre punti fermi che aiutano a precisare il significato del giusto come *equo*.

- *La zona mediana del probabile*. Definire l'equo è compito della saggezza pratica, della *phronetica*, che opera non in virtù di prove inconfutabili, ma in virtù di convinzioni maturate criticamente entro un fattivo dibattito e un aperto confronto: «Tutta la problematica, che mi arrischio a qualificare con l'aggettivo di *phronetica*, consiste nell'esplorare la zona *mediana* nella quale si forma il giudizio, a mezza strada dalla prova, sottoposta al vincolo logico, e dal sofisma, motivato dal gusto di sedurre o dalla tentazione di intimidire»⁵⁵. La giustizia in ultima analisi rientra nell'ambito di quella che può essere chiamata «retorica», «ermeneutica», «poetica», poiché la giusta soluzione non è mai trovata da un mero calcolo o da una dimostrazione logica, ma da un lavoro retorico, interpretativo o creativo. Ricoeur afferma che «l'invenzione della soluzione appropriata alla situazione singola dipende da quella che, dopo Kant, chiamiamo immaginazione produttiva, per distinguerla

⁵³ Cfr. J1, 20 [32]: «Lungi dal fatto che l'idea del giusto trovi, a livello deontologico, una consistenza tale da potersi affrancare da qualsiasi riferimento al buono»; J1, 73 [82]: «Un senso morale della giustizia fondato sulla Regola d'oro [...] è sempre già presupposto dalla giustificazione semplicemente procedurale del principio di giustizia»; J1, 76 [84]: «Quando è subordinato al bene, il giusto deve essere scoperto; quando è generato da mezzi semplicemente procedurali, il giusto deve essere costruito». Si veda quanto detto in precedenza sulla critica al proceduralismo di Rawls, che è presente anche in J1, 91-92 [100-101]: «Se si guarda un po' più da presso l'argomento decisivo contro l'utilitarismo, e cioè che bisogna essere pronti a sacrificare alcuni individui o gruppi svantaggiati se questo è necessario per il bene del maggior numero, non possiamo impedirci di pensare che ci troviamo in presenza di un argomento etico travestito da argomento tecnico. [...] Nel principio sacrificale, alcuni individui sono trattati come mezzi e non come fini in sé».

⁵⁴ J1, 24 [36].

⁵⁵ J1, 25 [37].

dall'immaginazione semplicemente riproduttiva»⁵⁶. Ci troviamo dunque a fare i conti con la «fragilità di un discorso che, incapace di dimostrare, mira nondimeno a convincere» secondo una «logica del probabile»⁵⁷.

- *Giudizio estetico e giudizio politico*. Il ruolo centrale che Ricoeur riconosce all'invenzione e all'immaginazione produttiva nel formulare il giudizio politico, lo aiuta a avvicinare quest'ultimo a quello che Kant chiama «giudizio estetico»: «La grande novità della terza *Critica* rispetto alla prima – scrive Ricoeur – consiste nel fatto che essa ammette uno sdoppiamento dell'idea di sussunzione: nella prima *Critica*, quella procede in qualche maniera dall'alto in basso, dalla regola verso il fatto di esperienza; è il giudizio determinante. [...] La *Critica del giudizio* si colloca lungo la linea dell'ipotesi di un funzionamento inverso rispetto alla sussunzione: per un caso dato si “deve cercare” la regola appropriata, al di sotto della quale mettere l'esperienza singola; il giudizio è “semplicemente” riflettente [...] procede dal basso verso l'alto»⁵⁸. In Ricoeur il giudizio politico, come in Kant quello estetico, richiede di cercare una regola che, non essendo a priori, esige essenzialmente un lavoro creativo che coincide con un lavoro ermeneutico: «l'interpretazione diventa il cammino che l'immaginazione produttrice segue quando il problema non è più quello di applicare una regola nota a un caso che si suppone correttamente descritto, come nel giudizio determinante, ma di “cercare” la regola sotto di cui è appropriato collocare un fatto che chiede, esso stesso, di essere interpretato»⁵⁹. Definire l'equo è in sostanza «cercare una regola per un caso nuovo»⁶⁰.
- *Il ruolo del dibattito*. Per formulare valutazioni ponderate e motivate sull'equità, la creatività del giudizio politico non può fare a meno di misurarsi con criteri che si definiscono attraverso il confronto e il dibattito pubblico, operando entro l'ambito della società civile che costituisce uno «spazio pubblico più vasto»⁶¹ rispetto allo Stato. Per Ricoeur la giustizia è una «pratica sociale»⁶², che si fonda sulla «discussione pubblica»⁶³.

Sebbene le precisazioni di Ricoeur sul tema della giustizia conservino per forza di cose una qualche genericità, essendo il politico l'ambito in cui non si dà scienza del necessario, ma solo del probabile, alcuni suoi scritti offrono

⁵⁶ J1, 25 [37].

⁵⁷ L1, 194.

⁵⁸ J1, 144-145 [150].

⁵⁹ J1, 184 [188].

⁶⁰ J1, 188 [191].

⁶¹ L1, 192.

⁶² L1, 193.

⁶³ L1, 192.

indicazioni importanti sul ruolo delle delle pratiche prudenziali che sono proprie della saggezza pratica.

2. Alla ricerca dell'«equità»: amore e giustizia, compromesso, traduzione...

Approfondendo la ricerca dell'«equo» nell'ambito della saggezza pratica, Ricoeur sviluppa alcune interessanti riflessioni su come sia possibile pervenire all'istanza dell'equità in politica e nel settore giuridico. Esse vertono sul momento prudenziale e *phronetico* della ragione, che egli considera come fondamentale e essenziale quando si affrontano questioni etiche. Il primo di tali approfondimenti riguarda la dialettica tra giustizia e amore, il secondo la categoria del «compromesso», il terzo lo vede alle prese con la sfida della traduzione.

a. La dialettica tra giustizia e amore

All'inizio degli anni '90 Ricoeur si misura col tema etico-politico-giuridico esplorando la via di una dialettica tra giustizia e amore⁶⁴. Il luogo di questa dialettica è sempre l'ambito della saggezza pratica, entro il quale egli mette a fuoco il ruolo dell'amore nel superare la morale delle regole (la giustizia) per attribuirle una più compiuta dimensione poetica.

La poesia dell'amore (momento etico). Per analizzare le caratteristiche dell'amore, Ricoeur ne prende in esame le modalità di espressione: l'inno di lode, l'uso poetico della forma imperativa («Amami!»), la potenza di metaforizzazione. Queste diverse forme poetiche dell'amore mostrano che esso non può essere detto da un linguaggio analitico, oggettuale, razionale. Ci pare che la poesia dell'amore di cui Ricoeur tratta in questi testi corrisponda al momento che in *Soi-même comme un autre* era stato definito «etico», ma ne articola con variazioni sul tema gli aspetti diversi: l'amore si inserisce nell'originaria tensione al bene, nella spontaneità benevola, nel fondo etico originario, nella lode e nello stupore di fronte alla creazione, è «donazione originaria dell'esistenza»⁶⁵, esprime la «dipendenza radicale» dell'uomo situato «nel mezzo di una natura considerata non come una miniera da sfruttare, ma

⁶⁴ I testi a cui facciamo riferimento sono principalmente due: il testo *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990 [P.RICOEUR, *Amore e giustizia*, tr.it. di I.Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2000] e P.RICOEUR, *Giustizia e amore*, una conferenza tenuta alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma il 21 aprile 1993 e pubblicata in traduzione italiana (a cura di S.Rostagno) in «Protestantesimo» 49 (1994), n.1, 13-24 ripreso in D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 135-153. Il primo testo d'ora in avanti sarà citato con la sigla AJ, seguendo le pagine della sola traduzione italiana che porremo tra parentesi quadre. Il secondo testo sarà indicato con la numerazione delle pagine del testo di Jervolino.

⁶⁵ AJ, [33].

oggetto di sollecitudine rispetto e ammirazione»⁶⁶. L'amore appartiene a una «economia del dono» a cui è adeguata una «logica della sovrabbondanza».

La prosa della giustizia (momento morale). Alla poesia dell'amore si contrappone la prosa della giustizia, che esprime il polo della morale dell'obbligazione, della morale prescrittiva. La logica dell'equivalenza, che la caratterizza, adotta la «prosa» della razionalità e della bilancia, della regola d'oro e dei «principi di giustizia» rawlsiani. Essa si esprime in «leggi scritte, tribunali o corti»⁶⁷ e «argomenta» attraverso l'«impiego dialogico del linguaggio»⁶⁸. Caratteristico del suo linguaggio è il «formalismo»⁶⁹ della giustizia che dice di «dare a ciascuno ciò che gli spetta»⁷⁰ e che persegue una «uguaglianza proporzionale» e non aritmetica. La giustizia si colloca allora all'interno di una economia della reciprocità che segue una «logica dell'equivalenza».

La dialettica di amore e giustizia (momento prudenziale). Tra i due termini Ricoeur inserisce la mediazione in cui diviene possibile superare la giustapposizione tra il comandamento nuovo («amare i nemici») e la Regola d'oro. Si tratta di non cancellare la «sproporzione iniziale tra i due termini», senza tuttavia rinunciare alla «ricerca di mediazioni pratiche tra i due estremi», sempre «fragili e provvisorie»⁷¹. Ricoeur riconosce che «senza il correttivo del comandamento dell'amore, la Regola d'oro sarebbe continuamente forzata nel senso di una massima utilitaristica, la cui formula sarebbe *do ut des*»⁷²; ma alla luce del comandamento dell'amore la formula «dona affinché ti sia donato» può essere corretta in «dona *poiché* ti è stato donato»⁷³. Parimenti ammette che nessuna «distribuzione di compiti, ruoli, vantaggi e impegni, potrebbe essere istituita, nello spirito della giustizia distributiva» se divenisse una regola universale «la massima di offrire senza nulla attendere in cambio»⁷⁴. Se si vuole evitare che il «sovra-morale»⁷⁵ dell'amore scivoli nel non-morale o addirittura

⁶⁶ AJ, [33].

⁶⁷ AJ, [24].

⁶⁸ AJ, [24].

⁶⁹ AJ, [25].

⁷⁰ AJ, [27].

⁷¹ AJ, [7].

⁷² AJ, [40].

⁷³ AJ, [40].

⁷⁴ AJ, [40].

⁷⁵ Ricoeur definisce ripetutamente l'amore come «sovra-morale» (cfr. AJ [40, 43, 44]) intendendo con ciò che l'amore supera la morale dell'obbligazione facendo ricorso al fondo etico. In alcuni casi egli usa in modo intercambiabile anche l'espressione «sovra-etico» (cfr. AJ [33, 34, 39]) dove per «etico» si intende ciò che ricoeurianamente è la «morale» delle regole («etico in ragione della forma imperativa» AJ [33-34]). Nota questa identificazione di significati tra etica e morale anche E. Bonan in *Amore e giustizia: la dialettica «spezzata» della reciprocità*, «Per la filosofia» 22 (2005), n.65, 93 e in *Tra reciprocità e dissimmetria. La regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C. VIGNA - S. ZANARDO (edd.), *La regola d'oro come etica universale*, cit., 331, che critica la dichiarazione di non appartenenza del comandamento dell'amore all'ambito dell'etica. In realtà ci pare che Ricoeur

immorale, è necessario, secondo Ricoeur, che esso passi al vaglio del principio di universalizzazione tipico della morale. Questa continua mediazione tra i due poli che consiste nel «fare dell'amore il motivo profondo della giustizia e della giustizia il braccio efficace dell'amore»⁷⁶ è proprio la funzione che spetta alla saggezza pratica, cioè al momento prudenziale che trova, *crea* «formule di compromesso» che esprimono un «equilibrio riflessivo» tra logica della sovrabbondanza e logica dell'equivalenza. Il compito della filosofia, secondo Ricoeur, consiste nel riconoscere che «solo nel giudizio morale in situazione questo equilibrio instabile può essere instaurato e favorito»⁷⁷. Per questo egli auspica «l'incorporazione tenace, via via, di un grado supplementare di compassione e generosità in tutti i nostri codici», sebbene ammetta che si tratta di un compito di mediazione «difficile e interminabile»⁷⁸.

b. L'etica del «compromesso».

Nel 1991 Ricoeur inizia a sviluppare alcune riflessioni attorno al termine «compromesso» che negli scritti degli anni '80 aveva più volte utilizzato come concetto chiave in etica.

Richiamandosi a due autori (Luc Boltanski e Laurent Thévenot) egli sottolinea l'importanza del compromesso in etica e in politica, distinguendolo dalla nozione di «compromissione»: «Il compromesso lungi dall'essere un'idea debole è al contrario un'idea estremamente forte. C'è diffidenza nei confronti del compromesso perché lo si confonde troppo spesso con la compromissione. La compromissione è una mescolanza viziosa di piani e di principi di riferimento. Nel compromesso non c'è confusione come nella compromissione. Nel compromesso ciascuno resta al suo posto, nessuno è spogliato del suo ordine di giustificazione»⁷⁹.

Cos'è dunque il compromesso? Raccogliamo alcune espressioni di Ricoeur.

voglia dire, pur con oscillazioni terminologiche qui poco rigorose, che l'amore (il comandamento dell'amore) non appartiene certo alla morale prescrittiva, imperativa, repressiva, ma appartiene totalmente all'ordine dell'etica intesa come fondo di bontà originario che alimenta una tensione teleologica verso il bene. Non sussiste dunque a nostro avviso la contraddizione, che Bonan invece vede, tra la «visée teleologica» di *Soi-même comme un autre* e il principio teologico dell'amore (cfr. *Amore e giustizia: la dialettica «spezzata» della reciprocità*, cit., 101). Essi sono esattamente coincidenti: entrambi distinti dalla morale repressiva e normativa, ma entrambi pienamente ascrivibili all'ambito dell'etica originaria, della spontaneità benevola, che anima la prospettiva teleologica del «viver bene».

⁷⁶ P.RICOEUR, *Giustizia e amore*, cit., [147]. Ricoeur dice anche: «l'amore costituisce il motivo (la motivazione) della giustizia, e la giustizia è ciò che rende operativo l'amore» [148].

⁷⁷ AJ, [44]. Sul ruolo del momento prudenziale nella dialettica amore/giustizia si vedano i contributi di E.BONAN, *Tra reciprocità e dissimmetria. La regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, cit., 330 e della stessa autrice *Amore e giustizia: la dialettica «spezzata» della reciprocità*, cit., 103.

⁷⁸ AJ, [45].

⁷⁹ P.RICOEUR, *Pour une éthique du compromis*, interview de Paul Ricoeur, «Alternatives non violentes» (1991), n°80, 2.

- Il compromesso è l'«arte di combinare diversi piani di riferimento senza confonderli»⁸⁰: non si costruisce il compromesso appiattendo o sfumando le differenze tra opzioni etiche diverse in un debole e superficiale sincretismo, bensì tenendo conto della diversità di prospettive, nella consapevolezza che è irraggiungibile la totale uniformità di vedute: «io parlo sempre di buon compromesso, di compromesso onesto, cioè quello che non camuffa i conflitti»⁸¹.
- «Il compromesso è una barriera tra l'accordo e la violenza. È in assenza di accordo che facciamo compromessi per il bene della pace civica»⁸²: tra accordo e violenza c'è spazio per il compromesso che necessariamente «è sempre debole e revocabile, ma è il solo mezzo di prospettare il bene comune»⁸³, poiché in situazioni di divergenza «è ciò che impedisce alla società di cadere a pezzi»⁸⁴.
- Il compromesso richiede la disponibilità alla discussione e al confronto (alla «medietà» e al rifiuto degli estremismi): «L'intransigenza è incompatibile con la ricerca di nuovi sistemi di riferimento. Il compromesso esige la negoziazione»⁸⁵.
- Infine il compromesso è creativo: «un compromesso è onesto se riconosce la forza della rivendicazione da parte dell'altro, ma allo stesso tempo è creatore, perché apre la strada verso la ricerca di nuovi più vasti principi»⁸⁶. Costruire concetti di compromesso è un'arte che richiede creatività e immaginazione per aprire nuovi orizzonti e nuove prospettive capaci di superare, senza annullare, le differenze.

Costruire un'etica del compromesso è costruire un'etica fondata sul dialogo e il confronto tra le culture. Essa si iscrive dunque nell'ambito della saggezza pratica, nella comune ricerca di soluzione alle *impasse pratiche*.

c. La sfida etica della «traduzione»

Sempre nel corso degli anni '90 Ricoeur si è dedicato al tema della traduzione e dell'ospitalità linguistica. Le riflessioni su questo tema aprono a interessanti considerazioni di carattere etico⁸⁷.

⁸⁰ *Ibidem*, 3.

⁸¹ *Ibidem*, 4.

⁸² *Ibidem*, 3.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, 7.

⁸⁷ Domenico Jervolino ha sviluppato più di ogni altro tutta una serie di considerazioni sul tema della traduzione a partire da Ricoeur. Egli ha curato la traduzione italiana di alcuni scritti di Ricoeur sul tema in un volume: P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D.Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, e presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli il 21 e 22 ottobre 2002 ha promosso un convegno alla presenza di Paul Ricoeur sul tema *Il dono delle lingue. Ermeneutica e traduzione* i cui contributi sono stati pubblicati in «Studium» 99 (2003), n°5.

L'ospitalità linguistica. In un testo del 1992, dedicato al futuro dell'Europa, Ricoeur individua la necessità di estendere il modello della traduzione da una lingua a un'altra al rapporto tra le diverse culture europee: «Ben si vede in quale senso la traduzione costituisca un modello adeguato per il problema specifico posto dalla costruzione europea. [...] Soprattutto, sul piano propriamente spirituale, invita a estendere lo spirito della traduzione al rapporto tra le stesse culture»⁸⁸. La traduzione assume per Ricoeur una rilevanza etica, tante che ritiene «legittimo parlare di un *ethos* della traduzione: suo compito sarebbe ripetere, sul piano culturale e spirituale, il gesto di ospitalità linguistica»⁸⁹, poiché tradurre significa innanzitutto optare per la «ricerca della miglior adeguazione possibile tra le risorse proprie della lingua d'accoglienza e quelle della lingua d'origine»⁹⁰. Nella traduzione da una lingua all'altra si deve «dimorare preso l'altro, per condurlo presso di sé a titolo di ospite invitato»⁹¹. Un testo del 1998 ritorna sullo stesso motivo: «Mi sembra in effetti che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, con il rischio di servire e di tradire due padroni, è praticare ciò che mi piace chiamare *l'ospitalità linguistica*. Essa costituisce il modello di altre forme di ospitalità che mi sembrano appartenere alla stessa famiglia: le diverse confessioni, le religioni, non sono forse come delle lingue straniere le une alle altre [...]?»⁹².

Sul piano etico si tratta dunque di essere disponibili a ospitare l'altro, a accoglierlo anche quando è portatore di valori diversi nella convinzione che comunque è possibile comunicare anche se si è diversi. La diversità è un dato di fatto: «La dispersione e la confusione delle lingue, annunciate dal mito di Babele, vengono a coronare questa storia di separazione, portandola al cuore dell'esercizio del linguaggio. Così noi siamo, così noi esistiamo, dispersi e confusi, e chiamati a che cosa? Ebbene... alla traduzione! C'è un dopo-Babele, definito dal "compito del traduttore" »⁹³. Di fronte a questa diversità siamo chiamati allo sforzo della traduzione che è lo sforzo di dare ospitalità all'altro senza appropriarsene, ma senza nemmeno rinunciare a se stessi. L'ospitalità è un gesto nel quale chi ospita e chi è ospitato pur incontrandosi mantengono una differenza e un rispetto reciproco. Si ripropone così in altri termini ciò che si

Jervolino nella sua *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, individua tre paradigmi di pensiero che scandiscono il filosofare ricoeuriano: il paradigma del simbolo (anni '60), il paradigma del testo (anni '70-80), il paradigma della traduzione (ultima fase del pensiero di Ricoeur), pur ammettendo che l'ultimo paradigma è meno sviluppato rispetto ai primi due. Sulla traduzione come questione filosofica centrale si veda D.JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.

⁸⁸ P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, cit., 78.

⁸⁹ *Ibidem*, 79.

⁹⁰ *Ibidem*, 78.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, 67.

⁹³ *Ibidem*, 60-61.

diceva a proposito del compromesso onesto che «non confonde i piani» e «non camuffa i conflitti».

Equivalenza senza identità. Come procede la traduzione? È qui che essa rivela la propria parentela con la saggezza pratica:

Non esiste un criterio assoluto della buona traduzione: un simile criterio sarebbe disponibile se si potesse paragonare il testo di partenza e il testo di arrivo ad un terzo testo portatore dell'identico senso che si presume circoli dal primo al secondo. [...] Da qui il paradosso, prima ancora del dilemma: una buona traduzione può tendere solo ad una presunta *equivalenza*, non fondata su una *identità* di senso dimostrabile. Una equivalenza senza identità. Tale equivalenza può essere solo ricercata, elaborata, presunta⁹⁴.

Non vi è una procedura fissa e sicura nel lavoro della traduzione, poiché rimane sempre un margine di libertà e di irriducibilità: come nel confronto tra opzioni etiche diverse si deve lasciare alla creatività della saggezza pratica il compito di trovare nuove vie di mediazione e di compromesso, così nella traduzione occorre abbandonare il mito della traduzione perfetta, dell'identità, e accettare una «equivalenza senza identità», che non è dimostrabile, ma è frutto di un attento lavoro di valutazione. Assumere il paradigma della traduzione a livello etico significa accettare che le differenze possono comunicare tra loro, sebbene resti sempre un residuo di irriducibilità: «L'abbandono del sogno della traduzione perfetta resta l'ammissione dell'insuperabile differenza tra il "proprio" e lo straniero. Resta la sfida dello straniero»⁹⁵. Dal punto di vista etico-politico, la traduzione può essere raffigurata come la scommessa di costruire un universale partendo da situazioni sociali, storiche, culturali diverse, superando «l'opposizione di un universalismo senza sostanza e di un relativismo senza regola»⁹⁶.

5. Riabilitare l'«*homme capable*»: il perdono e il riconoscimento

Negli ultimi anni la riflessione politica e giuridica di Ricoeur è stata caratterizzata dalla categoria dell'«*homme capable*». L'uomo è *capace*, cioè è caratterizzato da alcune capacità fondamentali che lo rendono uomo: il linguaggio, l'azione, il racconto, l'imputazione morale... La categoria della capacità corregge per certi aspetti quella della libertà e rende conto più adeguatamente di un soggetto che è libero, ma insieme finito e fallibile. La capacità è infatti una potenzialità che per realizzarsi deve sempre fare i conti con le condizioni reali e concrete, senza che ciò tolga all'uomo l'impegno di

⁹⁴ *Ibidem*, 65.

⁹⁵ *Ibidem*, 67.

⁹⁶ O.ABEL, *Elementi per un lessico disordinato dell'ermeneutica di Paul Ricoeur*, «Protestantesimo» 61 (2006), n.4, 315. Si veda quanto abbiamo scritto sul tema della saggezza pratica e degli universali in contesto nel capitolo relativo all'etica.

realizzare le proprie capacità e di promuovere azioni efficaci affinché tutti gli uomini siano riconosciuti e posti nella condizione di essere «capaci».

L'orizzonte di questa prospettiva è la convinzione di fondo che la politica e il diritto, che devono fare i conti col male, con l'abuso di potere, con il rischio dei totalitarismi, hanno delle possibilità concrete di riaffermare il bene e di promuovere la «capacità» degli esseri umani. Se sostituiamo al termine «libertà» il termine «capacità», il cuore del problema è ancora lo stesso che è enunciato al termine del saggio sul paradosso politico del 1957: «il problema centrale della politica è la libertà, sia che lo Stato *fondi* la libertà attraverso la sua razionalità, sia che la libertà *limiti* le passioni del potere con la sua resistenza»⁹⁷. Traducendo, «il problema centrale della politica è la *capacità*; sia che lo Stato *fondi* la *capacità* attraverso la sua razionalità, sia che la *capacità* *limiti* le passioni del potere con la sua resistenza». La politica e il diritto, così come l'etica, attingono alla convinzione di fondo di tutto il pensiero ricoeuriano: il male, per quanto radicale, non è originario; originario è invece il «fondo di bontà», il bene, che per quanto oscurato può essere ritrovato ogni volta.

In questo quadro si inseriscono a buon diritto tre tematiche che attraversano il pensiero dell'ultimo Ricoeur che si fa particolarmente attento alle questioni politiche e giuridiche: la «giustizia restauratrice», il «perdono» e il «riconoscimento» (*reconnaissance*).

1. Verso una «giustizia restauratrice»

Ricoeur si preoccupa che l'applicazione della giustizia non si limiti a sussumere un caso al di sotto di una norma, ma si interessi anche dell'applicazione della pena. Egli scrive: «ci è sembrato che nelle misure di riabilitazione, che permettono al colpevole di essere ristabilito nella pienezza delle sue capacità giuridiche e dell'esercizio della sua cittadinanza, l'atto di giudicare renda omaggio alla sua finalità ultima: rafforzare la pace civile»⁹⁸. Se l'atto di giudicare è finalizzato a sottrarre al corpo a corpo della vendetta il ristabilimento della giustizia, esso può raggiungere il suo scopo, solo se si prende a cuore anche la riabilitazione del condannato affinché, una volta scontata la pena, possa accrescersi la pace sociale.

Si tratta allora di «restaurare la *capacità* del condannato a ridiventare pienamente cittadino alla fine della sua pena»⁹⁹, mettendo fine «all'esecuzione fisica e simbolica, portata al suo culmine dalla carcerazione»¹⁰⁰, si deve restituirgli «una *capacità umana fondamentale*, quella di cittadino che ha diritti civili e giuridici»¹⁰¹. Per poter comprendere questa esigenza, occorre rispondere all'interrogativo «perché punire?», dal momento che è chiaro che il fine della

⁹⁷ PP, 745 [104].

⁹⁸ J1, 27 [39].

⁹⁹ J1, 202 [204].

¹⁰⁰ J1, 203 [206].

¹⁰¹ J1, 203 [205].

punizione non può essere quello di aggiungere male al male, ma di fare il possibile per eliminare il male e la sofferenza: «Se vi è un tormento della filosofia morale, estesa al diritto e alla giustizia penale, è sicuramente quello che è suscitato dal diritto di punire. [...] Enunciato nella sua brutalità, è lo scandalo intellettuale legato al tratto più visibile della pena, cioè l'aspetto della sofferenza inflitta dall'istituzione giudiziaria al colpevole condannato, sofferenza che sembra aggiungersi dal di fuori a quella provata dalla vittima del pregiudizio, del danno, del torto»¹⁰².

Il colpevole, la vittima, la legge. Ricoeur passa in rassegna le teorie filosofiche principali che hanno cercato di dare una giustificazione alla pena e individua tre linee di pensiero sulla base del polo di riferimento considerato.

La prima linea di pensiero, rappresentata da Platone, considera come polo di riferimento il colpevole ed ha come termine chiave la «riabilitazione»: per Platone, infatti, «la giustizia sta all'intemperanza e all'ingiustizia come la medicina sta alla malattia»¹⁰³, «Platone [...] dà come finalità alla pena quella della cura di guarire l'anima a prezzo della sofferenza»¹⁰⁴. Si pone qui il problema di tener conto di questa sofferenza e del prezzo di questa sofferenza che vuole essere riabilitativa.

La seconda linea di pensiero è rappresentata da Aristotele e ha come riferimento la vittima e come termine chiave la «riparazione»: Se in Platone si poneva la questione «che fare del colpevole?», con Aristotele si apre un'altra questione: «che fare della vittima?». Ricoeur osserva che quando si apre questa domanda, «un ascolto attento è richiesto per la vendetta, questa pratica millenaria di cui la vittima è il perno»¹⁰⁵. In tal modo si afferma «il paradosso della "giustizia vendicatrice", diversamente detto della giusta vendetta»¹⁰⁶, «come il contro-dono ricambia i guadagni e i benefici, la vendetta ricambia delle perdite, dei misfatti»¹⁰⁷. È chiaro che qui si pone il problema di capire «se la vendetta può essere preservata dal suo scivolamento verso la violenza, se questo scivolamento è eccesso, dismisura in rapporto a qualche cosa che sarebbe la misura o se la vendetta è costituzionalmente violenta»¹⁰⁸.

La terza linea è rappresentata da Kant e da Hegel ed è centrata sull'infrazione della legge e il termine chiave è «retribuzione»: «È in rapporto alla legge che c'è un'infrazione ed è per restaurare la legge nella sua maestà che la società punisce. Se la vendetta era dovuta alla vittima, è alla legge che è

¹⁰² P.RICOEUR, *Le droit de punir*, «Bulletin périodique d'information de l'Aumônerie des Prisons FPF» (2002), n°41, 8-22, qui 8. Si tratta di un intervento tenuto da Ricoeur alla «Commission nationale Justice et Aumônerie des Prisons» il 27 gennaio 2001, entro un dibattito sul tema del «Sens de la peine».

¹⁰³ *Ibidem*, 9.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 10.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 11.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

dovuta quella sorta di riparazione che è la punizione»¹⁰⁹. Il problema è qui quello di garantire un giusto equilibrio tra «la gravità dell'infrazione e la pesantezza della pena»¹¹⁰, con l'aggravante che colui che è punito di fatto è altra cosa rispetto all'azione punibile in quanto infrazione. Vi è quindi un'«alterità della legge rispetto all'uomo empirico»¹¹¹, una «distanza tra l'azione punibile e la dolorosità della pena»¹¹² che rischia di rendere la pena «inumana».

Restaurare, ricostruire il legame sociale. Ricoeur propone di superare le parzialità delle tre linee di pensiero perché si possa adottare «un modello di giustizia penale che integri i tre referenti del diritto penale». Tale modello potrebbe rispondere «a una triplice riconciliazione, a una triplice soddisfazione: della legge, della vittima, del colpevole?»¹¹³. In tal modo Ricoeur ritiene che si apra un percorso «dalla giustizia violenta alla giustizia non violenta»¹¹⁴, che consentirebbe di realizzare «un progetto di giustizia centrato sulla restaurazione, la ricostruzione del legame sociale»¹¹⁵. Rifacendosi ad alcuni penalisti contemporanei che sostengono un paradigma della giustizia che fa perno sulla restaurazione e sulla ricostruzione, Ricoeur afferma che «il destinatario non è né la legge, né la vittima, né l'accusato», in quanto in tale modello si mira «al legame organico che tiene insieme una comunità umana»¹¹⁶. La giustizia ricostruttiva è una giustizia in cui non è al centro la retribuzione che comporterebbe l'esclusione di qualcuno dal legame sociale per fargli pagare un prezzo, ma la restaurazione, intendendo per «restaurare» un «ricostruire» che è «reincorporare»¹¹⁷, cioè un tentativo di «far prevalere una giustizia di mediazione su una giustizia di coercizione»¹¹⁸.

Sono tre gli esempi concreti di questa forma di giustizia.

- *La giustizia legale.* La prima forma è quella elementare della giustizia legale che sostituisce alla violenza il dibattimento in un processo: «La celebrazione del processo costituisce in se stessa una tale manifestazione dello sforzo della società di trasferire la violenza nello spazio del discorso. L'accusato è messo in posizione e in condizione di difendersi; un faccia a faccia a distanza sostituisce il corpo a corpo dell'aggressione»¹¹⁹. Il dibattimento ha come fine di appurare la verità condivisa tra le due parti, così che «la posta in gioco del dibattito della parola è [...] la riscrittura comune della storia del presunto

¹⁰⁹ *Ibidem*, 12.

¹¹⁰ *Ibidem*, 13.

¹¹¹ *Ibidem*, 14.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*, 16.

¹¹⁴ *Ibidem*, 9.

¹¹⁵ *Ibidem*, 17.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, 17.

¹¹⁸ *Ibidem*, 18.

¹¹⁹ *Ibidem*.

torto»¹²⁰. Il verdetto finale non va considerato come una punizione retributiva, ma come un comune accertamento davanti al popolo di ciò che è ritenuto giusto. In questa prospettiva, «l'importante non è far soffrire, ma dire una parola di giustizia in nome del popolo»¹²¹.

- *La «giustizia orizzontale»*. La seconda forma è quella che Ricoeur chiama «giustizia orizzontale», qui «la parola è sollecitata e intesa nello studio del giudice», come avviene nel caso normato legislativamente «del divorzio mediante mutuo consenso», o come accade nella «dispensa da ogni pena col beneficio della condizionale». In tal caso si tratta di un accordo tra il giudice e le parti coinvolte senza che si passi attraverso un pubblico dibattito per rendere più agevole o comunque meno drammatico il futuro: «questa giustizia di ascolto e di dialogo - scrive Ricoeur - mira non tanto a riparare il passato, quanto a responsabilizzare in vista del futuro»¹²², assumendo una portata meno repressiva e più educativa e preventiva.
- *La commissione «Verità e Riconciliazione»*. Su questa stessa linea, Ricoeur analizza altre esperienze che tendono a sostituirsi alla giustizia penale; come è il caso della Commissione «Verità e Riconciliazione» del Sudafrica: «Lo scopo di questa ammirabile istituzione patrocinata da Nelson Mandela e Mons.Tutu era di giustificare delle domande di amnistia, dunque di mettere in cortocircuito la giustizia penale a prezzo di una confessione pubblica sia dei pregiudizi sia delle sofferenze. Questa messa a confronto e in forma di racconto ha avuto un effetto catartico diretto, che può essere messo a beneficio della giustizia restauratrice, ricostruttiva»¹²³.

L'obiettivo di queste esperienze è sia di umanizzare l'arcaismo pulsionale delle passioni violente più radicali che spingono a rendere occhio per occhio e a colpire preventivamente, sia di sottolineare che «il giudice, figura del terzo, non è necessariamente colui che punisce, può anche essere colui che presiede alla conciliazione»¹²⁴.

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ibidem*, 19. Ricoeur fa riferimento alla Commissione anche in MHO, 626 [685] e sottolinea: «Le audizioni hanno davvero permesso un esercizio pubblico del lavoro di memoria e del lutto, guidato da una procedura contraddittoria appropriata. Offrendo uno spazio pubblico alla lamentazione e al racconto delle sofferenze, la commissione ha certamente suscitato una *katharsis* condivisa. Inoltre è importante che al di là degli individui convocati, siano professionisti venuti dagli ambienti degli affari, della stampa, della società civile, delle Chiese, a essere stati invitati a sondare le loro memorie», MHO, 628 [686].

¹²⁴ *Ibidem.*

A differenza dei modelli unilaterali di Platone (riabilitazione del colpevole, terapia), di Aristotele (riparazione della vittima, vendetta) e di Kant e Hegel (retribuzione in seguito a infrazione della legge), il modello di giustizia ricostruttiva e restauratrice non fa centro su un polo di riferimento supplementare ai precedenti, ma mira a «una sorgente di senso la cui energia si impegna a mettere in sinergia i poli di riferimento centrati sui tre titoli dell'offensore, dell'offeso e della legge. La posta in gioco è quella di una rivalutazione di ciascuna delle componenti del triangolo della pena giudiziaria sotto l'impulso del dinamismo relazionale suscitato dal progetto di giustizia restauratrice, ricostruttiva»¹²⁵. Il suo obiettivo è di riuscire a soddisfare tutte e tre le componenti della giustizia: tanto la soddisfazione data al condannato (cioè la prospettiva di una reintegrazione nella comunità, riabilitazione), quanto la soddisfazione data alla vittima (restituzione dell'onore, della reputazione che l'offesa aveva ferito, unita al desiderio legittimo di ricevere una riparazione per l'integrità fisica o morale sbeffeggiata), sullo sfondo della soddisfazione data alla legge (secondo il dovere dello Stato di proteggere il primo diritto dei cittadini chiamato sicurezza, ordine pubblico).

2. Il perdono: difficile, ma possibile

Una giustizia che mira a ricostruire e a restaurare il legame sociale deve fare i conti con il perdono. A questo tema, assai poco frequentato in filosofia¹²⁶, Ricoeur dedica alcuni scritti degli ultimi anni, recuperando quella che per lui è stata innanzitutto un'esperienza personale che risale ai suoi anni di prigionia in Germania, quando impara ad apprezzare autori tedeschi quali Jaspers, Husserl, Goethe, Schiller. Attraverso l'esperienza della prigionia egli apprende che vi è sempre un fondo di bontà più originario e più grande di ogni azione malvagia.

La possibilità del perdono. Come è possibile pensare filosoficamente una categoria solitamente circoscritta all'ambito religioso (specificamente cristiano) e che comunque pare riservata alla sfera privata e intima delle relazioni personali? Ricoeur, che ama l'espressione «perdono difficile»¹²⁷, per sottolinearne la difficoltà, si mostra convinto che esso non sia impossibile e ritiene che la riflessione filosofica possa fondarlo.

¹²⁵ *Ibidem*, 19-20.

¹²⁶ Per una rapida e precisa rassegna del tema del perdono nella storia della filosofia si veda M.ZANI, *Perdono: libertà pro-vocate*, in G.CANOBBIO - F.DALLA VECCHIA - R.TONONI (edd.), *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 39-89 (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 16).

¹²⁷ «Perdono difficile» è il titolo dell'epilogo di MHO e dell'ultimo paragrafo del volume P.RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004 uscito in traduzione italiana che raccoglie due saggi apparsi uno nel 1998 e uno nel 1996. Nell'uso dell'espressione Ricoeur riconosce il suo debito nei confronti di Domenico Jervolino e alla sua monografia su Ricoeur intitolata *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., Cfr. MHO, 593 nota 1 [649 nota1].

Il segreto del perdono, secondo Ricoeur, sta nell'operazione decisiva di «slegare l'agente dal suo atto»¹²⁸, «di separare l'agente dalla sua azione»: «il colpevole, reso capace di ricominciare, tale dovrebbe essere – secondo Ricoeur – la figura di questo slegamento»¹²⁹. Contrariamente a Derrida, secondo il quale «separare il colpevole dal suo atto, altrimenti detto perdonare al colpevole pur condannando la sua azione, significherebbe perdonare a un soggetto diverso da quello che ha commesso l'atto»¹³⁰, Ricoeur ritiene che la dissociazione dell'agente dal suo atto «significa che la capacità di impegno del soggetto morale non è esaurita dalle sue diverse iscrizioni nel corso del mondo. Tale dissociazione esprime un atto di fede, un credito rivolto alle risorse di rigenerazione del sé»¹³¹. Separare il colpevole dalla colpa consente di dare ancora credito al colpevole e, conformemente a quella che è la giustizia ricostruttiva, riconoscere la possibilità che egli possa rigenerarsi. Il perdono si colloca dunque coerentemente all'interno di un quadro filosofico preciso, quello di una filosofia dell'azione «nella quale l'accento viene messo sui poteri che, insieme, compongono il ritratto dell'uomo capace»¹³².

Non è difficile avvertire qui l'eco del motivo che anima pressoché tutta la nostra rilettura del pensiero ricoeuriano: il primato del bene originario sul male radicale. L'autore lo conferma ancora una volta: «Per quanto radicale sia il male [...] non è originario. Radicale è la "tendenza" al male, originaria è la "disposizione" al bene. [...] Ora, in questa "originaria disposizione al bene" risiede la possibilità del suo "ristabilimento operato con le nostre proprie forze"»¹³³. La convinzione di fondo che accompagna in modo tenace il pensiero ricoeuriano è che vi è un fondo di bontà nell'uomo che nulla può cancellare e che va liberato e reso di nuovo disponibile. Tale fondo di bontà «tiene in serbo la possibilità di un'altra storia, inaugurata ogni volta dall'atto di pentimento e scandita da tutte le irruzioni di bontà e di innocenza nel corso del tempo»¹³⁴. È così che «sotto il segno del perdono, il colpevole può essere ritenuto come capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori. Egli potrebbe essere reso alla sua capacità di agire. [...] La formula di tale parola liberatrice, abbandonata alla nudità della sua enunciazione, sarebbe: *tu vali molto di più delle tue azioni*»¹³⁵.

L'uomo, riconosciuto nella sua essenziale *capacità* di agire, viene restituito a nuove possibilità, perché un'azione malvagia non può esaurire né racchiudere una volta per tutte le possibilità e le capacità di un uomo che vale sempre più delle sue singole azioni. Come commenta Cucci, «il perdono dice [...] di una

¹²⁸ MHO, 637 [696].

¹²⁹ MHO, 637-638 [697].

¹³⁰ MHO, 638 [697].

¹³¹ MHO, 638 [697].

¹³² MHO, 639 [698].

¹³³ MHO, 640 [699].

¹³⁴ MHO, 640 [700].

¹³⁵ MHO, 642 [701-702]. Il corsivo è nostro.

originaria bontà dell'uomo, ricorda che il male non è la sua ultima parola, proprio perché non ne costituiva nemmeno la prima»¹³⁶.

Il perdono: orizzonte di memoria, storia, oblio. Alla luce di questa impostazione di fondo che si impernia sul primato del bene e sulla riabilitazione dell'uomo capace, il perdono assume una valenza che non è limitata alle relazioni private e personali ma si allarga all'orizzonte della storia dei popoli, della memoria collettiva di una comunità: «C'è un privilegio che non può essere rifiutato alla storia, quello non soltanto di estendere la memoria collettiva al di là di qualsiasi ricordo effettivo, ma di correggere, di criticare, e anche di smentire la memoria di una comunità determinata, quando essa si ripiega e si rinchiude sulle sue sofferenze, al punto di rendersi cieca e sorda alle sofferenze delle altre comunità»¹³⁷. La convinzione che l'uomo vale più delle proprie azioni favorisce un atteggiamento di apertura nei confronti delle colpe storiche degli altri popoli e promuove una criticità più acuta nel rileggere la propria storia, liberandola dal ricordo ossessivo delle sofferenze subite o dal peso di rivendicare il passato.

Riabilitare l'altro nel perdono significa rimettere in questione se stessi (e la storia propria e del proprio popolo), confrontando la propria memoria con quella dell'altro: «il perdono è una forma specifica di revisione del passato e, attraverso esso, dell'identità narrativa di ognuno»; esso passa attraverso «lo scambio delle memorie» e nell'incrociarsi delle storie viene offerta una «occasione per una revisione reciproca, non più solitaria e introspettiva del proprio passato»¹³⁸. Ricoeur insiste nell'affermare che «l'identità di un gruppo, una cultura, un popolo, una nazione non è quella di una sostanza immobile, né di una struttura fissa, bensì quella di una storia narrata»¹³⁹, per cui «questa identità è frammischiata a quella d'altri». Questa condizione rende possibile «assumere, in forma immaginativa o simpatetica, la storia dell'altro attraverso i racconti che lo riguardano»¹⁴⁰, così che il perdono risulta da una rielaborazione del passato che è attuata dal lavoro sinergico dell'immaginazione creatrice, della memoria e dell'oblio.

Per quanto concerne il «lavoro della memoria», Ricoeur lo intende come un suo uso critico, che consiste «nell'aver cura di raccontare altrimenti le storie del passato, di raccontarle anche dal punto di vista dell'altro - mio amico o mio avversario che sia»¹⁴¹. Il lavoro della memoria deve tendere a «mettere in

¹³⁶ G.CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Cittadella, Assisi 2007, 370.

¹³⁷ MHO, 650 [710].

¹³⁸ P.RICOEUR, *Quel éthos nouveau pour l'Europe ?* in P.KOSLOWSKI (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris 1992, 107-116; facciamo riferimento alla traduzione italiana di I.Bertoletti contenuta in P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, cit., 85.

¹³⁹ P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, cit., 82.

¹⁴⁰ P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, cit., 81.

¹⁴¹ P.RICOEUR, *Le pardon peut-il guérir?*, «Esprit» 63 (1995), n°210, 77-82; facciamo riferimento alla traduzione italiana di D.Iannotta dal titolo *Il perdono può guarire?*, «La società degli individui» 7 (2004), n°19, 5-10. Una prima diversa traduzione di questo testo (a cura di I.Bertoletti) era già apparsa in «Hermeneutica» (1998), 157-165.

discussione un pregiudizio tenace, la credenza ben radicata che soltanto il futuro sia indeterminato e aperto, mentre il passato sarebbe determinato e chiuso». Per Ricoeur solo «i *fatti* passati sono incancellabili», ma «il *senso* di quello che ci è successo, sia che lo abbiamo fatto, sia che lo abbiamo subito, non è fissato una volta per tutte»¹⁴².

Questo lavoro della memoria si coniuga con il «lavoro del lutto» che è una forma di «oblio attivo» e liberatorio, ben diverso dall'«oblio di fuga»: «si può perdonare soltanto ciò che non è stato dimenticato; il debito, non il ricordo, deve essere spezzato»¹⁴³. Non si tratta di cancellare e dimenticare i fatti negativi in quel che sono, poiché essi permangono e se fossero dimenticati verrebbe meno la stessa possibilità del perdono, si tratta invece di dimenticare la ferita che essi hanno prodotto. Per questo il perdono «consiste nello staccarsi gradatamente dall'oggetto d'amore - che è anche oggetto d'odio - fino al punto in cui esso potrà essere di nuovo interiorizzato, in un movimento di riconciliazione»¹⁴⁴.

Il «lavoro della memoria», che passa attraverso lo «scambio delle memorie», e l'«oblio attivo» del «lavoro del lutto» concorrono insieme a delineare il perdono e a creare una memoria riconciliata. Il progetto del perdono «non è di cancellare la memoria; non è l'oblio; proprio al contrario, il suo progetto, che è di *spezzare il debito*, è incompatibile con quello di *spezzare l'oblio*. Il perdono è una sorta di guarigione della memoria, il compimento del suo lutto, sciolta dal peso del debito, la memoria è libera per grandi progetti. Il perdono accorda un futuro alla memoria»¹⁴⁵. La memoria esce dalla paralisi del passato senza svanire nella fuga dell'oblio e approda a una forma di riconciliazione in cui l'accettazione del passato si apre al futuro.

Anche nel cuore del perdono, l'immaginazione produttiva e la creatività poetica svolgono un ruolo attivo e positivo nel superare il male sofferto, poiché la fatica dell'arte libera risorse essenziali per superare l'*impasse*.

3. Il «riconoscimento» (e la «riconoscenza»)

L'ultimo punto sul quale ci soffermiamo è il tema del riconoscimento, che, mentre affiora di tanto in tanto attraverso il discorso sulla giustizia ricostruttiva e sul perdono, diventa tema esplicito di riflessione nel *Parcours de la reconnaissance*, l'ultima opera di Ricoeur pubblicata nel 2004.

Ci sembra corretto concludere il nostro lavoro analitico con questo concetto non solo perché esso rappresenta il punto più avanzato del pensiero ricoeuriano, ma perché ci pare che nella riflessione che dedica al riconoscimento

¹⁴² P.RICOEUR, *Il perdono può guarire?*, cit., 7.

¹⁴³ *Ibidem*, 9.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ J1, 207 [209].

Ricoeur raggiunga il momento più compiuto del suo tentativo di dare una risposta filosofica al male e alla violenza. Come ha scritto un acuto studioso di Ricoeur, il male della violenza attiva e il male subito della sofferenza trovano la loro origine in una mancanza di riconoscimento: «La mancanza di mutuo riconoscimento ricopre e combina questi due aspetti del male, cioè la sua dimensione attiva (la malefatta) e la sua dimensione passiva (la sofferenza), che entrambi deploriamo in tutti gli eventi o in tutte le situazioni in cui il mutuo riconoscimento è deliberatamente impedito o negato»¹⁴⁶. Il male acquista qui la figura del «misconoscimento».

Il tema del riconoscimento appare in filigrana nelle questioni appena trattate della giustizia riparatrice e del perdono.

Nell'idea di una *giustizia riabilitativa*, il riconoscimento funge come ideale regolativo, meglio come «idea regolatrice» sotto più di un rapporto. Esso opera come una sorta di «idea-limite» prima di tutto per colui che subisce la pena: la sanzione raggiunge infatti il suo fine solo se chi la sopporta, pur non accettandola, ne riesce a comprendere il senso. E ciò presuppone che egli riconosca «la parte lesa come vittima». La sanzione implica anche che vi sia il «riconoscimento del convenuto [a giudizio] come colpevole»¹⁴⁷. E infine, perché la sanzione sia educativa nel tempo, si pretende che l'accusato, nell'esecuzione stessa della sanzione, venga riconosciuto «quanto meno come essere ragionevole, responsabile, vale a dire come autore dei propri atti»¹⁴⁸. Sinteticamente, da parte del colpevole si deve realizzare il riconoscimento della parte lesa come vittima; da parte della vittima, si deve produrre il riconoscimento che il colpevole è un essere ragionevole e responsabile e quindi degno di essere ascoltato e anche capace di riscattarsi. Ricoeur può concludere: «penso che l'atto di giudicare abbia raggiunto il suo scopo quando colui che, come si dice, ha vinto il suo processo si sente ancora capace di dire: il mio avversario, colui che ha perso, rimane come me un soggetto di diritto; la sua causa meritava di essere ascoltata»¹⁴⁹.

Quanto poi al *perdono*, si è visto che esso non è possibile senza la preliminare disponibilità a rivedere le proprie convinzioni e la propria memoria alla luce dello «scambio delle memorie». Tale disponibilità richiede a sua volta il riconoscimento reciproco che supera un'identità culturale solipsisticamente chiusa su di sé: «Il termine di *riconoscimento* mi sembra molto più importante di quello di *identità*, attorno al quale ruota per lo più il dibattito del multiculturalismo. Nella nozione di identità c'è soltanto l'idea del medesimo, mentre il riconoscimento è un concetto che integra direttamente l'alterità, la quale consente una dialettica del medesimo e dell'altro. La rivendicazione

¹⁴⁶ D.PELLAUER, *Que les hommes capables se reconnaissent!*, «Rue Descartes» (2006), Hors série, 162.

¹⁴⁷ J1, 201 [203].

¹⁴⁸ J1, 201 [203].

¹⁴⁹ J1, 190-191 [194].

dell'identità ha sempre un qualcosa di violento rispetto all'altro. Al contrario, la ricerca del riconoscimento implica la reciprocità»¹⁵⁰.

La partica del riconoscimento reciproco è dunque essenziale alla democrazia: per Ricoeur «è democratico uno Stato che non si propone di eliminare i conflitti, ma di inventare le procedure che permettano loro di esprimersi e di restare negoziabili»¹⁵¹.

Nell'ultima opera organica che Ricoeur ha pubblicato nel 2004 il riconoscimento diviene tema: *Parcours de la reconnaissance* propone, come recita il titolo, un percorso (sebbene la traduzione italiana abbia preferito il plurale «percorsi») che procede dal riconoscimento inteso come identificazione, al riconoscimento reciproco. Il testo, infatti, disegna un cammino le cui tappe sono scandite dalle diverse accezioni del termine riconoscimento: dal riconoscimento degli oggetti, si passa al riconoscimento di sé e dell'altro, e infine al mutuo riconoscimento, in cui sul riconoscere prevale l'«essere riconosciuti» e che sconfina nella riconoscenza (che in francese si dice con lo stesso termine «*reconnaissance*»). Con le parole di Ricoeur possiamo dire che il tema dell'opera può essere sintetizzato così: «il passaggio dal riconoscimento-identificazione, in cui il soggetto aspira effettivamente al dominio del senso, al mutuo riconoscimento, in cui il soggetto si pone sotto la tutela di una relazione di reciprocità, passando attraverso il riconoscimento del sé nella varietà delle capacità che modulano la sua capacità di agire»¹⁵².

Dalla «lotta per il riconoscimento» al «mutuo riconoscimento». La questione del male, motivo sempre assente-presente nel pensiero di Ricoeur tra le righe del *Parcours* nel momento in cui il filosofo affronta il complesso problema del «mutuo riconoscimento». Il male rimane in agguato in tale problema a causa del misconoscimento, cioè del mancato riconoscimento dell'altro o di sé da parte dell'altro. L'intera riflessione di Ricoeur sul mutuo riconoscimento si pone sotto il segno di Hegel e del tema dell'*Anerkennung* che è, in ultima analisi, il tentativo hegeliano di rispondere a Hobbes e alla sua concezione negativa dell'uomo (*homo homini lupus*). Ricoeur scrive: «la ricostruzione del tema dell'*Anerkennung*, nel modo in cui è stato articolato da Hegel nel periodo di Jena, sarà guidata dall'idea di una risposta alla sfida di Hobbes; nell'ambito di tale risposta il desiderio di essere riconosciuto viene a occupare il posto tenuto dalla paura della morte violenta nella concezione hobbesiana dello stato di natura»¹⁵³. Ricoeur, ricordando che in Hegel il problema del riconoscimento reciproco compare con le relazioni di diritto, rileva che nel testo hegeliano il diritto è la condizione essenziale per limitare il male della violenza che si esprime nella lotta per il riconoscimento e accedere alla pace sociale. E che altro è il

¹⁵⁰ CC, 96 [96].

¹⁵¹ TA, 445 [390].

¹⁵² PR, 359 [276].

¹⁵³ PR, 226 [173], cfr. anche 255 [197].

«riconoscimento giuridico» se non il frutto del lavoro di mediazione di una *phronesis*, di una «saggezza pratica», cioè di una «intelligenza mista delle costrizioni normative e delle situazioni in cui le persone esercitano le loro competenze»¹⁵⁴? La lotta più antica in questo senso è quella per i diritti civili, che risale al XVIII secolo, alla quale è seguita quella per i diritti politici, nel XIX secolo; ma il XX secolo si distingue, secondo Ricoeur, per un aspetto importante, «l'apertura di diritti sociali relativi alla equa partizione sul piano della distribuzione di beni commerciali e non commerciali su scala planetaria. Sotto questo aspetto, ciò di cui soffrono i cittadini di tutti paesi è il contrasto stridente tra l'uguale *attribuzione* di diritti e la disuguale *distribuzione* di beni»¹⁵⁵. Con acutezza, Ricoeur individua in questa disparità una ragione del male, delle sofferenze e della violenza del mondo contemporaneo. Ma l'ingiustizia e il sentimento di indignazione di fronte ad essa liberano risorse per la lotta per il riconoscimento giuridico: «i sentimenti negativi sono risorse significative della lotta per il riconoscimento; l'indignazione costituisce sotto questo aspetto la struttura di transizione tra il disprezzo risentito nell'emozione della collera e la volontà di diventare un attore della lotta per il riconoscimento»¹⁵⁶.

Accanto al diritto (o «riconoscimento giuridico») Ricoeur ravvisa altre forme di mutuo riconoscimento che si collocano al di sotto o al di sopra di esso: l'amore (il «riconoscimento affettivo») ne rappresenta una forma più elementare e la «stima sociale» ne costituisce una forma ulteriore. Essa consiste nel riconoscimento della diversità dell'altro e apre al tema complesso e attuale del multiculturalismo e del «riconoscimento dell'identità distinta di minoranze culturali sfavorite»¹⁵⁷. Il lavoro che accompagna il riconoscimento sociale è per Ricoeur simile al lavoro della traduzione e del compromesso: come nel primo si esprime una nuova capacità della persona, quella di comprendere un mondo diverso dal suo, così nella traduzione si esprime la «capacità di imparare una lingua straniera al punto da percepire la propria lingua come una lingua tra altre lingue. Se la traduzione può di per sé essere interpretata come una maniera di rendere comparabili gli incomparabili [...] la capacità di compromesso offre allora l'accesso privilegiato al bene comune»¹⁵⁸. Il riconoscimento diviene allora un'espressione della «saggezza phronetica» che, in ogni situazione «non separa la giustizia dalla giustezza alla ricerca dell'*azione che conviene*»¹⁵⁹.

In quest'ultima forma di riconoscimento, il riconoscimento sociale, avviene il superamento della lotta e si perviene a un *autentico* «mutuo riconoscimento», in cui, a differenza della dimensione giuridica e degli scambi commerciali, il mutuo riconoscimento non è più e non è più segnato dalla competizione o dal *do ut des*: «l'alternativa all'idea di lotta nel processo del mutuo riconoscimento

¹⁵⁴ PR, 290 [224].

¹⁵⁵ PR, 291 [225].

¹⁵⁶ PR, 292 [225].

¹⁵⁷ PR, 311 [239].

¹⁵⁸ PR, 306 [236].

¹⁵⁹ PR, 307 [237].

va ricercata nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento, le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali»¹⁶⁰.

Si tratta allora di vedere come sono possibili queste esperienze pacificate che costruiscono il legame sociale nel mutuo riconoscimento.

Il «mutuo riconoscimento» e gli «stati di pace»: il paradigma del dono. Il passaggio dalla «lotta» al mutuo riconoscimento «pacificato» trova una sua realizzazione, per quanto sempre provvisoria e incompiuta, nei cosiddetti «stati di pace» che esprimono il modello del «dono cerimoniale reciproco»: «la lotta per il riconoscimento si disperderebbe all'interno della coscienza infelice se agli umani non fosse dato di accedere a un'esperienza effettiva, ancorché simbolica, di mutuo riconoscimento, sul modello del dono cerimoniale reciproco»¹⁶¹.

Ricoeur si richiama agli studi di Marcel Hénaff¹⁶² che ha indagato le dinamiche del mutuo riconoscimento nelle società tradizionali. Qui il «dono reciproco cerimoniale» rivela una reciprocità che non ha nulla a che vedere con lo scambio commerciale, né è un gesto di generosità benevola¹⁶³. Esso invece ha una valenza sociale: «le prestazioni cerimoniali mirano al riconoscimento reciproco attraverso i beni donati»¹⁶⁴, cosicché attraverso il dono si crea o si rafforza un legame sociale: «il riconoscimento umano dell'altro essere umano o di un altro gruppo passa sempre attraverso il gesto che consiste nel porgere all'altro un oggetto mediatore, nel donargli qualcosa che viene ceduto come parte di sé, che si rischia nello spazio straniero. Tale gesto dice: prima di tutto vi riconosciamo come esseri umani, come simili; poi vi accettiamo come possibili alleati e infine – una volta consolidate le relazioni – vogliamo restare legati a voi in futuro»¹⁶⁵.

Il paradigma del dono è modello del raggiungimento della pace nel mutuo riconoscimento: con il dono si supera la lotta e il conflitto e si perviene a una situazione riconciliata, perché il male del misconoscimento è vinto e superato pacificamente nel bene del mutuo riconoscimento. Ricoeur precisa che, affinché ci possa essere riconciliazione, è necessario che il dono venga chiarito nel suo statuto alternativo tanto allo scambio di tipo commerciale quanto all'idea che esso sia puramente unilaterale.

«Il dono reciproco non è né un antenato, né un concorrente, né un sostituto dello scambio commerciale; si situa su un altro piano, precisamente sul piano

¹⁶⁰ PR, 319 [247].

¹⁶¹ PR, 226 [173].

¹⁶² Cfr. PR, 339-343 [262-265].

¹⁶³ «Il dono reciproco cerimoniale non è né uno scambio vantaggioso né un semplice gesto di oblazione benevola», M.HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002 [tr.it. di R.Cincotta e M.Baccianini revisione di A.Olivieri, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta, Troina (En) 2006, 159]. Riportiamo i riferimenti alle pagine della sola traduzione italiana.

¹⁶⁴ *Ibidem*, [164].

¹⁶⁵ *Ibidem*, [188].

del senza prezzo. Ciò detto, resta l'enigma, ossia l'obbligo di ricambiare»¹⁶⁶. Il dono, in quanto dono, è caratterizzato dalla categoria del «senza prezzo», poiché non è ricambiabile secondo una regola di equivalenza. Ricoeur prende qui le distanze da Derrida che afferma l'impossibilità del dono, osservando lo spettacolo della storia segnato da una «disfatta crescente del senza prezzo, rimossa dall'avanzata della società mercantile»¹⁶⁷.

È vero altresì che il dono non è unilaterale, e che se ne deve riconquistare la dimensione reciproca¹⁶⁸, poiché esso suscita un movimento di risposta, un contraccambio, una sua reciprocità. Si tratta, tuttavia, di qualcosa di molto diverso rispetto allo scambio commerciale: «La generosità del dono suscita non una restituzione che, in senso proprio, annullerebbe il primo dono, ma qualcosa come la risposta a una offerta. Al limite, occorre considerare il primo dono quale modello del secondo dono e pensare il secondo dono come una sorta di, se così si può dire, secondo primo dono»¹⁶⁹. Contraccambiare un dono è rispondere ad una sorpresa con un'altra sorpresa, è porsi sullo stesso piano del primo dono, è rispondere alla generosità con la generosità. L'attesa che nel donatore segue al dono donato, «può essere indefinitamente differita, o addirittura perduta di vista o del tutto dimenticata, può anche trasformarsi in attesa di una sorpresa, inserendo il secondo dono nella medesima categoria affettiva del primo, il che rende questo secondo dono una cosa diversa da un dono contraccambiato. Nel contesto dell'*agàpe*, anziché di obbligo di contraccambiare occorre parlare di risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale»¹⁷⁰.

Non si tratta di contrapporre il dono allo scambio, ma alla «forma commerciale dello scambio».

Dal «riconoscimento» alla «riconoscenza». Nel dono cerimoniale reciproco avviene il passaggio chiave dal riconoscimento alla riconoscenza, recuperando un significato ulteriore di *reconnaissance*, che è il riconoscimento attraverso la gratitudine. È la gratitudine la chiave di volta per capire lo scambio non commerciale del dono: «la gratitudine allevia il peso dell'obbligo di contraccambiare e lo orienta in direzione di una generosità uguale a quella che ha suscitato il dono iniziale»¹⁷¹.

La gratitudine spezza la catena donare-ricevere-ricambiare e ad essa sostituisce due movimenti distinti: «da una parte la coppia donare-ricevere e dall'altra ricevere-ricambiare»¹⁷². I due livelli fuoriescono dal campo dello scambio commerciale perché «in regime di gratitudine i valori dei presenti

¹⁶⁶ PR, 341 [264].

¹⁶⁷ PR, 343 [265].

¹⁶⁸ Cfr. MHO, 621 [680].

¹⁶⁹ PR, 350 [270].

¹⁷⁰ PR, 351 [271].

¹⁷¹ PR, 351-352 [271-272].

¹⁷² PR, 352 [272].

scambiati sono incommensurabili»¹⁷³, non essendovi equivalenza tra termini che sono incommensurabili economicamente.

L'esperienza del «dono reciproco cerimoniale» avviene abitualmente in occasione di riti festivi. Per questo Ricoeur parla di «carattere *festivo* dello scambio»¹⁷⁴.

La dimensione festiva del dono e della gratitudine reciproca rappresentano il modello per eccellenza degli «stati di pace», in cui si conferma il primato del bene sul male e la possibilità concreta che il bene vinca e si affermi. È all'interno di questa dinamica non commerciale ma festiva che si colloca la possibilità del bene: gesti come il dono (e, si è già visto, il perdono), in quanto superano la giustizia di equivalenza, ne mettono in luce i limiti e aprono «uno spazio di speranza nell'orizzonte della politica e del diritto sul piano postnazionale e internazionale». In questo sta il loro valore esemplare, significativo e produttivo, poiché «questi gesti producono un'onda di irradiazione e di irrigazione che, in maniera segreta e obliqua, contribuisce all'avanzare della storia verso gli stati di pace»¹⁷⁵.

Gli stati di pace, in cui il bene si mostra più forte del male e della violenza, restano per Ricoeur episodici, eppure aprono una « "schiarita" nella foresta delle perplessità»¹⁷⁶, poiché nello scambio dei doni, i partner sociali fanno esperienza di un riconoscimento reale. Ricoeur non nega i problemi che restano insiti nell'esperienza del dono, che «oltre al suo carattere simbolico, indiretto, raro, addirittura eccezionale», porta comunque il «fardello di conflitti potenziali» che sono da ricondursi «alla tensione creatrice tra generosità e obbligo»¹⁷⁷.

È allora possibile porre fine alla lotta per il riconoscimento, con tutto il portato di negatività che essa comporta? L'autore risponde: «la lotta per il riconoscimento resta forse interminabile; le esperienze di riconoscimento reale nello scambio dei doni, principalmente nella loro fase festiva, conferiscono per lo meno alla lotta per il riconoscimento l'assicurazione che la motivazione per cui essa si distingue dalla sete di potere, e che la pone al riparo dal fascino della violenza, non era né illusoria né vana»¹⁷⁸.

Vincere la sete di potere, l'egoismo, la prepotenza, il fascino della violenza non è illusorio. Il male, per quanto radicale non è originario come il bene...

¹⁷³ PR, 352 [272].

¹⁷⁴ PR, 353 [273].

¹⁷⁵ PR, 354 [273].

¹⁷⁶ PR, 355 [274].

¹⁷⁷ PR, 355 [274].

¹⁷⁸ PR, 355 [274].

6. Conclusioni

Concludiamo questo capitolo riorganizzando alcuni dei contenuti che sono via via emersi.

Il decentramento del Cogito. Il tema del decentramento del Cogito assoluto emerge chiaramente nella tematica del perdono e del riconoscimento che è caratterizzato dallo scambio (non commerciale) e dalla mutualità che rompe con l'individualismo; nella dinamica dello «scambio delle memorie» è insito un decentramento dal proprio punto di vista e un accoglimento di quello dell'altro.

Un cogito integrale. L'esigenza di un cogito appartiene alla concezione di una giustizia che non può limitarsi alla mera deontologia, ma che è frutto di un lavoro «phronetico» di mediazione e di immaginazione che sa trovare la regola adeguata per la situazione concreta: accanto al «giudizio determinante» un posto altrettanto decisivo spetta al «giudizio riflettente». Nel tema del perdono, inoltre, l'affermazione secondo cui occorre separare l'agente dalla sua azione rivela la concezione di un cogito integrale che non si esaurisce nel suo polo oggettivo, nelle sue azioni visibili ed esterne.

Un cogito aperto e in relazione. Il recupero di un cogito aperto e in relazione traspare nell'idea dello scambio delle memorie e del mutuo riconoscimento. Accanto a questi temi cruciali si pongono le osservazioni di Ricoeur intorno alla saggezza pratica, in particolare la traduzione e il compromesso.

Una logica della sovrabbondanza. La sovrabbondanza dell'amore, contrapposta all'equivalenza della giustizia, è un tema centrale del pensiero politico e giuridico di Ricoeur. Allo stesso modo è la sovrabbondanza del dono che può creare le condizioni per gli «stati di pace» in cui si dà l'esperienza di un «mutuo riconoscimento» che supera il conflitto della lotta. È la sovrabbondanza del bene che è all'origine del perdono: la convinzione che l'agente vale più delle azioni che compie è radicata nel dislivello a priori tra il bene e il male.

Il ruolo dell'immaginazione creativa. Nel costruire risposte adeguate al male politico e all'ingiustizia giuridica resta essenziale il ruolo dell'immaginazione creativa e poetica: lo si vede nel riconoscimento di una funzione positiva all'ideologia e all'utopia, nell'associare giudizio politico e giudizio estetico, nel perdono (con il lavoro creativo della memoria e del lutto), nella costruzione del compromesso, nel raccogliere la sfida etica della traduzione, nel promuovere il riconoscimento attraverso lo «scambio delle memorie» e l'apertura all'altro in «immaginazione e simpatia».

Ancora una volta è il primato del bene originario sul male radicale a emergere dalla riflessione. Il rischio dei totalitarismi e della violenza, i mascheramenti delle ideologie, le fughe nell'utopia, l'iniquità delle divisioni e

l'ingiustizia, la riduttività di una giustizia meramente repressiva, il misconoscimento dei diritti degli altri... sono forme diverse di male politico, ma per Ricoeur non possono avere l'ultima parola. Parafrasando le ultime parole della sua opera sul riconoscimento potremmo dire: la lotta contro il male politico e giuridico non avrà forse mai fine, ma vi sono esperienze di pacificazione e di riconciliazione che ci legittimano a non arrenderci e a dire che non è vana la lotta contro la violenza e le degenerazioni del potere, che non è meramente illusorio l'equilibrio, per quanto precario possa essere, tra il piano verticale dell'autorità e il piano orizzontale della convivialità. Questa convinzione è radicata nello scarto che Ricoeur ha sempre tenuto fermo tra il bene che è originario e il male, sì radicale, ma non altrettanto originario.

SEZIONE STORICO-CRITICA

Questioni critiche e storiografiche

Ricoeur e il male.
Intorno ad alcune questioni critiche

Dopo avere cercato di rileggere il pensiero ricoeuriano a partire dalla sfida del male, ci soffermeremo su alcune questioni critiche che l'opera di Ricoeur ha suscitato nei suoi studiosi per vedere se la nostra indagine può portarvi qualche contributo.

Ci sembra di poter individuare due importanti questioni rispetto alle quali una lettura del pensiero ricoeuriano alla luce della sfida del male può offrire qualche chiarimento: il problema della possibile unità dell'opera di Ricoeur e quello della poetica della volontà che il filosofo promise di scrivere e che non ha mai scritto.

1. La sfida del male e l'unità dell'opera di Ricoeur

Una delle principali questioni critiche che gli studiosi dell'opera ricoeuriana si sono posti riguarda la possibilità di trovare un filo conduttore unitario all'interno di una produzione che, avendo affrontato temi molto diversi, sorprende per la sua vastità e può apparire frammentata e disorganica.

1. Ricoeur sull'unità della sua opera

La questione della possibile unità del suo pensiero è stata posta allo stesso Ricoeur che quasi sempre ha evitato di dare risposte troppo precise: «quando guardo indietro - scrive - sono piuttosto colpito dalla discontinuità tra le mie opere»¹. E ancora: «Quando ho scritto un libro su un argomento, non ne ho più parlato in seguito, come se avessi compiuto il mio dovere rispetto a esso e fossi libero di continuare la mia strada. Per questo ho lasciato cadere il problema

¹ P.RICOEUR, *Prefazione* a D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993², IX. La prefazione risale alla prima edizione del 1984.

della psicoanalisi, ma anche quello della metafora dopo *La metafora viva*². Invitato a pronunciarsi in un'intervista, sembra rifiutare di sbilanciarsi: «Non entro nell'alternativa continuo/discontinuo. Ciò che credo, in ogni caso ciò che posso raccontare di me, è che ogni libro è stato determinato da un problema frammentario. D'altronde tengo molto a questa idea che la filosofia si rivolga a problemi determinati, a difficoltà di pensiero ben delimitate. [...] I miei libri hanno avuto sempre un carattere limitato; non mi pongo mai questioni di massima del tipo: che cos'è la filosofia? Io tratto problemi particolari»³. Ricoeur suggerisce ai suoi lettori di adottare un criterio diverso per avvicinarsi alla sua opera: «Vedo un legame tra i miei libri su un diverso registro. Dopo aver terminato un lavoro, mi trovo sempre di fronte a qualcosa che ad esso sfugge, che da esso esorbita, che diventa ossessivo per me e costituisce il prossimo soggetto da trattare»⁴. Egli pare dunque suggerire che nei suoi testi si può rinvenire un filo di continuità, ma che tale filo va ritrovato solo inseguendo l'ordine cronologico delle opere, collegando un'opera alla successiva, senza pretendere di trovare un'unica chiave di lettura. Ricoeur è sempre diffidente di fronte alle sintesi totalizzanti e non a caso le chiama «il male del male». L'unità del suo pensiero parrebbe essere una unità sempre aperta, di carattere «narrativo», che può essere ripresa continuamente e mai definitivamente chiusa. In un'altra intervista, egli lascia ai suoi lettori il compito di trovare questa unità, nel libero conflitto delle interpretazioni: «C'è unità nel mio lavoro? È continuo o discontinuo e ci sono sintesi che io propongo prima di completarlo? Sono sintesi deboli? Più deboli delle sintesi che si oppongono? Questo è un problema dei miei lettori»⁵.

2. Alcune ipotesi dei critici

Se, come dice Ricoeur stesso, il problema è suoi dei lettori è doveroso prendere in considerazione alcune delle più significative interpretazioni critiche dell'opera ricoeuriana. Ogni studioso ha cercato di offrire una lettura unitaria del suo pensiero, cercando di rintracciare un filo conduttore significativo. Proveremo a offrire una rassegna che non ha alcuna pretesa di esaustività, ma ha solo l'intento di delineare un quadro dello *status quaestionis* e tenteremo alla fine inserire il nostro contributo⁶.

² CC, 119 [116].

³ CC, 125 [122].

⁴ CC, 125-126 [122].

⁵ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, 123.

⁶ Per una ricognizione del dibattito critico su Ricoeur segnaliamo il recente testo G.CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etiva verso l'estetica*, Cittadella, Assisi 2007. Il primo capitolo (27-91) è una accurata rassegna delle posizioni di cinque critici: M.Chiodi, A.Thomasset, D.Jervolino, A.Bertuletti, F.Turoldo.

La «*questione del soggetto*». Una delle letture più autorevoli ha individuato nella «*questione del soggetto*», intesa sia in senso oggettivo (il soggetto è l'oggetto della questione) sia in senso soggettivo (è il soggetto stesso che si mette in questione), il filo unitario che attraversa la filosofia ricoeuriana. L'iniziatore di questa interpretazione è stato soprattutto Domenico Jervolino, che all'inizio degli anni '80 ha proposto una chiave di lettura che si è consolidata negli anni successivi attraverso un'analisi attenta e una ricostruzione rigorosa del pensiero ricoeuriano. La questione che, secondo lo studioso, emerge dentro le migliaia di pagine di Ricoeur è quella di un cogito spezzato, che si recupera attraverso un lavoro ermeneutico: «La problematica del *cogito* e dell'ermeneutica è pienamente sviluppata e matura nel Ricoeur degli anni Sessanta. Egli tuttavia non cessa di operare in seguito, né muta i suoi orientamenti di fondo [...] L'ermeneutica dell'io non viene abbandonata, ma ritrovata ad un livello più generale, nella comprensione di sé davanti al testo»⁷. Per Jervolino il tema dell'«io sono» nella sua integralità, centro delle opere sulla volontà degli anni '50 e '60, si ripropone negli anni '70, anche se la comprensione del sé è meno diretta ed è affidata alla mediazione del testo. Lo stesso Ricoeur confermerebbe questa proposta, poiché in *Du texte à l'action*, uscito nel 1986, ha raccolto una serie di saggi degli anni '70 e dei primi anni '80 che indicano un itinerario quasi circolare, meglio per Jervolino «a spirale», che dalla volontà procede all'azione passando attraverso il testo.

Il soggetto, il cogito (rigorosamente con la c minuscola) che Ricoeur individua è per Jervolino il soggetto messo in questione, spezzato, inquieto: «A nostro avviso – egli scrive – Ricoeur non cessa di essere il filosofo del *cogito*, del soggetto finito e inquieto, del soggetto come volontà, sforzo e desiderio di essere. È un soggetto che non si possiede, ma che è teso ad appropriarsi di quell'affermazione originaria che lo costituisce. Un soggetto che non è creatore, ma è creativo»⁸. La creatività della «soggettività inquieta e messa in questione»⁹ troverebbe a suo parere il proprio orizzonte conclusivo in una «poetica della libertà», in un legame stretto tra poetica e prassi, che ha uno sbocco sul piano dell'agire etico in termini di «liberazione», di azione liberatrice.

In una successiva monografia del 1995, Jervolino conferma la sua lettura, corroborandola con l'avvenuta pubblicazione di un testo capitale del pensiero di Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), dedicato esplicitamente al tema del sé. Lo studioso dichiara: «Il soggetto che diventa questione a se stesso – secondo la parola di Agostino: *quaestio mihi factus sum* – non è il soggetto autosufficiente esaltato dalle moderne filosofie dell'Io che fonda se stesso e il mondo, né la dispersione di vissuti frammentari che si ritrova come molteplicità irriducibile sotto o dietro la “retorica” contemporanea della “morte dell'uomo”. È piuttosto una soggettività finita, contingente, carnale, plurale; è un soggetto creativo,

⁷ D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993², 57. La prima edizione è del 1984 presso Procaccini, Napoli.

⁸ *Ibidem*, 145.

⁹ *Ibidem*, 146.

senza essere creatore; è un *cogito* ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa»¹⁰.

Quella di Jervolino è una lettura molto acuta, che ha trovato conferme presso altri insigni critici.

Jean Greisch, in una monografia molto impegnativa dedicata a Ricoeur, pubblicata nel 2001, afferma che «al punto di partenza come al punto d'arrivo dell'itinerario filosofico di Ricoeur, l'accento è messo sulla "possibilità della *comprensione di sé*" [...] Più vigorosamente ancora di Nabert, Ricoeur denuncia il miraggio della specularità, cioè del "desiderio di una trasparenza assoluta, di una perfetta coincidenza di sé con se stesso"»¹¹. Il critico sostiene che nell'opera ricoeuriana è individuabile «come filo conduttore il progetto di una "ermeneutica del sé"»¹² e che «un certo numero di intuizioni filosofiche, che hanno preso forma all'inizio degli anni '50, porteranno ancora i loro frutti nell'"ermeneutica del sé", elaborata all'inizio degli anni '90»¹³.

Francesca Brezzi, che è stata la prima studiosa nel mondo ad avere dedicato una monografia a Ricoeur (1969¹⁴), pur privilegiando in genere una chiave di lettura diversa, non nega che «il filo rappresentato dalla ricostruzione del sé»¹⁵ appaia estremamente significativo nell'itinerario ricoeuriano. Lo stesso si può dire di Olivier Mongin, che parla della «posizione centrale» della «riflessione sul soggetto e l'identità»¹⁶ nell'opera di Ricoeur.

Il «cammino della libertà». In termini non troppo dissimili, uno studioso italiano, Maurizio Chiodi, nel 1990 ha pubblicato uno studio approfondito sul pensiero ricoeuriano, di cui dichiara il presupposto all'inizio della propria ricerca: «questo studio si basa sulla scommessa che individua nel tema della libertà il cuore stesso del pensiero ricoeuriano»¹⁷. Attraverso un'accurata analisi delle opere di Ricoeur fino a *Temps et récit*, l'autore enuclea nel cammino verso la libertà il filo conduttore della vasta produzione del filosofo francese: «Il cammino interpretativo, nel quale il soggetto media la comprensione di sé, è l'opera stessa della libertà del soggetto, che si pone come colui che non si possiede»¹⁸. Il linguaggio e la sua capacità di ridescrizione gli sembrano il luogo cui Ricoeur affida una comprensione del sé che incontra una realtà e la ricostruisce secondo le modalità del possibile. «L'ermeneutica ricoeuriana tende

¹⁰ D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 27. Riprende in termini analoghi linea interpretativa di Jervolino L.ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2005.

¹¹ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, 19.

¹² *Ibidem*, 24.

¹³ *Ibidem*, 29.

¹⁴ F.BREZZI, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.

¹⁵ F.BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, 3.

¹⁶ O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, 39.

¹⁷ M.CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, 15.

¹⁸ *Ibidem*, 17.

perciò sempre più a sottolineare la poetica e la capacità “ontologica” dell’opera letteraria di rifare il mondo: in fondo, essa è il luogo stesso della volontà libera, poiché qui si realizza l’identità dialettica tra il ricevere e il creare attraverso l’immaginazione»¹⁹. La libertà, tematizzata fin dai lavori sul tema del volontario e dell’involontario, è a suo parere alla base del lavoro ermeneutico di Ricoeur e trova uno sbocco poetico, creativo che si esprime nella facoltà immaginativa. Il nucleo di fondo del pensiero di Ricoeur è la costruzione di una libertà che opera dialetticamente tra il riconoscimento della propria limitazione e quello della capacità di assumere questo limite per appropriarsene e darvi un senso: «la libertà acquista nella riflessione di Ricoeur una *envergure* che dalla antropologia si allarga all’etica, alla politica, all’ontologia, alla poetica e alla teologia. L’involontario, l’altro, la storia, l’inconscio, costituiscono il limite che essa deve assumere, pur senza mai poterlo esaurire, dando un senso alla propria finitezza»²⁰. La libertà rivela allora un’apertura alla trascendenza che tuttavia resta enigmatica secondo lo studioso, perché non può chiudersi in un sapere assoluto: «a livello ontologico e teologico, lo scacco del tempo e del male ci rivela che la libertà umana rinvia all’Altro da sé: essa è un modo d’essere aperto ad un compimento che è una necessità possibile, ma la cui realizzazione è solo sperata»²¹.

La prospettiva di Chiodi non è molto distante da quella esaminata in precedenza: il cuore della filosofia ricoeuriana più che nel *soggetto messo in questione* è nella *libertà messa in questione* in quanto deve fare i conti con ciò che le si oppone. I termini sono diversi, ma in fondo si incontra sempre un «cogito decentrato», un soggetto che non è più assolutamente libero e capace di possedersi, ma deve appropriarsi di ciò che sfugge alla propria libertà attraverso un cammino ermeneutico, che si compie in un lavoro poetico e immaginativo.

In una generosa prefazione, Ricoeur stesso rende onore al lavoro di Chiodi e afferma: «non era evidente che questa rilettura di un’intera opera, che resta ultimamente frammentaria secondo il tema di volta in volta adottato, e secondo lo stato della discussione filosofica in un momento dato, si lasciasse unificare da una tematica continua che sarebbe quella della libertà»²², ciononostante esprime il parere che il critico abbia vinto la sua «scommessa», ma non riconosce come esclusiva la sua lettura.

Una «ontologia dell’atto». Nel 1994 esce la prima importante monografia francese su Ricoeur ad opera di Olivier Mongin²³, amico e esponente della

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M.CHIODI, *Il cammino della libertà*, cit., 17-18.

²¹ *Ibidem*, 18. Nell’espressione paradossale «necessità possibile», ma «solo sperata» si intravede la critica di Chiodi verso il pensiero ricoeuriano.

²² P.RICOEUR, *Préface* a M.CHIODI, *Il cammino della libertà*, cit., IX.

²³ La prima monografia assoluta dedicata a Ricoeur in lingua francese risale al 1971: M.PHILIBERT, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l’espérance*, Seghers, Paris 1971, si tratta però di un lavoro limitato nelle dimensioni e caratterizzato prevalentemente dal fatto di contenere dei

rivista «Esprit», alla quale Ricoeur era strettamente legato. L'autore, guidato dall'intento di ritrovare l'unità nella frammentata e ampia opera di Ricoeur, scrive: «Innanzitutto ho voluto sottolinearne la coerenza profonda: nonostante gli aggiustamenti concettuali, le deviazioni inattese, le discussioni, le convergenze e divergenze ostentate, esso forma un insieme tanto più rigoroso in quanto gli interrogativi iniziali permangono lungo tutto un percorso sinuoso che può lasciar credere al lettore affrettato che Ricoeur è soprattutto un mostro di lettura»²⁴.

Questo insieme rigoroso trova un filo conduttore in quella che Mongin chiama una «ontologia dell'atto» o «ontologia dell'agire», in contrapposizione alla tradizionale «ontologia della sostanza»²⁵. Sebbene questa «filosofia dell'azione» prenda forma e si chiarisca «retrospettivamente»²⁶ a partire da *Soi-même comme un autre* (1990), in particolare dalla riflessione sull'ontologia dell'ultimo studio, egli ritiene che Ricoeur fin dalle primissime opere lasci trasparire quello che solo molto più tardi diventerà il suo punto di approdo esplicito. Nella raccolta di saggi *Histoire et Vérité* (1955) Ricoeur pone infatti l'accento sul rifiuto di una definizione monadica della verità a favore di una verità dialettica²⁷ che, nascendo dal confronto, pone insieme il problema di raccogliere in unità la pluralità delle percezioni del mondo in conflitto²⁸. Secondo Mongin è l'ontologia dell'atto che in Ricoeur precede e unifica a priori la pluralità delle interpretazioni: «l'essere è un "atto" che "precede e fonda ogni possibilità di questionare" »²⁹. Dietro la molteplicità, più originario di essa vi è un atto, una «veemenza ontologica» originaria che rende il dialogo «possibile a priori» sul piano etico e politico e fonda la possibilità di una verità unitaria, ma non monolitica che si articola attraverso una molteplicità di interpretazioni: «Pensare l'essere come atto è sfuggire al dilemma dell'Uno e del molteplice, non concedere tutto al sistema o al singolo, rifiutare d'accordare troppo all'Uno o al molteplice, allo Stesso o all'Altro»³⁰.

Per Mongin questa «ontologia dell'atto» (o «dell'agire») darebbe una profonda unità a una filosofia che fin dagli anni '50-'60 si era concentrata sul tema della volontà in dialettica con l'involontario, per poi passare al tema del «conflitto delle interpretazioni» e approdare infine a una filosofia che,

brani di testi ricoeuriani commentati. Anche per questo motivo consideriamo quella di Mongin la prima "importante" monografia in francese.

²⁴ O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, cit., 29.

²⁵ *Ibidem*, 30: Quella di Ricoeur è «una filosofia che accorda il primato a una ontologia dell'atto».

²⁶ *Ibidem*, 37.

²⁷ «Dobbiamo rinunciare a una definizione in qualche modo monadica della verità, in cui la verità sarebbe per ciascuno l'adeguazione della propria risposta alla problematica. Accediamo piuttosto a una definizione intersoggettiva della verità secondo la quale ciascuno si esplica, sviluppa la propria percezione del mondo nel 'combattimento con altri'. È il *liebender Kampf* di Karl Jaspers», HV, 55-56.

²⁸ «La pluralità non è la realtà ultima, né il malinteso l'estrema possibilità della comunicazione», HV, 59.

²⁹ O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, cit., 45 (citazioni interne da HV, 59).

³⁰ *Ibidem*, 47.

attraverso l'interpretazione dei testi, acquista un significato etico e politico. Scrive Mongin: «il suo progetto è di porre in opera una filosofia pratica suscettibile di riportare alla luce ciò che è stato progressivamente dissociato dal percorso della storia della filosofia: una antropologia dell'agire, una filosofia politica e una "ostinazione" ontologica»³¹. Detto in termini diversi: «La cosa che più colpisce resta in effetti la continuità di una riflessione politica che accompagna un progetto filosofico instancabilmente formulato nei termini di una "ontologia dell'agire"»³².

Alla luce di una lettura centrata su una «ontologia dell'atto», nel testo di Mongin ricorre un termine chiave, quello di «ostinazione»³³: «ostinazione etica»³⁴, «ostinazione ontologica»³⁵, «ostinazione filosofica»³⁶, un termine che sottolinea il «carattere *affermativo* della filosofia»³⁷ di Ricoeur, radicata in una concezione dell'essere come affermazione originaria, motivo che dà uno stile unitario al suo pensiero.

Una chiave di lettura molto simile è stata proposta fin dal 1980 da un breve studio di un critico italiano, Osvaldo Rossi, che così si esprime in merito all'unità dell'opera di Ricoeur: «L'ipotesi che in questo caso ci guida è la seguente: mostrare nella concezione dell'essere come atto, come energia e creatività, la costante seguita da Ricoeur nelle varie tappe della sua riflessione e che caratterizza la sua particolare concezione dell'ontologia che contribuisce a legare tra loro i vari interessi, a prima vista tanto divergenti»³⁸. Egli sottolinea che l'intento di Ricoeur è passare «da una prima rivoluzione copernicana, che ha riconosciuto il privilegio della soggettività, ad una seconda rivoluzione che centri la soggettività nell'essere»³⁹ poiché «oltre all'essere del soggetto, gli interessa il soggetto *nell'essere* ed il suo radicamento»⁴⁰, e si preoccupa di «recuperare le radici ontologiche della soggettività»⁴¹. Mentre Mongin,

³¹ *Ibidem*, 91.

³² *Ibidem*, 92.

³³ *Ibidem*, 107.

³⁴ *Ibidem*, 99.

³⁵ *Ibidem*, 91.

³⁶ O.MONGIN, M.FOESSEL, *L'obstination philosophique de Paul Ricoeur*, «Esprit» 74 (2006), n°323, 5-11.

³⁷ *Ibidem*, 6.

³⁸ O.ROSSI, *Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur*, «Aquinas» 23 (1980), n°2-3, 440.

³⁹ *Ibidem*, 445.

⁴⁰ *Ibidem*, 446.

⁴¹ *Ibidem*, 447. Il tema centrale del radicamento ontologico della soggettività in Ricoeur è sottolineato anche da Oreste Aime che ha recentemente dedicato a Ricoeur una ponderosa monografia dal titolo significativo di *Senso e essere*. Nel suo studio egli sottolinea che, rispetto alla tradizione fenomenologica classica, Ricoeur decentra il peso del soggetto e si concentra sul tema del «senso», accentuando l'intenzionalità e permettendo così alla riflessione di «uscire dall'immanenza idealistica» con la «scoperta della precedenza della *Lebenswelt*». Accanto al tema del senso Ricoeur sottolinea l'importanza dell'ontologia che è il punto di approdo finale delle riflessioni sul senso: «Meno centrata sul soggetto, la fenomenologia praticata da Ricoeur abbina la questione del senso a quella dell'essere: linguaggio, azione e desiderio urgono verso l'ontologia, attenuano la questione trascendentale, spostano l'accento dal *cogito* al *sum*» (O.AIME,

muovendo dalla concezione dell'essere come atto, arriva a sottolineare in Ricoeur la dimensione etica e politica dell'agire, Rossi vi accentua invece l'importanza della creatività e del ruolo dell'immaginazione: «Guardata da questo punto di vista l'opera di Ricoeur si presenta, contro tutte le apparenze, singolarmente unitaria in quanto risulta da cima a fondo una filosofia della novità dell'essere e della sua funzione specifica che è l'immaginazione»⁴².

La riabilitazione del politico. Una lettura più orientata sul politico è quella di Olivier Abel, allievo e amico di Ricoeur⁴³, che in una breve ma densa monografia cerca una sua linea per rispondere alla questione critica dell'unità dell'opera ricoeuriana:

Lungi dall'essere superbamente isolato, il pensiero di Ricoeur è dunque accessibile da ogni sorta di entrata. Questa diversità di orizzonti fa di Ricoeur un autore a intermittenza, che, come un faro, ora illumina, ora sprofonda verso l'oscurità! È il caso della giustizia e del politico nella sua opera: tra le pubblicazioni degli anni '50 sul paradosso politico e il tema della colpa, e quelle degli anni 1985-1995, che formano due grosse concentrazioni, si dispiega un periodo in cui i testi si fanno più rari [...]. Da qui la difficoltà di ritrovare l'unità [...] nell'ampiezza propriamente formidabile di quest'opera. Gli uni privilegeranno la sua teoria dell'interpretazione, altri vedranno soprattutto la sua teoria del racconto, altri ancora la sua teoria dell'azione. La preoccupazione di guidare il lettore in questo arcipelago di testi dispersi, ci ha invitato qui ad attenerci all'essenziale, attraverso una riflessione sulla giustizia che si lascia cogliere in un movimento più che in un pensiero compiuto: giudicare è accettare una tensione tra la definizione del giusto come la promessa di una città felice e l'applicazione di regole che impediscano il peggio. Questa tensione non trova soluzione che nella saggezza pratica⁴⁴.

La vastità del pensiero di Ricoeur permette, come dice bene Abel, una pluralità di entrate, tutte legittime. Abel ritiene di trovare l'«essenziale» attorno al tema della giustizia: è questo tema che permette più di ogni altro di cogliere il movimento dialettico del pensiero di Ricoeur, attratto da una parte dalla promessa di una città felice, di un bene sommo, di una vita buona nella quale

Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur, Cittadella, Assisi 2007, 765-766), «il soggetto deve passare attraverso la mediazione di segni, simboli, testi, azioni, che sono come lo specchio [...] della sua identità. Ermeneutica significa non immediatezza: la pazienza della descrizione fenomenologica si trasferisce all'esercizio dell'interpretazione» (766) e «l'ermeneutica diventa ontologia» (767) che è sempre però indiretta e richiede un percorso lungo, mediato, obliquo che passa attraverso la riproposizione di questioni antiche in nesso duale» (763) quali riflessione e speculazione, uno e molti, medesimo e altro, storico e fondamentale. Dunque «nell'itinerario di Ricoeur, *senso e essere* evidenziano la possibilità, la difficoltà e la modalità della fenomenologia ermeneutica di approdare all'ontologia ma anche e soprattutto l'inevitabilità di questo rapporto» (774).

⁴² O.ROSSI, *Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur*, cit., 462.

⁴³ Olivier Abel è docente di etica alla Facoltà protestante di teologia di Parigi, allievo di Ricoeur all'Università di Nanterre, amico di famiglia in quanto suo padre era pastore protestante della comunità di Robinson a Châtenay-Malabry che Ricoeur frequentava. Attualmente è responsabile del *Fonds Ricoeur*.

⁴⁴ O.ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Michalon, Paris 1996, 15.

egli crede ostinatamente e dall'altra dalla necessità di imporre delle regole che limitino l'insorgenza del male⁴⁵.

Per Abel è l'esperienza concreta del male, dell'ingiustizia, la molla che ispira la tensione di Ricoeur a pensare come si possa ristabilire la giustizia: «È per il fatto che il diritto è sconvolto dall'esperienza del male, sempre destabilizzato tra la promessa che esso rappresenta e la regola alla quale esso si attiene, che la ricerca del giusto si mette in movimento. Che cos'è in effetti che ci fa entrare in questa ricerca di giustizia? Per Ricoeur sono esperienze infantili di stupore o di indignazione davanti all'ingiustizia»⁴⁶.

Lo studioso insiste sullo scarto che Ricoeur mantiene tra male e bene, subordinando il primo al primato della bontà originaria. Su questo dislivello, egli scrive, «Paul Ricoeur non ha mai cessato di riabilitare il politico, vale a dire al tempo stesso il credito dato alla capacità dei soggetti e delle comunità di mirare a un bene comune e la consapevolezza della fragilità tanto delle persone come delle stesse istituzioni»⁴⁷.

Dalla tensione tra «promessa» (del bene originario) e «regola» (per limitare il male, non originario), secondo Abel, Ricoeur riesce a uscire solo facendo ricorso a un pensiero inventivo che sta nella «saggezza pratica» e fa ricorso all'immaginazione.

La dialettica di «critica» e «convincione». Dal 1969 in avanti Francesca Brezzi ha sviluppato una lettura originale del pensiero di Ricoeur centrata sul rapporto filosofia/religione. Nella monografia del '69 tale rapporto è tematizzato ricorrendo alla coppia filosofia/non-filosofia, nella quale la studiosa vede il presupposto vitale del pensiero ricoeuriano, che si snoda legando strettamente «l'esperienza metafisica» all'«esperienza religiosa»⁴⁸. L'uomo è al centro della speculazione ricoeuriana ma dell'uomo Ricoeur individua una struttura dialettica che si gioca su piani diversi: tra l'esistenza, cioè «la situazione storica in cui si è incarnata» (la condizione umana) e la «Trascendenza» verso l'Essere⁴⁹; tra il suo essere finito e limitato, sorta di «sostrato prefilosofico», «“matrice” ricca di significato da sviluppare», e la sua tendenza a superare questa finitudine attraverso la filosofia che è chiamata a «rielaborare tale “sostrato”»⁵⁰, muovendosi tra una «ermeneutica demistificatrice», che sottopone a sospetto e critica razionale il materiale pre-filosofico, e un'«ermeneutica restauratrice» che intende recuperare razionalmente la ricchezza di senso del pre-filosofico⁵¹. In tale opera la Brezzi non manca di

⁴⁵ *Ibidem*, 18: «Occorre dunque introdurre il pensiero di Paul Ricoeur attraverso queste due situazioni primarie che gettano una luce su tutto il suo itinerario: quella che fa i conti con l'esperienza del male e quella che mantiene nondimeno l'assenso al buono».

⁴⁶ *Ibidem*, 13.

⁴⁷ *Ibidem*, 12.

⁴⁸ F. BREZZI, *Filosofia e interpretazione*, cit., 241.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 229.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, 230-231.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, 155-186.

criticare l'indeterminatezza metodologica con cui Ricoeur mira a rielaborare filosoficamente un materiale simbolico ricco di significato, e attende un chiarimento nelle successive opere dell'autore⁵².

Nel 1999 una nuova monografia ripresenta l'intuizione di fondo dello studio del 1969 arricchendolo alla luce del successivo percorso ricoeuriano. La dialettica tra filosofia e non-filosofia viene riformulata in termini più specifici come dialettica tra «interpretazione» (razionalità, «critica») e «religione» (strato pre-filosofico, «convinzione»); l'autrice ritiene «che l'interpretare la religione costituisca il filo sotterraneo che lega nel tempo tutta la produzione ricoeuriana»⁵³. E lo mostra osservando che «interpretare», termine chiave del filosofare di Ricoeur, esprime sì la dimensione «critica» e razionale del pensiero, ma si applica sempre a qualcosa di già dato, a una «convinzione». Ogni interpretazione è, quindi, sempre «interpretazione-di», e questo oggetto intenzionato nel lavoro ermeneutico è un nucleo di convinzioni che in Ricoeur hanno un radicamento in ultima analisi nel religioso. Pur essendo raramente tematizzato, il problema di Dio, secondo la studiosa, è sempre presente negli scritti di Ricoeur, motivando una serie ininterrotta di interrogativi, aporie, questioni; per questo, è del parere che «il *pensare Dio* rappresenta uno dei fili sotterranei che legano tutta la sua produzione, pur con significativi mutamenti [...]. Il filosofo inizia da *un complesso di aporie* e termina ancora con altri interrogativi, ma in mezzo si svolge tutto uno sforzo di pensiero, il *pensare di più, o altrimenti*, che nell'approccio odierno si può porre sotto il titolo di "critica e convinzione", modalità di dire gli intrecci di ragione e religione, poiché i due termini esprimono un *idem* e un *novum*, o meglio un approfondimento ulteriore di tale lungo percorso»⁵⁴.

La Brezzi indica delle tappe essenziali di questo percorso accidentato tra critica e convinzione, ragione e religione: «Si possono sintetizzare i vari passaggi che caratterizzano la proposta filosofica ricoeuriana in relazione a questo tema: dapprima, sotto l'influenza di Karl Barth, si attua "una sorta di divieto di soggiorno di Dio in filosofia", definito anche come rifiuto di ogni amalgama ontoteologico; successivamente si realizza una sorta di armistizio; infine si riconoscono le radici o motivazioni profonde del proprio filosofare, quindi si accetta l'esistenza personale e comunitaria, in altre parole qualcosa che non si padroneggia ma si riceve, e Ricoeur dichiara conclusivamente: "le mie due dipendenze mi sfuggono sempre anche se talvolta si fanno reciprocamente cenno" »⁵⁵.

⁵² Cfr. *Ibidem*, 230-231.

⁵³ F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999, 7.

⁵⁴ F.BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, cit., 66. Questa dinamica dialettica viene anche indicata dalla Brezzi in termini più generici come «intreccio tra vita e meditazione», «vita che diventa riflessione filosofica», *Ibidem*, 3.

⁵⁵ *Ibidem*, 66. In termini pressoché identici Cfr. F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, cit., 272 e F.BREZZI, *I luoghi della fede*, «Itinerarium» 14 (2006), n°34, 25-26.

Un neokantismo tra riflessione e ermeneutica. Merita un cenno lo studio pubblicato nel 2000 di Fabrizio Turoldo. L'autore, che ritiene centrale la questione dell'unità dell'opera ricoeuriana, è convinto che essa offre «non una ma tante chiavi di lettura [...]. Ogni studio critico, infatti, ha avanzato una diversa ipotesi di lettura»⁵⁶. La sua proposta intende esibire una angolatura epistemologica, ancora poco frequentata dalla critica. L'unità dell'opera di Ricoeur potrebbe essere cercata nell'inaspettato contributo che il filosofo dà sullo statuto del sapere filosofico e sulla crisi dei suoi modelli fondazionali⁵⁷.

Chiedendosi quale sia il metodo costante del filosofare ricoeuriano, Turoldo dà una risposta articolata: «In Ricoeur l'influenza della filosofia riflessiva di Jean Nabert e della filosofia ermeneutica di Hans Georg Gadamer si intersecano, dando origine ad una sorta di neokantismo. La filosofia riflessiva è, infatti, anche quella filosofia che riflette sui limiti di validità di un certo discorso, mentre la filosofia ermeneutica, a partire da Schleiermacher, si è data il ruolo di mettere in luce la finitezza della comprensione. Alla fine, dunque, queste due correnti del pensiero contemporaneo si intersecano, poiché la finitezza della comprensione, nel senso in cui la intende l'ermeneutica, ed i limiti della conoscenza, in senso riflessivo, sono la stessa cosa: dire infatti che la comprensione è sempre finita, è come dire che la conoscenza è sempre limitata»⁵⁸. È dunque la limitatezza della conoscenza, l'interdizione del sapere assoluto, la rinuncia a varcare la soglia della metafisica ciò che caratterizza metodologicamente il pensiero di Ricoeur e che si esprime nell'«ascetismo della riflessione», nell'«agnosticismo filosofico», nel silenzio di fronte alla Trascendenza e al fondamento ultimo. Sta in questo presupposto di ordine epistemologico l'unità dell'opera ricoeuriana. Il «neokantiano» senso del limite del conoscere, la finitudine della comprensione sempre situata mettono un'ipoteca su tutta la speculazione e rendono Ricoeur «sordo» alla necessità di approdare a un sapere saldo, limitandosi ad un «comprendere che è un interpretare niente affatto garantito quanto alla sua verità»⁵⁹. Proprio per la concezione neokantiana del filosofare, Ricoeur non è in grado di proporre, secondo Turoldo, «una teoria del fondamento» che parte da «una riflessione sul

⁵⁶ F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, 24. Turoldo in una nota illustra brevemente alcune di queste chiavi di lettura: quella di Chiodi, quella di Jervolino e quella di uno studioso africano, Nkeramihigo. Su lettura di quest'ultimo si veda più avanti.

⁵⁷ Come è dichiarato nella quarta di copertina del libro, lo studio intende «affrontare il problema dell'unità dell'opera di Ricoeur da una nuova angolatura, ancora poco frequentata dalla critica: quella epistemologica. Secondo Fabrizio Turoldo [...] l'unità dell'opera di Ricoeur risulta di estremo interesse, perché porta un inaspettato contributo al dibattito sullo statuto del sapere filosofico e sulla crisi dei suoi modelli fondazionali».

⁵⁸ *Ibidem*, 27.

⁵⁹ Cfr. la Presentazione di Carmelo Vigna in F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 10. Il testo di Turoldo coglie problemi veri presenti nel pensare ricoeuriano, tuttavia ci sembra che lasci in ombra la rilevanza decisiva dell'elemento poetico, ben presente nel pensiero di Ricoeur, che risponde alla questione del fondamento (o, meglio, del «fondamentale»), seppur in termini diversi rispetto alla tradizione metafisica.

principio di non contraddizione»⁶⁰ e in questo si mostra sempre perfettamente coerente in ogni sua opera.

La poetica: il ruolo della creatività. Una interpretazione più sfumata dell'opera ricoeuriana, che traspare dalle osservazioni avanzate da vari critici, attribuisce un ruolo fondamentale a un motivo che accompagna in sordina ogni lavoro di Ricoeur, anche se non è mai nematicamente analizzato. Cuore del pensiero del filosofo francese sarebbe la «poetica», in cui assume un ruolo costante l'immaginazione creativa⁶¹. Nella sua monografia del 1984, Jervolino cita un'intervista di Ricoeur rilasciata a un filosofo danese, Peter Kemp, nella quale Ricoeur «afferma che il suo "unico problema", da quando ha incominciato a riflettere, è la "creatività"»⁶². Jean Greisch, riferendosi a un noto detto kantiano sullo schematismo («un'arte nascosta nelle profondità dell'animo umano»), più volte ripreso dallo stesso Ricoeur, afferma che «non è esagerato dire che, in tutti i suoi scritti, Ricoeur ha cercato di dispiegare la posta in gioco di questa formula kantiana»⁶³, una formula nella quale è implicata l'immaginazione nel suo compito creativo, «poetico». Vi è poi uno studioso africano, Nkeramihigo, che ha dedicato una monografia a Ricoeur indicando esplicitamente nella poetica il tema unitario dell'opera ricoeuriana: «attraverso tutta la sua opera, Ricoeur persegue il disegno di determinare la vera relazione tra libertà umana e Trascendenza»⁶⁴, ambito che il filosofo aveva progettato come poetica della volontà. In termini analoghi un altro studioso, Mukengebantu, individua nella poetica della volontà ciò che soggiace a tutte le preoccupazioni del filosofo francese fin dall'inizio del suo lavoro⁶⁵. Ci soffermeremo su questa linea di considerazioni quando affronteremo la questione della «poetica non scritta».

3. Ricoeur ritorna sull'unità della sua opera

Nella prefazione scritta allo studio di Turolto, del 2000, Ricoeur si esprime di nuovo sull'unità della sua opera. Rispetto alle riflessioni degli anni '90 Ricoeur suggerisce una lettura unitaria del suo itinerario alla luce di una nuova categoria, quella dell'*homme capable*: «Mi viene chiesto di dire quale concezione mi faccio dell'atto filosofico. [...] Non definisco l'atto filosofico attraverso il suo metodo o la sua struttura dottrinale, ma per lo stabilirsi di una problematica

⁶⁰ F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 238.

⁶¹ Sul questo tema della poetica non scritta dedicheremo ampio spazio poco più avanti in questo stesso capitolo.

⁶² D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., 58. Il riferimento è a P.KEMP (ed.), *L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec Paul Ricoeur*, «Esprit» 49 (1981), n°54, 165.

⁶³ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 63.

⁶⁴ T.NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon P.Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1984, in particolare cfr. la pagina 9.

⁶⁵ Cfr. P.MUKENGENBANTU, *L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur*, «Laval théologique et philosophique» 46 (1990), n°2, 213.

propria insieme inglobante e articolata. Questo modo di affrontare l'atto filosofico è per me tanto più esigente, dal momento che a prima vista la mia opera è molto dispersa; e sembra tale perché ogni libro si organizza attorno a una questione limitata [...]. È solo negli ultimi anni che ho pensato di poter porre la varietà di questi approcci sotto il titolo di una problematica dominante; le ho dato il nome di uomo agente o uomo capace (*homme capable*)»⁶⁶. Di contro alla determinatezza dei suoi testi, per altro nuovamente dichiarata, Ricoeur sembra avvertire di più l'esigenza di inserirli in un orizzonte inglobante, a cui dà il nome dell'uomo capace: «è dunque innanzitutto il potere di ricapitolazione del tema dell'uomo capace che mi è parsa, per contrasto con l'apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore»⁶⁷.

Questa dichiarazione, in apparenza così chiara e decisa, viene però immediatamente problematizzata: «sono del tutto cosciente che questa rilettura è una interpretazione personale sciolta da ogni autorità, a maggior ragione sciolta da ogni pretesa di imporre una lettura unica a dei ricercatori la cui questione iniziale non coincide con la mia»⁶⁸. Lo stesso Ricoeur, ancora una volta, lascia la parola ai suoi lettori e propone la sua rilettura come una tra le tante possibili. Ciononostante, Ricoeur sembra uscire dal suo tradizionale riserbo quando afferma che il problema dell'uomo capace è l'espressione più alta, sebbene non l'unica, dell'atto filosofico complessivo che regge il suo cammino: «La problematica dell'uomo capace si propone allora come espressione privilegiata sul piano dell'antropologia filosofica di questa ontologia dell'atto e della potenza, sotto il regno della polisemia del verbo essere. Vedrei così ordinarsi gerarchicamente dall'alto in basso una ontologia polisemica, che privilegia l'essere come atto e come potenza – una antropologia filosofica centrata sul tema dell'uomo che agisce e che soffre – infine una fenomenologia ermeneutica, dispersa nei registri multipli dell'attività cognitiva, pratica e affettiva»⁶⁹. La lettura è dunque sempre aperta e problematica e l'uomo capace sembra radicarsi in una ontologia dell'atto, che sta a monte, e una fenomenologia ermeneutica, che sta a valle come suo sviluppo. Lo schema ricoeuriano è il seguente:

⁶⁶ P.RICOEUR, *Promenade au fil d'un chemin*, in F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 15.

⁶⁷ *Ibidem*, 15-16.

⁶⁸ *Ibidem*, 17.

⁶⁹ *Ibidem*, 19.

ONTOLOGIA POLISEMICA	Essere come potenza e atto
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA	Uomo capace (che agisce e che soffre)
FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA	Attività cognitiva (<i>conoscenza</i>) Attività pratica (<i>azione</i>) Attività affettiva (<i>sentimento</i>)

Pertanto Ricoeur suggerisce sì il problema inglobante dell'*homme capable* come una sorta di "nucleo centrale" del suo pensiero, ma afferma da un lato che non pretende che esso si imponga in modo esclusivo; dall'altro, che tale problema può essere collocato nell'ambito più ampio di una ontologia dell'atto/potenza e che si esprime negli ambiti specifici della conoscenza, dell'azione, del sentimento come una fenomenologia ermeneutica.

La scelta dell'*homme capable*, dell'uomo che agisce e che soffre, sembra avallare la lettura di quanti, fin dagli anni '80, avevano individuato nella questione del soggetto il cuore unitario del pensiero di Ricoeur (pensiamo a Jervolino e per certi versi a Chiodi); senonché, mentre gli interpreti muovevano allora da questo centro per rilevare la finitezza del soggetto ricoeuriano, definito «cogito ferito», «cogito spezzato», l'ultimo Ricoeur, che si fa lettore e interprete di se stesso, pare guardare a un «soggetto», se ancora lo si può chiamare così, che viene considerato alla luce del concetto più positivo di «capacità»: una soggettività che soffre ma che insieme agisce nei diversi ambiti che lo ritraggono integralmente nel conoscere, nell'agire, nel sentire, e che può quindi recuperare in parte anche la sua passività.

Ci pare che intorno alla questione critica dell'unità di un'opera così vasta come quella ricoeuriana sia metodologicamente corretto attenersi a quanto pensava lo stesso Ricoeur che, da un lato, apprezzava lo sforzo dei critici di trovare un filo unitario nella sua produzione, provando anche lui stesso a suggerirla e, dall'altro, si mostrava preoccupato di evitare chiusure interpretative totalizzanti. Ci pare di poter affermare che il concetto di «unità narrativa» si faccia carico di entrambi gli aspetti, poiché, se cuce insieme vari momenti secondo un progetto particolare, è però sempre disponibile a nuove ricuciture e a nuovi intrecci. In altre parole si può affermare che ci sia unità, ma che essa vada cercata, costruita con l'aiuto dell'immaginazione, sebbene il progetto non sia né arbitrario, né unico, ma si presti ad essere riscritto e rinarrato a partire dagli stessi elementi. Ricoeur sembra aver sempre tenuto ferma questa possibilità, anche quando ha voluto proporre una sua chiave di lettura.

4. La «sfida» del male come chiave di lettura?

Per parte nostra vorremmo inserirci nel dibattito critico avanzando l'ipotesi che la «sfida» del male è una chiave di lettura che permette di unificare e riscrivere l'intero percorso della filosofia di Ricoeur. Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di mostrare come il male attraversi, esplicitamente o implicitamente, tutti gli aspetti del pensiero dell'autore, dalle questioni metodologiche, alle riflessioni sull'etica, sulla religione, sulla politica, sul diritto.

Un sorvolo cronologico basta a rendere l'idea della centralità della questione: nell'opera *Le volontaire et l'involontaire* del 1950, il male figura come il grande assente, che Ricoeur mette tra parentesi e rimanda a un'opera successiva, quasi a dire che è questione rinviata, ma non evitabile; nel 1957 le riflessioni del dopo-Budapest sul «paradosso politico» mettono a tema il problema del male politico; nel 1960 *Finitude et culpabilité* riunisce i due volumi espressamente dedicati al tema del male: *L'homme faillible* (la possibilità del male) e *La symbolique du mal* (la realtà del male), trattano del male come colpa e come frutto dell'agire umano; alcuni saggi sul male vengono raccolti nel 1969 in *Les conflits des interprétations* sotto il titolo «la simbolica del male interpretata»; le riflessioni degli anni '70 dedicate ai problemi dell'ideologia e dell'utopia tornano sulla questione del male politico; del 1986 è la pubblicazione del breve saggio *Le mal*, dove l'attenzione si sposta decisamente dal male come colpa al male come sofferenza; nel 1990, *Soi-même comme un autre* tratta del male come violenza etico-politica, cui può dare risposta una morale normativa, e come «tragico dell'azione», come conflitto fra norma e dovere, cui tocca rispondere la saggezza pratica; nel corso degli anni '90 sono le riflessioni politico-giuridiche raccolte nei due volumi di *Le Juste* a formulare in termini rinnovati una riflessione sul male inteso come ingiustizia; pagine sul tema della morte e del perdono sono contenute in *Mémoire, histoire, oubli* del 2000 e l'ultima opera il *Parcours de la reconnaissance* può essere letta come una risposta al male nella promozione del «riconoscimento».

Questo rapido sguardo bibliografico e cronologico dà l'idea di quanto la riflessione sul male sia costantemente presente nella speculazione ricoeuriana, tant'è che in un'intervista del 1990, interrogato sui progetti di lavoro, Ricoeur rispose: «Voglio tornare al problema del male, ma non come ho fatto in passato, eccettuato il piccolo libro intitolato *Le Mal*, [voglio tornare al problema del male inteso come] problema della sofferenza. Devo dire che sono sempre più coinvolto, per ragioni personali o storiche nel problema della sofferenza. Ciò è anche legato al senso che qualcosa manca, non soltanto nel mio lavoro, ma nella filosofia in generale, cioè un'investigazione del campo del sentire. [...] Tutta

questa sfera di passività, infatti, della vita umana, dalla assoluta sofferenza al sentire etico è stata ignorata»⁷⁰.

Anche i critici, pur senza svolgere una rilettura organica del pensiero ricoeuriano a partire da questa questione, hanno colto l'importanza della tematica del male.

Olivier Mongin dedica molte pagine della sua monografia all'«aporetica del male», rilevando come il male sia la molla della filosofia dell'agire di Ricoeur e insieme l'esperienza che segna i limiti della filosofia⁷¹. Il critico mette in evidenza i luoghi dell'opera del filosofo francese in cui compare il tema⁷² e coglie giustamente nella ontologia dell'atto, nella «affermazione originaria», la radice della risposta ricoeuriana alla sfida lanciata dal male: «C'è del male che precede e comincia con me, ma più ancora c'è un'antiorità del bene che precede [...] il sorgere del male. Il male è pesante, orribile, sconvolgente, ma è "superato" (e non scavalcato) da un bene che ancor più da lontano lo precede, col rischio di rimanere nascosto nelle sedimentazioni di una genealogia ignorata. C'è un bene che è più antico del più grande male [...] il regno del male non è il destino dell'uomo. Questo dislivello *a priori*, questa discrasia tra bene e male mostra che il "nonostante" del male rinvia ancor più lontano a un tempo non-cronologico»⁷³. Dietro e con la questione del male si pone allora la questione ontologica: un'ontologia dell'agire radicata in un atto positivo, in un bene che precede il male, in un dislivello *a priori* tra un bene originario che è più forte di ogni male per quanto radicale. L'ostinazione costante di Ricoeur, secondo Mongin, sta nel cercare una risposta alla sfida del male: «Al di là del bene e del male! La lunga e generosa corsa intrapresa da Ricoeur, questo percorso ermeneutico pieno d'ostinazione e punteggiato di ostacoli, si ancora nella convinzione che il bene precede il male che invade il secolo. [...] Senza questa antiorità ontologica del bene sul male, senza una "affermazione originaria", tutta l'impresa si indebolirebbe considerevolmente»⁷⁴.

Anche Olivier Abel si confronta nel suo studio con la questione del male, radicata nell'esperienza di vita di Ricoeur: «La guerra è [...] stata una delle esperienze fondamentali del suo pensiero e, senza di essa, non si comprende la sua ossessionante reinterpretazione della problematica del male, della pena, della colpa e della sofferenza»⁷⁵. La categoria del «tragico» si radica nell'esperienza del male e attraversa il filosofare ricoeuriano coniugandosi nelle due accezioni della irreversibilità e del conflitto: «Il male genera due esperienze fondamentali di tragico. La prima è quella dell'irreversibile, del carattere irreparabile del male commesso o subito. Esso ci sembra talmente insopportabile che siamo tentati [...] di razionalizzarlo considerandolo come la conseguenza o la punizione di una colpa anteriore. La seconda esperienza del

⁷⁰ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 120.

⁷¹ Cfr. O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, cit., 199.

⁷² Cfr. *Ibidem*, 205-207.

⁷³ *Ibidem*, 248.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ O.ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, cit., 19.

tragico sorge quando siamo combattuti tra due doveri altrettanto imperativi l'uno come l'altro ma radicalmente incompatibili: è la situazione di Antigone e di Creonte»⁷⁶.

Abel sottolinea come l'esperienza del male in Ricoeur si collochi all'interno di una originaria orientazione al bene⁷⁷ e come la risposta al male venga affidata a un sì grato e gioioso detto alla vita nonostante tutto, che trova una prossimità con l'idea di Spinoza che ogni essere vuole perseverare nell'essere⁷⁸. Senza considerare la «gaiezza», che non è un'allegria gratuita, ma la gioia che sa rinunciare al narcisismo e per questo sa andare oltre il male, non è possibile per Abel comprendere il pensiero di Ricoeur.

La persistenza del tema, la testimonianza dello stesso Ricoeur, le posizioni dei suoi critici confermano che il male è uno dei fili che ci possono permettere di ritessere l'intrigo della sua opera in vista di una nuova «unità narrativa» del suo impegno filosofico. Indubbiamente in un'opera così vasta (e forse anche un po' dispersiva...) ogni chiave di lettura mette in evidenza alcuni aspetti e alcune opere, ma ne trascura altri. La nostra rilettura certamente sacrifica un po' gran parte del lavoro che Ricoeur ha dedicato al confronto con la filosofia del linguaggio, e alle riflessioni sul tempo e sul racconto. Svilupperemo in sede di conclusioni alcune considerazioni che ci porteranno a recuperare, sempre a partire dalla sfida del male, anche questa dimensione del filosofare ricoeuriano.

2. La sfida del male e la «Poetica» non scritta

Vedremo ora una seconda questione critica, che, a nostro avviso, è legata strettamente con il problema del male. È noto come Ricoeur progettasse nell'opera *Le volontaire et l'involontaire* (1950) una «filosofia della volontà», divisa in tre tomi: il primo tomo dedicato all'analisi eidetica delle strutture del volontario e dell'involontario (decidere, mozione volontaria, consentire) e volto a rintracciare un fondamentale della volontà, considerato epochizzando il male, la colpa e la trascendenza, il secondo dedicato al male e alla colpa attraverso il passaggio dall'eidetica del volere a un'empirica e a una simbolica della volontà cattiva, il terzo attento al tema della Trascendenza mediante «poetica della volontà».

Mentre il primo tomo è stato attuato nell'opera del 1950 e il secondo tomo nei due volumi di *Finitude et culpabilité* del 1960, il terzo tomo è rimasto incompiuto e non ha mai trovato una specifica tematizzazione fino alla morte dell'autore. Non si può certo dire che Ricoeur non abbia avuto il tempo di scriverlo, visto che la vita gli ha riservato più di quarant'anni dopo il 1960, né si

⁷⁶ *Ibidem*, 21. Cfr. anche O.ABEL, *Ricoeur et la question du tragique*, «Études théologiques et religieuses» 68 (1993), n°3, 365-374.

⁷⁷ O.ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, cit., 24: «l'opera di Ricoeur si radica in una "orientazione primaria verso il sì", in una fiducia iniziale nella vita, in un credito di principio alle capacità dei soggetti».

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*.

può dire che se ne sia dimenticato, visto che da più parti gli veniva ricordato che era attesa la sua «poetica».

La questione critica è dunque la seguente: che fine ha fatto questa poetica, cos'è questa poetica e perché Ricoeur non l'ha scritta?

1. *La poetica nel progetto di Ricoeur*

Cosa doveva essere la poetica nel progetto originario di Ricoeur? Così la spiega lui stesso nel 1950: «questo studio del volontario e dell'involontario è un contributo limitato a un disegno più vasto che sarà la pacificazione di una ontologia paradossale in una ontologia riconciliata» poiché «una ontologia del paradosso non è possibile che in quanto segretamente riconciliata»⁷⁹. Il paradosso che emerge dall'analisi delle strutture del volontario e dell'involontario è quello «della libertà e della natura»: «non vi è processo logico per il quale la natura derivi dalla libertà, (l'involontario dal volontario), oppure la libertà dalla natura. Non vi è *sistema* della natura e della libertà»⁸⁰.

Compito arduo del pensiero è di pervenire ad una «ontologia riconciliata» senza tuttavia che sia possibile passare attraverso un «sistema».

Analogo al paradosso tra la libertà e la natura, che si gioca nel rapporto tra volontario e involontario, a un livello superiore si colloca il paradosso tra la libertà e la Trascendenza che nasce dal confronto della volontà con la colpa: «l'esperienza integrale della colpa» è «intimamente solidale con un'affermazione della Trascendenza: da una parte l'esperienza integrale della colpa è quella di una colpa sperimentata in quanto si sta dinanzi a Dio, cioè il peccato. Perciò non si possono dissociare colpa e Trascendenza. Ma soprattutto la Trascendenza è ciò che libera la libertà dalla colpa. È così che gli uomini vivono la Trascendenza: come purificazione e liberazione della loro libertà, come salvezza»⁸¹.

Su questo piano, Ricoeur deve affrontare il problema di come si possa attingere e parlare di questa liberazione, di questa ritrovata integrità se non è possibile darne una derivazione logica. E poiché il «compimento dell'ontologia non può non essere una liberazione»⁸², Ricoeur per parlare di questo compimento afferma che è necessario «un nuovo cambiamento di metodo, l'accesso a una sorta di "Poetica" della volontà»⁸³.

In questo quadro si disegna un nuovo paradosso, quello della libertà, che in quanto libertà non conosce dipendenze e quello della Trascendenza che è chiamata a liberarla dalla colpa. La Trascendenza è infatti una presenza che si pone in modo assoluto senza di me, che mi precede e che non riesco mai a

⁷⁹ VI, 22 [22].

⁸⁰ VI, 22 [22].

⁸¹ VI, 31 [32].

⁸² VI, 32 [33].

⁸³ VI, 32 [33].

inglobare nel mio potere di affermazione. Per questo il rapporto della Trascendenza con la libertà assume agli occhi di Ricoeur un aspetto paradossale: «Non vi è sistema pensabile della libertà e della Trascendenza, non più di quanto ci sia della libertà e della natura. Saremo spinti a criticare i sistemi che cercano un'armonizzazione concettuale della libertà e della Trascendenza»⁸⁴.

Ricoeur assegna dunque alla poetica della volontà il ruolo di avanzare «una "alogica del paradosso" al fine di rinnovare le vecchie dispute sulla libertà e la grazia (o sulla predestinazione)»: questa alogica porta ad affermare che «io sono una libertà intera fin nell'accoglimento di questo dono. Ma il paradosso della libertà e della Trascendenza si conserva soltanto come un mistero che la poetica ha il compito di evocare»⁸⁵.

La poetica della volontà, come appare da queste dichiarazioni d'intenti, avrebbe dovuto affrontare il rapporto paradossale tra la libertà e la Trascendenza, senza poterlo armonizzare in concetti e si sarebbe configurata come una «alogica del paradosso» (non una «illogica») capace di mostrare una libertà che resta intera anche nell'accogliere e acconsentire a ciò che riceve come dono e che non è espressione della propria affermazione.

Queste poche osservazioni bastano a dare un'idea delle difficoltà inerenti alla poetica e ci aiutano a capire come potesse essere un problema per lo stesso autore realizzarla. Per molti anni questo progetto è rimasto incompiuto e la critica non ha potuto non notarlo.

2. La critica di fronte all'abbandono del «grand projet»

Nella sua accurata biografia su Ricoeur, François Dosse ricostruisce il travaglio del terzo tomo della "Poetica". Ricoeur, che nel 1960 «inizia la sua deviazione ermeneutica con la traversata dell'opera di Freud», si allontana sempre di più dall'orizzonte di una poetica della volontà, la cui pubblicazione era destinata a Aubier e decide «di legarsi quanto a editore a Seuil, cosa di cui informa madame Aubier-Garbail»⁸⁶. Nella lettera del 27 aprile 1964 inviata a Madame Aubier, responsabile della casa editrice, Ricoeur scrive: «Vorrei metterla al corrente di alcuni miei progetti affinché i miei rapporti con lei siano tanto chiari quanto leali: ho accettato di consigliare a Seuil M.François Wahl per una collana di filosofia che pubblicherà due o tre volumi ogni anno. Resta inteso che il seguito della mia *Philosophie de la Volonté* rimane a lei promesso e acquisito; lavoro al seguito della *Symbolique du mal* e penso sempre a un'ulteriore *Poétique de la volonté* che sarà, beninteso, per voi. Consegno alle edizioni Seuil un libro del tutto eccentrico per questa collana e consacrato a

⁸⁴ VI, 35 [36].

⁸⁵ VI, 35 [36].

⁸⁶ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997, 450-451.

Freud. Sono conferenze tenute negli Stati Uniti gli anni passati»⁸⁷. Dosse commenta così: «Si coglie bene la preoccupazione di Ricoeur di non venir meno al suo senso acuto della fedeltà e l'importanza decisiva che egli accorda al suo lavoro sulla volontà, che resta centrale»⁸⁸.

Negli anni successivi rimane viva in Ricoeur la preoccupazione della poetica: nel 1968 pubblica presso Aubier i suoi colloqui radiofonici con Gabriel Marcel, e ancora nel gennaio 1968 annuncia di lavorare regolarmente alla sua *Philosophie de la Volonté* «nel fermo proposito di terminarla alla fine del prossimo anno»⁸⁹. All'epoca della pubblicazione di *Le conflit des interprétations* presso Seuil, in data 15 dicembre 1969 rassicura di nuovo la responsabile delle edizioni Aubier che gli articoli riuniti in quel volume costituiscono «una semplice liquidazione del passato e le ripete la sua ferma intenzione di preparare per lei nel più breve termine il seguito atteso della *Symbolique du mal*»⁹⁰.

Esplorando negli archivi della Aubier si è scoperto che nel 1977, diciassette anni dopo la pubblicazione del secondo tomo della *Philosophie de la Volonté*, madame Aubier-Garbail esprime «la speranza di aver presto il manoscritto che deve essere il seguito della *Philosophie de la Volonté*»⁹¹. Ricoeur, che non vuole deluderne le attese, risponde nel settembre '77 che ci sta lavorando e che pensa anche «a un rifacimento dei due primi volumi»⁹². Continua Dosse: «poi non si trovano più tracce di questo progetto di un terzo volume [...] che resterà terra promessa, assenza-presenza incitatrice dei suoi altri lavori. Alle sollecitazioni molteplici, ivi comprese quelle dei suoi studenti, come Bernard Quelquejeu, che non mancavano occasione di dirgli di non lasciarsi distrarre da Freud e dagli strutturalisti, risponde: "Sapete, è la sola volta della mia vita in cui ho promesso un libro che non farò mai, perché ci siamo portati là dove non volevamo andare, come san Pietro alla fine della sua vita"»⁹³.

Due osservazioni dunque: la poetica resta una presenza incitatrice del pensiero di Ricoeur, ma non si traduce in un'opera precisa, il progetto iniziale era troppo ambizioso. Su questa questione la biografia di Dosse, pubblicata nel 1997, si muove su un terreno che è già stato dissodato da altri studiosi. Vediamo alcune prese di posizione.

Domenico Jervolino. Nel capitolo dedicato alla «poetica della libertà», che conclude la monografia *Il cogito e l'ermeneutica* (1984), Jervolino s'interroga sul compimento del progetto originario della filosofia della volontà. Pur riconoscendo la provvisorietà del tentativo di «pensare con Ricoeur, mentre la

⁸⁷ Citazione contenuta in F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 451.

⁸⁸ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 451.

⁸⁹ Citazione da una lettera di Ricoeur a Madame Aubier del 29 gennaio 1968.

⁹⁰ F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 451.

⁹¹ Citazione da una lettera di Ricoeur a Madame Aubier del 17 gennaio 1977.

⁹² F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., 451.

⁹³ *Ibidem*.

sua opera è *in itinere*»⁹⁴, il critico napoletano ritiene che negli scritti sulla metafora e sul racconto «la “poetica” incomincia a diventare da postulato approssimazione concreta»⁹⁵. Lo studioso infatti avanza la tesi che l'esplorazione ricoeuriana del testo poetico disegna l'orizzonte entro cui diviene possibile una trasformazione del mondo. Egli scrive la poesia «è ciò che radica l'atto di abitare tra cielo e terra» secondo una modalità che «non è più l' “amore del fato”, ma un amore per la creazione»⁹⁶. La filosofia della volontà diviene poetica della volontà per l'attenzione che essa accorda al ruolo della creatività, dell'immaginazione nell'agire: «È quella creatività che il dire umano custodisce, senza esserne padrone in senso assoluto, che ci fa essere soggetti “creativi”, senza che possiamo noi stessi identificarci con al fonte medesima del creare. Potremmo affermare che il tema filosofico di Ricoeur sia quello di comprendere il genere di creatività che ci appartiene in quanto soggetti finiti»⁹⁷. Lo sbocco è allora oltre la filosofia verso l'azione: «La “poetica” rappresenta appunto il livello del discorso filosofico che realizza la capacità di mostrare la creatività umana in atto, non una sorta di coronamento metafilosofico della ricerca fenomenologica»⁹⁸. Le pratiche immaginative dell'ideologia e dell'utopia aprono all'orizzonte politico il compito della creatività. La poetica della volontà si compie allora in una attività pratica, concreta, attiva, creativa a favore della liberazione: «è in questa dialettica di ragione pratica e di attività poetica, di poetica e di politica, che può trovare una risposta l'interrogativo sulla possibilità di un'ermeneutica che non si contrapponga, ma si riconosca solidale con una prassi di trasformazione e di liberazione»⁹⁹.

Nella generosa prefazione dedicata al *Il cogito e l'ermeneutica*, Ricoeur apprezza sì il lavoro di Jervolino, ma ne prende insieme le distanze: «Domenico Jervolino attende ancora uno sviluppo, che assicurerebbe la trasformazione della poetica in pratica. Attende insomma un compimento che sarebbe allo stesso tempo la risposta alla sfida lanciata da Marx nell'undicesima tesi su Feuerbach: la sfida di passare dall'interpretazione del mondo alla trasformazione del mondo. Solo una tale conclusione soddisferebbe l'attesa posta sotto il titolo di poetica della libertà. Sarebbe forse indiscreto da parte mia suggerire al lettore che questa poetica della libertà [...] è già diventata, attraverso il suo generoso commento e i suoi altri scritti, il tema dell'opera propria di Domenico Jervolino?»¹⁰⁰.

Nella seconda monografia dedicata a Ricoeur, *L'amore difficile* (1995), Jervolino dedica un'ampia sezione al problema della «poetica». Anche alla luce delle dichiarazioni ricoeuriane, il critico considera come avvenuto l'abbandono

⁹⁴ D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., 150 nota*.

⁹⁵ *Ibidem*, 58.

⁹⁶ *Ibidem*, 57.

⁹⁷ *Ibidem*, 127.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, 149.

¹⁰⁰ P.RICOEUR, *Prefazione a D.JERVOLINO, Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., XI-XII.

del «grand projet», che sembrava lasciato ancora aperto nella monografia precedente: «Il progetto originario della poetica, terza parte della *Filosofia della volontà*, sarà parso al nostro autore, nel corso della sua lunga marcia, ancora troppo vicino a quella che saremmo tentati di chiamare ricoeurianamente una “ontologia trionfante”. La poetica potrà realizzarsi solo sotto forma di frammento, di esplorazione, di approssimazione. Per questo essa consente un discorso sulla creatività umana (le grandi opere sulla metafora o sul racconto), ma non lascia spazio ad un discorso filosofico nel quale l’essere stesso possa rivelarsi. [...] La conciliazione va cercata piuttosto dal lato dell’esistenza, della vita»¹⁰¹. Ricoeur dunque non avrebbe scritto questa poetica perché sarebbe stata in fondo contraria al suo stesso pensiero, in quanto avrebbe significato il cedimento a un’ontologia trionfante, a una sorta di metafisica che egli non ha mai approvato, per essere troppo vicina alla tentazione del «sapere assoluto» che egli rifiuta, influenzato dalla «filosofia senza assoluto» dell’amico Pierre Thévenaz. La poetica resta dunque soprattutto un impegno esistenziale-pratico, che si attua sul piano della vita più che su quello del pensiero (si avverte qui un’eco della lettura proposta dalla prima monografia); allo stesso tempo Ricoeur propone frammenti di questa poetica là dove si riferisce alla creatività umana (*La métaphore vive, Temps et récit*), presentando le sue riflessioni come approssimazioni utili, ma impossibili da sistematizzare. Si può dire pertanto che la poetica non scompare ma si trasforma: «la poetica, come figurazione del senso svelato e della libertà liberata e riconciliata, la poetica non realizzata e forse non realizzabile come opera compiuta, come sistematica del senso e del non-senso, come discorso in qualche modo conclusivo e concluso, resta però l’eros segreto della ricerca di Ricoeur»¹⁰². Tale eros si esprime a livello teoretico nelle opere in cui il filosofo affronta il tema della creatività e trova un’applicazione nei saggi di ermeneutica biblica, dove la facoltà creativa dell’immaginazione giunge ad espressione e si apre il regno della «volontà liberata». La poetica diventa allora luogo di confine tra discorso filosofico e linguaggio biblico, in essa la filosofia giunge alle sue frontiere.

Maurizio Gervasoni. Una ponderosa monografia specificamente dedicata alla questione della poetica, esce in Italia nel 1985 ad opera di un teologo bergamasco, Maurizio Gervasoni. L’autore cerca di definire la «poetica» rifacendosi alle opere sulla metafora e sul racconto. Egli afferma che «la “Poetica” è per Ricoeur il compimento dell’ontologia riconciliata, ossia il compimento e la “restaurazione” dell’essere paradossale dell’uomo, interiormente scisso, proprio perché nella poetica l’uomo contempla e partecipa senza dividere, senza analizzare, senza oggettivare»¹⁰³. Nella poetica si può giungere all’unità riconciliata dell’uomo e questa unità non scissa si esprime in

¹⁰¹ D.JERVOLINO, *Ricoeur. L’amore difficile*, cit., 220.

¹⁰² *Ibidem*, 221.

¹⁰³ M.GERVASONI, *La “poetica” nell’ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985, 228.

un ordine di conoscenza più fondamentale di quello oggettuale e concettuale: «La conoscenza avrà due modalità, l'una preconettuale, dovuta alla connaturalità del pensiero all'essere, ossia alla coappartenenza dell'uomo all'essere, l'altra concettuale, che si esprime nel giudizio e che consiste nella conoscenza esplicita dell'essere a partire dall'ente»¹⁰⁴. La separazione tra preconettuale e concettuale ha nondimeno una grave conseguenza: «proprio perché separa il concettuale dal preconettuale interpretando il primo come oggettivante, non dispone più di un criterio razionale di giudizio della verità»¹⁰⁵. Gervasoni avanza così la sua critica: la conoscenza preconettuale, che dovrebbe stare alla base della poetica della volontà riconciliata, rivelandosi priva di aggancio ontologico, «può essere colta solo poeticamente, ma senza sapere il perché»¹⁰⁶. La verità ontologica dipende da un sentimento che da solo lascia inevasa la «domanda sull'essere del contenuto di coscienza»¹⁰⁷, si limita a registrare i contenuti di coscienza preconettuali ma non li fonda, o meglio li fonda in uno schematismo che «è postulato e di fatto fondato solo culturalmente»¹⁰⁸, ma «ontologicamente infondato»¹⁰⁹. I simboli e i miti che parlano dell'essere nascono nell'appartenenza a un ambito culturale e storico che non ha fondamento necessario e universale: «La posizione di Ricoeur è ontofanica, ma non ontologica, per questo egli si fonda in ultima analisi sullo schematismo, sulla tradizione vivente e sul trascendere formale. Detto in altro modo, Ricoeur, "fa parlare", riconducendoli alla loro espressione primitiva e costitutiva, simboli e metafore, accettati come significanti, senza però fondarli mai»¹¹⁰. Se l'essere può essere colto solo poeticamente perché «resta sempre un'opacità di fondo che non si lascia tradurre chiaramente nel linguaggio»¹¹¹, esso diventa una pura manifestazione dell'essere, ma non può diventare pensiero rigoroso di questo essere.

Il pensiero di Ricoeur dunque, per la sua stessa impostazione interna non perviene a una ontologia e a una metafisica, e può proporre una poetica che resta nell'ambito della speranza senza poter essere colta razionalmente: «Questa speranza trova collocazione tra il *Denken* e l'*Erkennen* kantiani, il cui elemento di mediazione è l'immaginazione creatrice, le cui regole sono quelle individuate nella metafora»¹¹². La poetica resta dunque imprecisata perché Ricoeur «non riesce a giungere al problema ontologico di fondo dell'essere del pensiero»¹¹³, e questo ipotoca pesantemente il compimento del suo progetto.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 272.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 273.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 274.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 276.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 398.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 394.

¹¹⁰ *Ibidem*, 395.

¹¹¹ *Ibidem*, 380.

¹¹² *Ibidem*, 380.

¹¹³ *Ibidem*, 278.

Su una linea molto simile a quella di Gervasoni si colloca un altro esponente della stessa scuola teologica, Maurizio Chiodi, che individua la presenza di un «abbozzo di “poetica della volontà”»¹¹⁴ nell’immaginazione trascendentale e nel sentimento: «due punti oscuri, colti solo indirettamente che puntano il dito verso quella ricca esperienza pre-concettuale e quella connaturalità fra l’uomo e le cose che sta alla base della comprensione della filosofia e che non viene mai esaurita da essa»¹¹⁵. Secondo Chiodi tuttavia «il limite di Ricoeur [...] è che l’ontologia resti fondamentalmente sempre al limite»¹¹⁶ e presenti uno «statuto ambiguo»¹¹⁷.

Francesca Brezzi. Considerazioni più di carattere storico sono sviluppate da Francesca Brezzi a partire dalla fine degli anni '90: dando uno sguardo complessivo al pensiero di Ricoeur, la studiosa ne costata il permanente rifiuto di ogni scienza dell’assoluto che combatta il mancato compimento del suo pensiero in una sintesi suprema: per questo la *Poetica* «non può presentarsi come un ultimo volume, una *summa*. [...] L’itinerario snodatosi successivamente, reso inquieto dalle sfide della colpevolezza, del male e della sofferenza, impediva un approccio diretto per pensare la riconciliazione. La *Poetica*, come sistematizzazione, pertanto, è abbandonata a favore di essa come orizzonte, prospettiva escatologica, sfondo mobile sul quale si è sviluppata tutta l’ulteriore ricerca»¹¹⁸. Per la Brezzi, dunque, la poetica resta l’orizzonte permanente mai chiuso del filosofare ricoeuriano che si attua come «pensiero finito di un essere finito che non rinuncia al filosofare, ma anzi fa di una riflessione senza assoluto la sua personale “poetica”». Alla ragione finita di Ricoeur non resta che «la via della creatività - *poiesis*»¹¹⁹, poiché riconosce che la riconciliazione di libertà e Trascendenza non può essere pensata speculativamente; solo l’atto poetico è «l’inizio della fine dell’errare, sì che la poesia permette all’uomo di abitare sulla terra e abitare è il contrario di fuggire, abitare esprime la tensione tra l’aspirazione al cielo e il radicarsi sulla terra»¹²⁰.

Fabrizio Turollo. Per Fabrizio Turollo l’incompletezza della poetica trova le sue radici nella concezione ricoeuriana della Trascendenza, che non presenta una realtà ontologica precisa, speculativamente affrontabile: «Quando Ricoeur fa riferimento alla Trascendenza, nell’ambito della sua riflessione sulla volontà, pensa alla Trascendenza innanzitutto come salvezza e liberazione possibile per la volontà asservita. La Trascendenza ha la funzione di liberare la volontà

¹¹⁴ M.CHIODI, *Il cammino della libertà*, cit., 570. Tale poetica di Ricoeur sarebbe: «da lui [Ricoeur] spesso invocata e mai organicamente sviluppata», *Ibidem*, 571.

¹¹⁵ *Ibidem*, 570-571.

¹¹⁶ *Ibidem*, 579.

¹¹⁷ *Ibidem*, 580.

¹¹⁸ F.BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, cit., 70. In termini pressoché identici Cfr. F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, cit., 276.

¹¹⁹ *Ibidem*, 70. In termini pressoché identici Cfr. F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, cit., 276.

¹²⁰ F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, cit., 276.

dall'alienazione della colpa e dalla lacerazione della sofferenza. Questo perché la libertà colpevole non ha in sé le condizioni del proprio superamento e della propria rigenerazione»¹²¹. Ricoeur pensa perciò alla Trascendenza in termini negativi, in quanto liberazione dalla situazione di schiavitù della libertà, non nei termini positivi di una realtà ontologica che possa accedere al discorso e di cui sia possibile dare una fondazione in termini logici e ontologici; in virtù di questa accentuazione, la Trascendenza resta un "al di là" irraggiungibile. Di conseguenza, manca in Ricoeur una riflessione sul fondamento indubitabile, sul principio di non contraddizione e per la mancanza di una «teoria del fondamento Ricoeur, quando ha introdotto la Trascendenza, lo ha sempre fatto in via ipotetica»¹²².

Jean Greisch. La monografia che nel 2001 Jean Greisch ha dedicato a Ricoeur porta un importante contributo al dibattito. La sua tesi di fondo è che «la "fenomenologia dell'*homme capable*" può essere letta come un nuovo tentativo di dare corpo al progetto iniziale di elaborare una "poetica della libertà". Contrariamente alle apparenze questo progetto non è stato abbandonato, ma si è profondamente trasformato»¹²³. In particolare Greisch individua nel male l'ostacolo che impedisce a Ricoeur di pervenire a una compiuta «poetica della volontà» o «poetica della libertà», in polemica con *L'action* di Blondel cui la "poetica della volontà" degli anni '50 intende dare risposta. Greisch scrive che «Ricoeur stesso solleva questa questione alla fine della sua introduzione. Ma si ha l'impressione che il riferimento a Blondel lo imbarazzi più di quanto lo aiuti. Come spiegare questo imbarazzo? [...] Egli esprime un sospetto rispetto al "metodo d'immanenza" come tale. Così come è praticato da Blondel questo metodo sottostima gli ostacoli che impediscono alla libertà colpevole di portare a compimento il superamento che l'azione sembra esigere. [...] L'analisi dell'azione trasforma il metodo d'immanenza in "metodo d'innocenza"!»¹²⁴. Non è un caso se Ricoeur in persona esprime i suoi dubbi: «Ho talvolta l'impressione che attraverso le deviazioni dell'Eidetica, dell'Empirica e della Poetica della volontà viene cercata una certezza onerosa che è data immediatamente al maestro di Aix»¹²⁵. Mentre Blondel trova una certezza molto onerosa *a buon mercato* e in modo immediato, dando per scontata l'innocenza del volere, per Ricoeur non c'è libertà immediata e non c'è affatto innocenza, ma libertà schiava e colpevole. Ne deriva che «la poetica della volontà, di cui Ricoeur evoca semplicemente la possibilità, non potrà diventare

¹²¹ F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 154.

¹²² *Ibidem*, 238.

¹²³ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 24.

¹²⁴ *Ibidem*, 40. Anche A.Léonard si sofferma su questa rottura tra Ricoeur e Blondel che egli considera come dannosa per il pensiero di Ricoeur che avrebbe, a suo avviso, guadagnato molto dal confronto fecondo con Blondel, trattato invece con «leggerezza» (Cfr. A.LÉONARD, *Foi et philosophie*, Lessius, Bruxelles 1991, 243 nota 11).

¹²⁵ VI, 34 [35].

realtà che sotto il segno della speranza»¹²⁶ e la poetica della volontà è «convertita in filosofia della speranza»¹²⁷.

Poiché non è possibile una poetica compiuta e sistematica, Ricoeur, secondo Greisch, sposta il progetto originario rendendolo più ampio e elabora «una teoria generale dell'immaginazione [...] che si arricchisce successivamente del problema della metafora viva e del racconto, come, in una prospettiva più socio-politica, di una riflessione sull'immaginario sociale sotto la doppia forma complementare dell'ideologia e dell'utopia. È questa teoria dell'immaginazione che forma una sorta di "cambio" del progetto apparentemente abbandonato di una "poetica della libertà"»¹²⁸. Da una unitaria poetica a una frammentata trattazione del potere poetico dell'immaginazione in vari campi della vita: è questo il mutamento di prospettiva che vede al suo centro *l'homme capable*, l'uomo capace, nel suo agire e nel suo soffrire, di creare gli spazi per la speranza nonostante il male.

Alla luce del quadro che abbiamo tentato di delineare, possiamo individuare alcune posizioni che sono trasversali a diversi studiosi.

La poetica come compito non esauribile. La prima considerazione che quasi tutti i critici propongono è che, a dispetto del progetto iniziale, nel pensiero di Ricoeur la poetica non possa trovare sistemazione, né sia racchiudibile in un disegno compiuto e proprio per questo non ha dato luogo a un'opera unitaria e precisa, ma è rimasta un compito inesauribile. Questa constatazione ha dato luogo a due linee di lettura.

Una prima linea di lettura vede in questo un aspetto positivo e caratteristico di un pensiero che rifiuta il sapere assoluto, il sistema. La poetica può darsi solo frammentata e come teoria dell'immaginazione creativa si offre dispersa in più opere: parte nella *Symbolique du mal*, parte in *La métaphore vive*, parte in *Temps et récit* e nei saggi su ideologia e utopia (dove si indaga *a parte hominis* la via della «creazione regolata»), parte nei saggi di ermeneutica biblica (dove si manifesta *a parte Dei* l'iniziativa di conciliazione tra volontà umana e Trascendenza data in una «economia del dono»). Questo non è un difetto del pensiero di Ricoeur ma è una sua intrinseca peculiarità. Troviamo questa linea interpretativa in Jervolino, Brezzi, Greisch, ma anche in B. Stevens¹²⁹.

¹²⁶ J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., 51.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*, 93.

¹²⁹ Cfr. B. STEVENS, *L'apprentissage des signes. Lecture de Ricoeur*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1991, 121-122. L'autore constata che non si trova in Ricoeur una poetica della volontà compiuta e racchiusa in un terzo tomo della "Filosofia della volontà", ma osserva, d'altra parte, che tutti i testi che si pongono sulla scia della *Symbolique du mal* ne sono la preparazione e che in particolare *Du texte à l'action* e *Soi-même comme un autre* ne disegnano alcuni lineamenti. In un altro articolo Stevens sostiene che la poetica non è mai abbandonata e interrotta, ma rimane presente all'interno di molteplici parentesi, che Ricoeur continua ad aprire e che la allontanano e la frammentano (Cfr. B. STEVENS, *L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur saisie selon la perspective de son ouvrage Temps et récit I*, «Tijdschrift voor Filosofie» (1985), n°1, 111).

Una seconda linea giudica invece negativamente questa incompiutezza strutturale e la addebita ad un vizio di fondo del pensare ricoeuriano: la mancanza di una ontologia in senso classico, il rifiuto aprioristico di una metafisica, la sordità al problema del fondamento ultimo, la conseguente tendenza a moltiplicare le «deviazioni». Si tratta della critica avanzata in modi diversi da Gervasoni, Turolfo e dai sostenitori di un pensiero metafisico (citiamo tra gli altri Léonard¹³⁰, Melchiorre¹³¹).

La poetica come orizzonte permanente. In conseguenza dell'inesauribilità della poetica vi è una seconda valutazione abbastanza diffusa tra i critici: la poetica irraggiungibile non scompare, ma rimane l'orizzonte che fa da sfondo, l'eros nascosto, la terra promessa mai raggiungibile ma presente, la speranza, il termine di tensione che soggiace a tutta l'opera di Ricoeur. Abbiamo trovato queste riflessioni soprattutto in Brezzi, ma anche Jervolino, Greisch e in altri autori quali Nkeramihigo¹³² e Mukengebantu¹³³.

La poetica come compito personale. Una terza linea interpretativa che ci sembra di individuare ritiene che la poetica non sia scritta perché essa è lasciata all'iniziativa personale, essa diviene compito sul piano esistenziale, della vita che ognuno è chiamato ad assumersi. Rivelatasi come impossibile una conciliazione a livello teoretico resta la possibilità di una conciliazione attuata

¹³⁰ Cfr. A.LEONARD, *Ricoeur et l'idée d'une poétique de la volonté*, in AA.VV. *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris-Namur 1980, 233. L'autore si rammarica che la filosofia di Ricoeur, pur puntando verso la metafisica, non la raggiunga mai, anche perché Ricoeur «ha moltiplicato le deviazioni» rispetto al progetto originario, e si è perso per strade tanto complesse e numerose da non arrivare mai alla conclusione. In un testo di qualche anno successivo l'autore ne imputa la colpa allo stile della filosofia ricoeuriana, avanzando considerazioni, almeno in parte, condivisibili: «In effetti, quando la filosofia si definisce troppo esclusivamente attraverso il dialogo con le altre forme della cultura, allora non ha mai finito di fare un pezzo di cammino con il mito o con le scienze umane o con le scienze esatte, ecc. Essa può allora, indefinitamente, esplorare nuove vie d'accesso al dominio della metafisica, ma con il pericolo di non aprire veramente mai il proprio cantiere. C'è quindi molto da scommettere che la "Poetica della volontà" non vedrà mai la luce...», A.LEONARD, *Foi et philosophie*, cit., 242.

¹³¹ V.MELCHIORRE, *Per una teoria dell'intersoggettività. Note a margine di Soi-même comme un autre*, in A.DANESE (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, 77-96, in particolare 85. Melchiorre ritiene poco convincente il rifiuto di Ricoeur rispetto all'«ambizione della fondazione ultima», riconosce come valido il «giusto riserbo di determinare teoreticamente la realtà del Fondamento» da parte di Ricoeur, tuttavia aggiunge che «in questo caso si sarebbe dovuto dire che la riserva va fatta sulla questione dei Nomi, sulle possibili determinazioni dell'Assoluto, non sull'asserto che dice dell'Essere o del Fondamento».

¹³² Cfr. T.NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon P.Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, cit., 10-11. Lo studioso africano sostiene che la poetica sottende a tutta l'opera attualmente disponibile di Ricoeur, ne offre la legge costitutiva, pertanto la poetica esplicitamente assente è diffusamente presente come «funzione orientativa».

¹³³ Cfr. P.MUKENGBANTU, *L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur*, cit., 213. Lo studioso ritiene che la poetica rimane il termine verso cui tende tutta l'opera di Ricoeur fin dal suo inizio.

sul piano della creatività personale. È la lettura prevalente di Jervolino¹³⁴ e che per certi versi si può ritrovare nell'appello all'*homme capable* di Greisch.

3. Ricoeur di fronte all'abbandono del «grand projet»

Vediamo ora, dopo esserci soffermati sulle interpretazioni critiche, cosa dice Ricoeur stesso riguardo al suo abbandono del «grand projet».

Una delle prime testimonianze intorno alla questione è la prefazione che Ricoeur ha scritto per la monografia di Chiodi. Nel rispondere allo studioso italiano che lo invita a proporre «una ontologia dell'essere assoluto o incondizionato» per mediare lo scarto che si insinua tra una ontologia, che resta legata a un'antropologia filosofica, e una ermeneutica biblica¹³⁵, Ricoeur afferma che egli non concepisce affatto l'ontologia dell'essere come «un tale anello intermedio»: «le significazioni dell'essere di cui parla Aristotele – continua – permettono di precisare lo statuto di tali esseri (o enti), come le persone e le cose, ma non di elaborare una teoria dell'essere in quanto essere che sarebbe non solo distinta da queste significazioni multiple, ma che inoltre permetterebbe di designare un essere al quale solo spetterebbe l'essere»¹³⁶. Sembra dunque che Ricoeur non ammetta una teoria dell'essere in quanto essere dotata di significato univoco (la «sostanza») e distinto dalla molteplicità degli enti. L'ontologia resta per lui polisemica e ha il compito di precisare lo statuto delle cose e delle persone, ma non di dare loro un fondamento ultimo. Per questo l'ambito della poetica, che approda alla Trascendenza, può essere esplorato solo attraverso il rischio dell'ermeneutica dei testi biblici, in cui il soggetto è chiamato a lasciarsi coinvolgere prima che a voler capire razionalmente: «l'ermeneutica biblica resta per me il cammino sul quale avanzo a mio rischio e pericolo per dare un senso alla poetica della volontà. La poetica della volontà approda alla trascendenza [...]. Ma il soggetto umano non la scopre che lasciandosi includere in una *economia del dono* attorno alla quale si organizza questa ermeneutica biblica»¹³⁷. Ricoeur sembra dunque riconoscere un cambiamento di linea: «se non è più una poetica *della* volontà resta una poetica *per la* volontà»¹³⁸, nel senso che la poetica non è più una metodologia sistematica che viene applicata alla volontà, ma diventa un appello per la

¹³⁴ Jervolino cita anche Loretta Dornisch, una studiosa americana, che delinea una prospettiva simile alla sua: tutta l'opera di Ricoeur è un invito al lettore affinché completi la lettura con la propria personale poetica. Cfr. D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 219 (nota 23). Il riferimento è al testo di L.DORNISCH, *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990, 367-374.

¹³⁵ Cfr. P.RICOEUR, *Préface a M.CHIODI, Il cammino della libertà*, cit., XIX.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

volontà, la quale è chiamata a trasformarsi alla luce della poetica che scaturisce da una originaria «economia del dono».

Una seconda testimonianza si colloca tra il 1990 e il 1991 ed è contenuta in due interviste rilasciate a Charles Reagan. Illustrando il suo progetto iniziale Ricoeur dice: «Direi che ho mantenuto qualcosa di questo progetto originario, per esempio il movimento, diciamo, da una fenomenologia della volontà verso una poetica dell'azione»¹³⁹, cui ricondurre il libro sulla metafora e il libro sulla narrazione, quali momenti di una «esplorazione degli aspetti creativi dell'immaginazione e del linguaggio»¹⁴⁰. Entrando più nel particolare afferma: «Riguardo alla terza parte del progetto la sua realizzazione è la meno evidente. Tuttavia sosterrai che ciò che io avevo un tempo chiamato poetica della volontà è stato realizzato in altre modalità e darò tre esempi. Un'istanza è *La métaphore vive*, cioè la creatività del linguaggio a livello semantico; un'altra istanza è *Temps et récit* che riguarda sempre la creatività del linguaggio a livello di costruzione di intrighi. Infine vi è un'investigazione dell'immaginario sociale sotto la forma di *Ideologia e Utopia*. In questo senso queste tre opere coprono una larga parte del campo della poetica»¹⁴¹. Ricoeur riconosce inoltre una forte influenza agli studi compiuti durante la prigionia in Germania e negli anni immediatamente successivi: «è vero che quando ho abbozzato quel piano ero più o meno influenzato dalla struttura dell'opera di Karl Jaspers»¹⁴². E infine ammette anche un parziale abbandono: «Tuttavia il punto in cui la poetica non corrisponde al piano annunciato è ovviamente il ricorso alla trascendenza [...]. Su questo punto la mia filosofia è strettamente agnostica»¹⁴³.

Un ulteriore contributo molto articolato sopraggiunge nel 1994 nella sua autobiografia *Réflexion faite*.

Qui, riguardo alla poetica, Ricoeur conferma innanzitutto l'importanza avuta nel progetto dall'influenza di Jaspers e della sua trilogia: «Quanto alla terza parte, essa doveva trattare del rapporto del volere umano con la Trascendenza – termine evidentemente jaspersiano, che designava pudicamente il dio dei filosofi. Allo stesso modo in cui la seconda parte doveva investirsi in una empirica delle passioni, la terza doveva allargarsi in una poetica delle esperienze di creazione e di ri-creazione miranti ad una seconda innocenza. Non saprei dire, oggi, fino a che punto io fossi affascinato, negli anni cinquanta, dalla trilogia – *Philosophie* – di Jaspers e, più precisamente, dall'ultimo capitolo del terzo tomo, dedicato alle “cifre” della Trascendenza: il “deciframento” di queste cifre non costituiva, forse, il modello perfetto di una filosofia della trascendenza che, nello stesso tempo, fosse una poetica?»¹⁴⁴.

¹³⁹ C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 122.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, 124-125.

¹⁴² *Ibidem*, 122.

¹⁴³ *Ibidem*, 124-125.

¹⁴⁴ RF, 25 [36].

Subito dopo ammette di non avere mai scritto questa poetica e la imputa ad un eccesso di ambizione giovanile: «questa programmazione dell'opera di una vita da parte di un filosofo debuttante era molto imprudente. Oggi la deploro. Che cosa ho infatti realizzato di quel bel progetto? *La simbolica del male* (1960) realizza soltanto in parte il progetto della seconda parte, nella misura in cui rimane sulla soglia di una empirica delle passioni; quanto alla poetica della Trascendenza, non l'ho mai scritta se, sotto questo titolo, ci si aspetta qualcosa come una filosofia della religione, in mancanza di una filosofia teologica»¹⁴⁵.

Riconosce inoltre un'altra influenza decisiva nell'abbandono del suo programma: «la mia cura, mai attenuata, di non mescolare i generi, mi ha piuttosto avvicinato alla concezione di una filosofia senza assoluto, che io vedevo difesa dal mio compianto amico Pierre Thévenaz, il quale la riteneva come l'espressione tipica di una filosofia protestante»¹⁴⁶. La sua formazione protestante unitamente all'amicizia con Pierre Thévenaz lo portano a rifiutare amalgami ontoteologici, teodicee, metafisiche... Thévenaz è il filosofo della ragione finita, che rifiuta la tentazione di una «ragione divina», poiché Cristo è la negazione della razionalità del cosmo, in quanto la sua venuta è un evento che esce dalla razionalità. L'assoluto rimane barthianamente il «Totalmente Altro» e la ragione è chiamata a riconoscere questo evento e a rimanere ancorata alla storia, evitando di chiudersi su se stessa¹⁴⁷. La realizzazione di una poetica

¹⁴⁵ RF, 26 [36-37].

¹⁴⁶ RF, 26 [37]. Ricoeur si occupa di Thévenaz in uno scritto del 1956: P.RICOEUR, *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*, in L3, 245-259, apparso per la prima volta in «Esprit» 25 (1957). Si è occupato in modo interessante e originale del rapporto tra Ricoeur e Thévenaz, Domenico Jervolino che per primo ha individuato nel pensiero di Thévenaz una chiave di lettura decisiva del pensiero ricoeuriano, aiutando lo stesso Ricoeur a riconoscere il suo debito nei confronti di questo autore, debito che il filosofo ammette appunto in RF. Sul confronto tra i due Cfr. D.JERVOLINO, *Entre Thévenaz et Ricoeur: La «philosophie sans absolu»*, in AA.VV., *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, Paris 2004, 180-190.

¹⁴⁷ Sul pensiero di Thévenaz rimandiamo a D.JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Athena, Napoli 1984 (II ed. ampliata Studium, Roma 2003). Jervolino rileva che per Thévenaz il cristianesimo «costituisce la più radicale messa in questione di ogni pretesa della ragione filosofica di identificarsi con l'assoluto, il divino, l'essenza divina di un mondo del quale l'uomo non sia che una parte, sia pure privilegiata. Il trapasso dall'ellenismo al cristianesimo segna il passaggio dalla "filosofia divina" dei Greci ad una filosofia puramente umana, anche se [...] la tentazione di una divinizzazione della ragione è costantemente presente» (22). Nelle riflessioni di Thévenaz l'evento di Cristo rappresenta una rottura radicale col pensiero filosofico antico: «"Per la filosofia greca, l'uomo è portato dall'universo, solida base di appoggio di tutti i procedimenti del suo pensiero. L'universo è un ordine, un *cosmos*, non soltanto perché è penetrato di razionalità [...] ma perché la sostanza stessa delle cose è ragione e l'uomo, particella di tale sostanza cosmica, di questo cosmo intelligente e divino è lui stesso animale ragionevole [...] La morte di Cristo sulla croce e la buona novella, si impone precisamente come evento e non come ragione"» (22-23). Ne deriva che col cristianesimo «per la prima volta, dall'epoca dei sofisti e di Socrate, "la filosofia è espulsa dall'aldilà"» (25). «Per il Thévenaz, "credente filosofo", - continua Jervolino - il vero assoluto è, barthianamente, il "totalmente altro": l'unico incontro possibile tra l'assoluto della fede e la riflessione del filosofo è quello che avviene nella forma della contestazione, della messa in questione da parte dell'annuncio cristiano delle sicurezze della ragione, dei suoi tentativi di identificarsi con

apparirebbe sempre più a Ricoeur come una sorta di cedimento alla tentazione di realizzare una conciliazione razionale, sul modello della «ragione divina», la ragione che si assolutizza e perde il suo radicamento nella storia concreta. L'adesione a questa ragione storica e senza assoluto ispira gli scritti di ermeneutica biblica, nei quali il soggetto non è creatore del senso, ma è in ascolto di un annuncio al quale è chiamato a rispondere¹⁴⁸.

Questi influssi tuttavia non significano un abbandono totale del progetto agli occhi di Ricoeur: «Non dirò tuttavia che non sia stato realizzato niente di quella che, allora, chiamavo una poetica. *La simbolica del male*, *La metafora viva*, *Tempo e racconto* sotto diversi aspetti si rifanno ad una poetica [...] nel senso [...] di una indagine sulle modalità molteplici di quello che, più tardi, avrei chiamato una creazione regolata, che non soltanto i grandi miti sull'origine del male vengono ad illustrare, ma anche le metafore poetiche e gli intrecci narrativi»¹⁴⁹. Dunque si tratta di una poetica che, almeno nelle intenzioni di Ricoeur, non scompare del tutto, ma si manifesta ormai frammentata in varie opere e non è più organicamente tematizzata né tanto meno chiusa.

Del resto, guardando alla conclusione del primo tomo della sua «filosofia della volontà» (1950) un Ricoeur che si fa interprete di se stesso legge il segno che la poetica non era realizzabile: «D'altronde, le ultime parole de *Il volontario e l'involontario* non erano forse "volere non è creare"? E questa espressione non era, forse, premonitrice dell'abbandono del grande progetto, nella misura in cui collocava la creazione in senso biblico al di fuori del campo della filosofia?»¹⁵⁰.

Per riassumere l'autointerpretazione di Ricoeur, la poetica della volontà è stata un progetto imprudente, nato sotto l'influsso decisivo della trilogia di Jaspers, ridimensionato alla luce della propria formazione protestante e dal confronto con la «filosofia senza assoluto» di Thévenaz che lo ha indirizzato verso un agnosticismo socratico, non del tutto abbandonato, ma trasformato da un interesse per il poetico che egli studia nelle diverse modalità di una «creazione regolata» da parte dell'uomo e in un'ermeneutica biblica in cui il

l'assoluto. L'unica *praeparatio evangelica* accettabile è appunto la lotta contro i falsi assoluti. Lotta che continua nel pensiero moderno dopo Kant, perché continuamente risorge la tentazione dell'assoluto» (56). «"Il cristianesimo ha aperto la crisi della ragione sicura di sé [...] ha introdotto la storia e la storicità dell'uomo: un evento, l'incarnazione e la morte di Cristo in croce, riconduceva l'uomo dal cielo alla terra"» (74). La filosofia ha rinunciato all'assoluto, la ragione deve riconoscere la propria insufficienza che significa la propria storicità e rinunciare alla tentazione di assolutizzarsi: «Thévenaz abbozza una fenomenologia della ragione "autistica", della ragione che si rinchiude in se stessa, rifiutandosi di prendere coscienza di sé, di "situarsi": la "ragione punto di vista", la "ragione strumento", la "ragione assimilatrice", la "ragione deduttiva", la "ragione prova" ed infine la "ragione divina", che costituisce la forma principale di autismo della ragione, alla quale vanno ricondotte tutte le altre» (31). Si tratta di passare «da "una ragione assoluta in Dio" a "una ragione umana" dinanzi a Dio» (74).

¹⁴⁸ RF, 26 [37]: «una riflessione sullo statuto di un soggetto convocato e chiamato allo spogliamento di sé va cercata nei miei esercizi di esegesi biblica»

¹⁴⁹ RF, 26 [37].

¹⁵⁰ RF, 26 [38].

soggetto è spossessato di sé e trasformato alla luce della riconciliazione con la Trascendenza.

4. *La sfida del male: vera ragione dell'abbandono del «grand projet»?*

Possiamo ora sottoporre alla lente del tema del nostro interesse la questione della poetica non scritta di Ricoeur: ci sembra legittimo avanzare l'ipotesi che dietro l'abbandono del progetto della poetica, la sua trasformazione e la sua permanenza sotto altra forma agisca chiaramente lo scoglio del male. Lo stesso Ricoeur confessa nel '95, commentando le riflessioni di Jervolino sulla questione: «io rinunciavo [...] al “grand projet” in nome certamente dell'ascetismo della riflessione evocato in precedenza, ma, molto fondamentalmente, sotto la pressione della sfida opposta dal male e dalla sofferenza al progetto stesso di una filosofia della riconciliazione»¹⁵¹.

Come si è visto, Greisch ha notato con perspicacia che è proprio sul problema della volontà malvagia e non innocente che si infrange il progetto di una poetica sistematica e chiara che sarebbe stata qualcosa di simile a *L'action* di Blondel. È di fronte alla sfida del male che Ricoeur coglie come impossibile una conciliazione immediata tra esistenza e Trascendenza, e si decide a sostituire a una «soluzione» teoretica una possibile «risposta creativa»¹⁵² che come tale non può essere chiusa in sistema e definita in termini speculativi. Tale risposta creativa, come ha ben notato Jervolino, può esprimersi a livello personale nella prassi e porta in primo piano *l'homme capable*. La «poetica della volontà» diventa dunque un invito «*per la volontà*», un appello permanente e sempre rinnovato, una sorta di terra promessa, di orizzonte mai chiuso, ma sempre presente.

Anche da questo punto di vista ci pare che la sfida del male sia una chiave di lettura feconda per reinterpretare l'itinerario del pensiero di Ricoeur.

¹⁵¹ P.RICOEUR, *Préface* a D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 15.

¹⁵² Cfr. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, cit., 111-112: «non una soluzione, ma una risposta», Cfr. anche M, 20 [8].

Ricoeur e il male. Presupposti e antecedenti filosofici

Questo capitolo è di carattere prevalentemente storico-filosofico e si propone di ritrovare nei testi stessi di Ricoeur le voci filosofiche che hanno orientato il suo pensiero sul tema del male. Ricoeur, da esemplare ermeneuta qual è, non manca di «esplicitare, per quanto possibile, i propri presupposti»¹. Ricoeur da buon ermeneutico non manca di farlo.

La risposta che il pensiero ricoeuriano cerca di dare alla sfida del male nasce dal confronto costruttivo e conflittuale con alcuni classici del pensiero filosofico, Agostino, Kant, Barth, Jaspers, Jean Nabert e col pensiero sapienziale biblico posto in interazione con il pensiero presocratico. Non è facile discernere quali autori abbiano guidato le precomprensioni di Ricoeur e a quali si sia avvicinato per trovare conferme storiche al suo personale cammino. In ogni caso si tratta di *antecedenti filosofici* riconosciuti ed essenziali per inquadrare e comprendere il suo pensiero.

1. Agostino: *visione etica e peccato originale*

Nel confronto con la sfida del male, Ricoeur non può non incontrare un classico esemplare: Agostino. Com'è noto, Agostino medita sul male alla luce di una doppia polemica, che lo vede impegnato da un lato contro i manichei, che affermavano l'esistenza di un principio del male e di uno del bene in lotta tra loro e dall'altro contro i pelagiani che affermavano l'assoluta libertà dell'uomo di fronte al male.

La visione etica del male. Frutto della polemica antimanichea è il rifiuto di Agostino di una concezione dell'uomo malvagio come vittima di una lotta tra una sorta di divinità del male e un principio del bene di cui egli sarebbe teatro. Agostino sottolinea che il male è frutto della libertà umana e che il peccato è

¹ MV, 323 [337].

imputabile all'uomo e alla sua responsabilità. A questo proposito Ricoeur osserva: «Agostino elabora così una visione puramente *etica* del male, nella quale l'uomo è integralmente responsabile; egli la libera da una visione *tragica* dove l'uomo non è più autore, ma vittima di un Dio anch'egli sofferente, se pure non è crudele»². Con l'espressione «visione etica del male» Ricoeur intende «un'interpretazione secondo la quale il male è ripreso, nel modo più completo possibile, nella libertà; per la quale il male è un'invenzione della libertà; reciprocamente, una visione etica del male è una visione secondo la quale la libertà è rivelata nelle sue profondità come poter fare e poter essere; la libertà supposta dal male è una libertà capace dello scarto, della deviazione del sovvertimento, della perdizione. Questa "spiegazione" mutua del male con la libertà e della libertà con il male è l'essenza della visione morale del mondo e del male»³. Quindi a partire da Agostino «non c'è modo di cercare una causa al di là di qualche volontà malvagia»⁴.

A questa visione puramente etica, che emerge dagli scritti antimanichei fa da *pendant* quella sorta di autocorrezione che Agostino introduce alla luce della polemica contro Pelagio. Se resta vero che il male è frutto della volontà umana è anche vero che la volontà umana spesso non è del tutto libera, bensì resta prigioniera del peccato.

Il peccato originale. Lo studio di Bochet sottolinea che alla visione etica del male, ispirata a Agostino dalla polemica antimanichea «succede il ritorno al tragico in occasione della controversia antipelagiana»⁵. La formulazione agostiniana del concetto di «peccato originale» segnerebbe infatti una ripresa dell'elemento tragico nella misura in cui tenta di coniugare un peccato individuale, che resta comunque un atto della libertà umana, con un peccato che non è più individuale, ma primordiale e originale. Alla base di questo concetto sta la polemica contro l'eresia pelagiana che, accentuando la responsabilità umana di fronte al male, finiva col negare il carattere insondabile del peccato che seduce in modo inspiegabile. Scrive Bochet «È per combattere l'interpretazione di Pelagio, il quale vanifica l'aspetto tenebroso del peccato come potenza inglobante tutti gli uomini, che Agostino è giunto fino al fondo del concetto di peccato originale, dandogli sempre più da una parte il senso di una colpevolezza a carattere personale meritante giuridicamente la morte, e, dall'altra, di una tara ereditata con la nascita»⁶.

Il significato dell'aggettivo *originale* nella visione agostiniana si chiarisce maggiormente quando lo si avvicini ad altre espressioni che Agostino utilizza

² CI, 270 [290].

³ CI, 296-297 [316].

⁴ M, 36 [26]. Nota I.Bochet: «è incontestabile che Agostino, nei suoi scritti antimanichei, "elabora una visione puramente *etica* del male, in cui l'uomo è integralmente responsabile" e che rifiuta "una visione *tragica*"», I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Editions Facultés Jésumites de Paris, Paris 2004, 18.

⁵ I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, 24.

⁶ CI, 274 [295].

per designarlo: «Sant'Agostino usa pure l'espressione: *naturale peccatum*; egli dice poi: *per generationem* o *generatim*, volendo indicare con ciò che non si tratta dei peccati che noi commettiamo, del peccato attuale, ma dello stato di peccato nel quale noi ci troviamo ad esistere per nascita»⁷. Peccato originale è quindi un peccato che può essere ancora attribuito alla libertà del primo uomo e che viene trasmesso in eredità biologica. Il suo centro resta un atto di libertà, ma ad esso si unisce un elemento diverso, la trasmissione ereditaria per via sessuale. Agostino propone perciò una visione pessimistica dell'umanità, poiché dopo Adamo essa è «massa perdita».

La critica di Ricoeur. Ricoeur si mostra critico nei confronti di entrambi i capisaldi della riflessione agostiniana, ma ne sa anche ricavare alcune indicazioni positive che lo aiutano a precisare la sua stessa prospettiva.

In primo luogo considera del tutto insufficiente il tentativo di Agostino di ridurre il male entro l'orizzonte di una pura visione etica, dal momento che lo stesso mito adamitico presenta una dimensione in certo modo *tragica* del male che si accompagna sempre alla visione etica:

Il mito adamitico rivela contemporaneamente l'aspetto misterioso del male, cioè il fatto che, se ciascuno di noi lo inizia, lo inaugura – cosa che Pelagio ha ben constatato – ciascuno di noi pure *lo trova*, lo trova già presente, in sé, fuori di sé, prima di sé. Per ciascuna coscienza che si sveglia alla presa di responsabilità, il male *c'è già*. Riportando ad un antenato lontano l'origine del male, il mito rivela la situazione di ogni uomo: ciò ha già avuto luogo; non comincio io il male, io lo continuo; sono implicato nel male; il male ha un passato, è il suo passato, è la sua propria tradizione. Il mito collega così nella figura d'un antenato del genere umano tutte queste caratteristiche, enumerate poco fa: realtà del peccato anteriore ad ogni presa di coscienza, dimensione comunitaria del peccato irriducibile alla responsabilità individuale, impotenza della volontà che avvolge ogni errore attuale⁸.

Sotto questo profilo la libertà non è sufficiente a spiegare il male, poiché questo è in un certo senso *trovato*, già posto, e quindi non è interamente frutto della nostra libertà. Lo stesso Agostino lo aveva capito nella polemica con i pelagiani, ma intendendo confermare la «visione etica» ha finito col produrre il concetto di «peccato originale», che a Ricoeur pare assurdo e che sottopone a una critica vigorosa. Lo studio di Bochet non si lascia sfuggire la durezza della posizione espressa da Ricoeur sulla dottrina agostiniana del peccato originale: «Il giudizio che P.Ricoeur avanza [...] nel suo articolo del 1961 *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)* è senza appello; si tratta di “un'idea intellettualmente inconsistente, [...] in quanto mescola due universi di discorso – quello dell'etica o del diritto, quello della biologia”; intellettualmente scandalosa in quanto ritorna al di qua di Ezechiele e di Geremia, alla vecchia idea della retribuzione e dell'incolpazione in massa degli uomini”; “intellettualmente risibile, in quanto rilancia l'eterna teodicea e il suo progetto

⁷ CI, 272 [292].

⁸ CI, 280 [300].

di giustificare Dio"»⁹. Con il peccato originale, dice Ricoeur, «l'agostinismo [...] fissa in una nozione inconsistente sia un concetto giuridico, quello di imputazione, cioè di colpevolezza imputabile, sia un concetto biologico, quello di eredità»¹⁰. E nel saggio *Le mal* rincara la dose: «per rendere credibile l'idea che ogni sofferenza, per quanto ingiustamente ripartita o eccessiva sia, è una retribuzione del peccato, si deve dare a questo una dimensione sovraindividuale: storica, anzi di genere; è a ciò che risponde la dottrina del "peccato originale", o "peccato di natura"»¹¹.

Rifiutando l'idea di una ereditarietà biologica del peccato di Adamo, Ricoeur, come osserva Bochet, «rifiuta la visione agostiniana della storia: il pessimismo della *massa perdita*»¹².

La critica ricoeuriana ad Agostino è dunque forte nel censurare: l'insufficienza di una visione puramente etica, che lo stesso Agostino è costretto a integrare nel suo scontro con i pelagiani; l'assurdità del concetto di *peccato originale* che dovrebbe coniugare insieme la visione etica (il male è originato da un atto peccaminoso) e la precedenza biologica del male alla libertà trasmessa dall'atto sessuale che giunge per questo ad acquisire una valenza negativa sul piano morale.

Ricoeur considera inaccettabile la pretesa di Agostino di spiegare in termini trasparenti il male, soprattutto il male che troviamo come già posto, cercando di dargli una «spiegazione apparentemente razionale: congiungendo, nel concetto di peccato di natura, due nozioni eterogenee, quella di una trasmissione biologica per via di generazione e quella di una imputazione individuale di colpevolezza»¹³. Questa posizione ha finito col ridurre il male a qualcosa di spiegabile minimizzandolo e privandolo del mistero:

Non abbiamo mai il diritto di speculare sul *male che c'è già là* al di fuori del male che facciamo noi. In ciò sta certamente tutto il mistero ultimo del peccato: noi *cominciamo* il male, per mezzo nostro il male entra nel mondo, ma noi *cominciamo* il male soltanto a partire da un male che *c'è già*, e la nostra nascita ne è il simbolo impenetrabile [...]. Non abbiamo mai il diritto di pensare a lungo né al male che *cominciamo* né al male che *troviamo*, al di fuori di ogni riferimento alla storia della salvezza. Il peccato originale è soltanto un anti-tipo. Ora, tipo ed anti-tipo non sono soltanto paralleli (così come... altrettanto...), ma c'è un movimento dell'uno verso l'altro, un «quanto più», un «a maggior ragione»: «Dove il peccato si è moltiplicato, la grazia ha sovrabbondato» (Rm 5,20)¹⁴.

Ricoeur si mostra invece più propenso ad apprezzare la critica di Agostino a Pelagio, riconoscendogli di aver raggiunto una profondità metafisica che manca al suo avversario. Come osserva Bochet, Agostino riesce a cogliere un aspetto essenziale, interamente ignorato da Pelagio: «È nella volontà stessa che c'è una

⁹ I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, 27-28. Cfr. CI, 302 [322].

¹⁰ CI, 301-302 [321].

¹¹ M, 36 [26-27].

¹² I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, 13.

¹³ M, 37 [27-28].

¹⁴ CI, 282 [302].

quasi-natura; il male è una sorta di involontario in seno al volontario, non più di fronte a lui, ma in lui; è questo il servo arbitrio”»¹⁵.

Il Ricoeur che diviene lettore di Agostino consolida una visione del male in cui la dimensione tragica accompagna sempre la dimensione etica dell'imputabilità morale. Ai suoi occhi il mito adamitico lungi dall'essere il mito della visione puramente etica è in realtà il mito che racchiude in sé le due dimensioni: il male è sicuramente frutto di una scelta, ma questa scelta è preceduta e sollecitata da figure mitiche ambigue (il serpente e la debolezza della donna). Nella considerazione del male non si può non tenere conto dell'«esperienza insieme individuale e comunitaria dell'impotenza dell'uomo di fronte alla potenza demonica di un male *già là*, prima di ogni iniziativa malvagia imputabile a qualche intenzione deliberata»¹⁶. Il male è nell'intreccio di volontario e involontario, di libertà e schiavitù.

2. Kant: il *male radicale*

Il secondo autore col quale Ricoeur si confronta a lungo sulla questione del male è Kant. Con il filosofo di Königsberg Ricoeur riconosce una forte sintonia intorno al tema del *male radicale* che è un concetto decisamente distinto da quello di peccato originale:

La problematica del *male radicale* [...] rompe senza esitazione con quella del peccato originale, nonostante qualche rassomiglianza. Oltre a non ricorrere a schemi giuridici e biologici, non viene conferita al male radicale una intelligibilità fallace [...]; il *principio* del male non è in nessun modo una origine, nel senso temporale del termine: è solamente la massima suprema che serve da fondamento soggettivo ultimo a tutte le massime malvag[i]e del nostro libero arbitrio; questa massima suprema fonda la *propensione* (*Hang*) al male dell'insieme del genere umano (in questo senso Kant è ricondotto dal lato di Agostino) di contro alla *predisposizione* (*Anlage*) al bene costitutiva della volontà buona. Ma la ragione d'essere di questo male radicale è «inscrutabile»¹⁷.

Come si può vedere da questo passaggio Ricoeur sottolinea come il problema del male radicale a differenza della dottrina del peccato originale, non mescola i piani della libertà e della natura, e in modo coerente riesce tanto a conservare il primato della libertà proprio alla visione etica, quanto a riconoscerne l'insufficienza, ammettendo l'insondabilità della questione.

Il male non è un fatto empirico. Il fatto del male non lede la natura dell'uomo e quindi non condanna l'umanità nel suo complesso. Esso ha un carattere contingente e dipende dalla libertà: è la «sovversione di un rapporto»¹⁸, è la massima sempre individuale e mai collettiva, che ammette l'occasionale

¹⁵ I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, 29. Cfr. CI, 277 [297] e 303 [322].

¹⁶ M, 37 [27].

¹⁷ M, 43-44 [34].

¹⁸ CI, 299 [319].

posposizione del dovere rispetto al personale interesse. Il fondamento della tendenza a darsi delle massime cattive viene così individuato in una massima della libertà, non in un fatto preciso riscontrabile in natura, o in un evento temporale, in «un qualche cosa»¹⁹: In questa prospettiva il fondamento delle massime cattive diviene «una condizione *a priori*, per sottolineare che non si tratta di un fatto che si possa constatare, né di un'origine temporale che possa essere rintracciata. Non si tratta di un fatto empirico, ma di una disposizione originaria della libertà che bisogna supporre perché si offra all'esperienza lo spettacolo universale della cattiveria umana»²⁰.

L'insondabilità ultima del male. Poiché il male è risultato di un atto della libertà, Kant deve affrontare il problema di quando e come la libertà assuma come massima dell'azione l'interesse personale posponendole occasionalmente la legge morale. È qui che si pone il nodo dell'insondabilità del male: a differenza di Agostino, Kant non cede alla tentazione del pensiero di rendere totalmente conto del male ricorrendo a concetti discutibili. Ricoeur, commentando Kant, scrive: «Bisogna ben riconoscere che non abbiamo un concetto adeguato per pensare una volontà cattiva. Infatti questa origine non è affatto un atto della mia volontà arbitraria, che io possa fare o non fare. L'enigma di questo fondamento è che la riflessione lo scopre come un fatto: la libertà ha da sempre scelto il male e questo male *c'è già*. In questo senso esso è radicale, cioè anteriore, benché in un modo non-temporale, ad ogni intenzione cattiva, ad ogni azione cattiva»²¹. Il male si presenta come un fatto insondabile, che va oltre le speculazioni e i concetti. Se posporre la legge morale ai propri interessi è una massima che si iscrive nell'ambito della libertà, tuttavia resta misteriosa la sua origine. Il male è radicale, cioè anteriore, *a priori*, in quanto è un dato che è dentro la libertà, ma insieme la precede e la supera. È il serpente, la figura presente nel mito adamitico, che rappresenta questa antecedenza, unito alla debolezza femminile di Eva. Nel rileggere il mito adamitico, Kant non ricade in una sorta di gnosi, come accade invece col concetto agostiniano di peccato originale.

A differenza di ogni «gnosi» che pretende di *sapere* l'origine, il filosofo [Kant] riconosce di sfociare sull'inscrutabile e l'insondabile: «L'origine razionale di tale tendenza al male rimane per noi impenetrabile, perché anch'essa ci deve essere imputata e, quindi, questo principio supremo di tutte le massime esigerebbe a sua volta l'adozione di una massima cattiva». E più fortemente ancora: «Quindi, per noi, non c'è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta essere venuto a noi». L'inscrutabile, a nostro avviso, consiste precisamente nel fatto che il male, che comincia sempre *attraverso* la libertà è sempre già posto *per* la libertà, che esso è atto *e* abitudine, inizio *e* antecedenza. Ecco perché Kant fa espressamente di questo enigma del male per la filosofia la trasposizione dalla figura

¹⁹ CI, 299 [319].

²⁰ CI, 425 [449].

²¹ CI, 426 [449].

mitica del serpente. Egli pensa che il serpente rappresenti il «già da sempre» del male, di quel male che tuttavia è cominciamento, atto, determinazione della libertà per se stessa²².

Il male è inizio e insieme antecedenza. E questo paradosso rimane un paradosso a priori, che assume il nome di «male radicale».

La possibilità di una speranza di rigenerazione. Proprio perché per Kant il male non intacca la natura e rimane nell'ambito della libertà, ferma restando la sua insondabilità, rimane possibile una rigenerazione da esso. Il male non è originario²³, non è una «predisposizione», ma una «propensione» in seno alla «volontà buona» che lascia aperta una liberazione dalla schiavitù del male: «questa necessità soggettiva del male è nello stesso tempo la ragione della speranza, poiché rettificare le nostre massime lo possiamo, dal momento che lo dobbiamo, ma rigenerare la nostra natura, la natura della nostra libertà, non ci è possibile»²⁴. Già nella *Symbolique du mal* Ricoeur aveva colto in Kant la presenza di una dissimmetria tra bene e male quando scriveva: «infettare non è distruggere, offuscare non è devastare»; «il male, anche positivo, anche potere di seduzione, per quanto colpisca e infetti, non potrà mai fare dell'uomo qualcosa di diverso dall'uomo; l'infezione non può mai essere una defezione»²⁵ e questa dissimmetria apre alla *speranza* per la libertà, per quanto schiava, di essere liberata²⁶. Non si tratta di una liberazione necessaria, dimostrabile, fondata in modo lineare ed esplicito, ma di una «speranza».

Lo schematismo dell'immaginazione. La possibilità di rigenerazione in Kant assume anche un volto umano concreto, quello di Gesù Cristo. Egli rappresenta concretamente, sottoforma di «schema», ciò che la speranza rappresenta in termini ancora astratti. Non è un caso se per Kant Cristo ha un valore puramente simbolico: «Uno studio storico della *Religione nei limiti della semplice ragione* – scrive Ricoeur – dovrebbe impegnarsi a mostrare fino a che punto può andare il filosofo nella rappresentazione dell'origine della rigenerazione. Lo schematismo kantiano, sebbene rivisto e adattato, offre qui un'ultima possibilità. Ciò che può essere astrattamente concepito come il “buon principio” che, in noi, lotta contro il “cattivo principio”, può anche essere concretamente rappresentato come l'uomo gradito a Dio che soffre per il progresso del bene universale»²⁷. Ricoeur si avvicina a Kant e alla sua facoltà dell'«immaginazione

²² CI, 304 [323-324].

²³ «Il male non è simmetrico al bene, la cattiveria non sostituisce la bontà dell'uomo, ma l'avvizzimento, l'oscuramento, l'imbruttimento di un'innocenza, di una luce e di una bellezza che permangono. Per quanto *radicale* il male non potrà mai essere *originario* come la bontà», FC/SM, 306 [415].

²⁴ CI, 413 [435].

²⁵ FC/SM, 305 [414].

²⁶ Cfr. CI, 427 [450].

²⁷ CI, 414-415 nota [437 nota]. Cfr anche P.RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, [151]: «Quanto alle “rappresentazioni” religiose propriamente dette, esse descrivono

produttiva», sebbene questa vicinanza esprima un'analogia prevalentemente di funzione: in Kant l'immaginazione si colloca tra sensibilità e intelletto e produce *schemi* per dare una intelligibilità categoriale al materiale della sensibilità; anche in Ricoeur l'immaginazione ha una funzione di mediazione produttiva, ma la sua collocazione è diversa, poiché il suo compito è qui di dare una figuratività a ciò che è al di fuori della sensibilità, e di rendere intuitivo un legittimo pensiero dell'incondizionato: per questo l'immaginazione creatrice diventa la facoltà propria della speranza, dell'aspirazione all'idea, al fine ultimo, alla rigenerazione, alla promessa kerygmatica di una conciliazione²⁸. Negli studi precedenti abbiamo avuto modo di mostrare come è proprio qui, sul terreno della speranza e dell'immaginazione produttiva, che si colloca la possibilità per Ricoeur di una «risposta» (che non è una «soluzione») alla sfida del male.

Un kantismo post-hegeliano: contro il sapere assoluto. Nell'aprire un orizzonte della speranza, che non si può mai chiudere in sistema, Ricoeur si sente un «kantiano post-hegeliano», poiché di Kant accetta l'apertura all'Incondizionato e alla speranza, mentre di Hegel rifiuta la chiusura del sistema. La liberazione dal male resta oggetto della speranza cioè della religione, non del sapere assoluto²⁹; i simboli del male sono simboli che dicono molto di più di ogni speculazione: «tutti i simboli danno a pensare, ma i simboli del male mostrano in modo esemplare che vi è sempre di più nei miti e nei simboli che in tutta la nostra filosofia»³⁰. Essi «manifestano la dipendenza del Sé da una radice assoluta di esistenza e di significazione, da un *eschaton*, da una ultimità verso la quale puntano le figure dello spirito»³¹. In questo senso il male veramente radicale, quello che si cela dietro la massima che sovverte la priorità della legge morale pare a Ricoeur, in ultima analisi, la tentazione hegeliana di un sapere assoluto³². L'apertura alla religione è liberante, poiché mantiene aperto l'orizzonte della speranza ed è antidoto contro «la *pretesa* dell'uomo di essere padrone della propria vita»³³, di affermare un sapere assoluto, di imporre delle «false sintesi», delle «sintesi premature», delle «totalizzazioni violente»³⁴. Come

puramente la vittoria del Principio Buono sul Principio del Male. In questo senso esse appartengono a quello che può essere chiamata *l'immaginazione trascendentale della speranza*».

²⁸ Potremmo azzardarci a dire che l'immaginazione creatrice di Ricoeur si colloca, per usare una terminologia kantiana, non tra sensibilità e intelletto, ma tra sensibilità-intelletto (che lavorano sui fenomeni empirici, condizionati) e ragione (facoltà dell'incondizionato).

²⁹ Cfr. CI, 327 [346-347]: «Una delle ragioni per le quali non penso che il sapere assoluto sia possibile, è precisamente il problema del male».

³⁰ CI, 328 [347].

³¹ CI, 328 [347].

³² CI, 414 [436]: «Il male autentico, il male del male non è la violazione dell'interdetto, la sovversione della legge, la disobbedienza, ma la frode nell'opera di totalizzazione. In questo senso il male autentico non può apparire che nel campo stesso in cui si produce la religione, cioè in quel campo di contraddizioni e di conflitti determinato, da una parte, dall'esigenza di totalizzazione che costituisce la ragione sia teorica sia pratica».

³³ CI, 428 [452].

³⁴ CI, 429 [453].

per Kant, per Ricoeur «l'uomo è *intenzione* di totalità, volontà di compimento totale»³⁵, ma questa intenzione e questa volontà restano al di fuori di sintesi teoretiche e pratiche.

Diversamente dal rapporto molto polemico che lo lega ad Agostino, Ricoeur manifesta una forte consonanza con il pensiero sul male di Kant, ma si mostra critico sul fatto che in Kant il male riguardi soltanto la sfera pratica³⁶ e trascuri del tutto l'ambito sconfinato del male fisico. In Kant, secondo Ricoeur, rimane senza risposta l'origine del male-sofferenza, poiché «questa questione ha perso ogni pertinenza filosofica»³⁷. Ricoeur riparte dal ruolo chiave che Kant ha attribuito all'«immaginazione» e alla speranza nella costituzione dell'uomo, per cercare di dare una risposta anche al male fisico, alla sofferenza.

3. Barth: la *dialettica spezzata*

Nel saggio dedicato al male, Ricoeur si confronta con il teologo svizzero Karl Barth che nella sua monumentale *Kirchliche Dogmatik* affronta la questione in un paragrafo del terzo tomo del terzo volume (1950) intitolato significativamente: *Gott und das Nichtige*³⁸.

Il pensiero di Barth, noto come «teologia dialettica», è colto dal riformato Ricoeur come un contributo positivo al pensiero sul male anche se presenta il limite di non rimanere fedele fino in fondo alle sue premesse.

La dialettica «spezzata». Barth si colloca sulla linea che contesta ogni tentativo conciliativo di teodicea. Il suo pensiero dialettico, caratterizzato da una dialettica spezzata, non hegeliana ma kierkegaardiana, è il rifiuto di ogni totalizzazione sistematica: «Barth – scrive Ricoeur – concede che solo una teologia “spezzata”, vale a dire una teologia che abbia rinunciato alla totalizzazione sistematica, può impegnarsi nella terribile via di pensare il male. [...] *Spezzata* è infatti la teologia che riconosce al male una realtà inconciliabile con la bontà di Dio e con la bontà della creazione»³⁹. Barth attribuisce al male il nome proprio *das Nichtige*, poiché non si tratta semplicemente del *negativo*, ma del *Niente* che non è solo privazione di essere, ma potenza attiva, realtà inconciliabile con la bontà: «occorre pensare un niente ostile a Dio, un niente non solamente di deficienza e di privazione, ma di corruzione e di distruzione»⁴⁰. Barth trova in Cristo la possibilità di pensare questo Niente: «il niente (è) ciò che il Cristo ha vissuto

³⁵ CI, 429 [453].

³⁶ M, 42 [32].

³⁷ M, 43 [33].

³⁸ K.BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. III/3, § 50, *Gott und das Nichtige*, Theologischer Verlag, Zürich 1950. Di questo paragrafo è stata pubblicata la traduzione italiana a cura di R.Celada Ballanti, K.BARTH, *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia 2000.

³⁹ M, 51 [41].

⁴⁰ M, 51 [41-42].

annientando se stesso sulla Croce. [...] In Gesù Cristo Dio ha incontrato e combattuto il niente»⁴¹. Ricoeur è attento a cogliere «una nota di speranza» che fa sua: «essendo la controversia con il niente affare di Dio stesso, le nostre lotte con il male fanno di noi dei co-belligeranti», ma ancora di più «se noi crediamo che in Cristo Dio ha vinto il male, dobbiamo credere anche che il male non può più annientarci»⁴², il male «è già stato vinto. Manca solo ancora la piena manifestazione della sua eliminazione», c'è uno «scarto tra la vittoria acquisita e la vittoria manifesta»⁴³.

Fin qui Ricoeur sembra condividere Barth: il male non è conciliabile in un sistema; il male non è mera privazione e ha un aspetto tenebroso, insondabile; al male si oppone una prospettiva di speranza perché il male c'è, ma è comunque già vinto.

La ricaduta nella logica conciliativa. Barth afferma che «anche il niente dipende da Dio»⁴⁴, nel senso che «il Niente non esiste altrimenti, né è riconoscibile altrimenti, che in quanto oggetto dell'azione di Dio, la quale è sempre anche *santa*. Ricordiamo questa concezione biblica: Dio elegge e, con ciò, rigetta anche quanto non ha eletto Egli vuole e, con ciò, esclude anche quanto non ha voluto. Dice "Sì", ma, nel contempo, anche "No" a ciò che non approva»⁴⁵. Ciò che Dio non vuole diventa il «lato sinistro» della creazione, è ciò che egli non ha scelto ma che, già vinto da Dio, non è stato ancora annientato totalmente per noi, è rimasto in ombra, ma attivo. Il Niente sarebbe allora ricondotto a Dio, riconciliato in Dio: «Dio è il Signore anche del lato sinistro della creazione, è il fondamento e il Signore anche del Niente. Questo [...] non è nessun secondo Dio, né ha creato se stesso. Non ha nessun potere che non gli sia concesso da Dio»⁴⁶. Quindi «il Niente è ciò che Dio non vuole»⁴⁷, «resta escluso dall'azione divina, un'ombra fuggente, un limite che si ritrae»⁴⁸, ma è l'uomo a mantenerlo vivo perché «il peccato dell'uomo conferma l'esistenza di fatto del Niente»⁴⁹.

Proprio questa riconduzione del Niente a Dio come sua «mano sinistra» fa dire a Ricoeur che «Barth non è fuoriuscito dalla teodicea e dalla sua logica di conciliazione»⁵⁰, e che la sua non sarebbe più una «dialettica spezzata» ma un «debole compromesso». Ma in termini più radicali è il ricorso stesso al concetto di Niente che per Ricoeur è sospetto: «Barth non ha ecceduto i limiti che egli stesso si era imposto di un discorso rigorosamente cristologico? E non ha così

⁴¹ M, 52 [42].

⁴² M, 52 [42].

⁴³ M, 53 [43].

⁴⁴ M, 53 [44].

⁴⁵ K.BARTH, *Dio e il Niente*, cit., 150.

⁴⁶ *Ibidem*, 151.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, 152.

⁴⁹ *Ibidem*, 153.

⁵⁰ M, 55 [45].

riaperto la via alle speculazioni dei pensatori del Rinascimento, riprese [...] da Schelling, sull'aspetto demonico della divinità?»⁵¹.

Della riflessione di Barth dunque Ricoeur apprezza il rifiuto della dialettica conciliativa e sistematica e l'orizzonte di speranza aperto dall'idea che il male è comunque già vinto, e che il bene prevale sul male, ma rifiuta gli eccessi speculativi nei quali ricade, tradendo le premesse stesse del suo pensiero.

4. Jaspers: *paradosso e conciliazione*

Jaspers è l'autore al quale Ricoeur dedica le sue prime monografie. Dopo gli studi compiuti nel campo di prigionia insieme a Mikel Dufrenne pubblica nel 1947 *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. L'anno successivo esce un'opera solo sua che allarga il campo di studi a Gabriel Marcel, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*.

Nella successiva riflessione di Ricoeur sul male, Jaspers resta una presenza costante anche se più implicita che dichiarata: la dimensione delle «situazioni-limite» dell'esistenza, quali la morte, la sofferenza, la lotta, la colpa che sono per il filosofo tedesco il luogo dell'esperienza del male, sono motivi che si ritrovano nel pensiero di Ricoeur. Vediamo di discernere il contributo jaspersiano alla sua riflessione⁵².

Un'ontologia paradossale. La filosofia dell'esistenza di Jaspers appare a Ricoeur caratterizzata dal «paradosso» della lacerazione tra esistenza/libertà e Trascendenza/oggettività, in particolare dalla lacerazione tra libertà e mondo (natura) da un lato, e dall'altro tra libertà e Trascendenza. Il pensiero di Jaspers si rivela dunque un pensiero del paradosso, caratterizzato da un'ontologia «dell'essere diviso»⁵³, non riunificabile in una sintesi. L'esistenza e soprattutto l'esperienza del male descritta nelle situazioni-limite conducono Jaspers a riconoscere lo scacco e l'inconciliabilità di libertà e oggettività. Tuttavia nel terzo volume della sua *Philosophie*, il filosofo elabora una «metafisica» che lascia intravedere che lo scacco non è l'ultima parola. Ricoeur legge nel pensiero jaspersiano una possibile apertura del paradosso: «il paradosso, che è il punto culminante della logica filosofica, è espressione di una lacerazione irrimediabile dell'essere, ovvero di un'unità più nascosta che non affiora sul piano del

⁵¹ M, 55-56 [46].

⁵² È significativo che lo stesso Jaspers nella sua generosa prefazione al volume di Ricoeur e Dufrenne concluda scrivendo: «l'esposizione e la critica che fanno della mia opera Dufrenne e Ricoeur apportano qualcosa di nuovo, che è un incoraggiamento per lo stesso autore. Questo libro non è solo la mia filosofia, ma la filosofia propria a Dufrenne e Ricoeur», KJ, 8. Già nel lavoro su Jaspers quindi Ricoeur raccoglie molte suggestioni jaspersiane che, a detta dello stesso Jaspers, egli fa proprie in modo originale.

⁵³ KJ, 374.

discorso che sotto le specie della contraddizione? Una filosofia può essere una filosofia a due fuochi senza riconoscere una specifica riconciliazione?»⁵⁴.

La conciliazione oltre la lacerazione. Nel pensiero di Jaspers, lo scacco stesso è dunque una «cifra», in quanto rivela, oltre se stesso, una possibilità positiva e diventa possibile opzione verso l'essere. Se viene riconosciuto come scacco, infatti, esso può diventare «cifra» che rimanda ad una conciliazione della lacerazione, alla possibilità di leggere l'essere perfino nell'assurdo. Il pensiero di Jaspers nasconde dunque una conciliazione più profonda dietro il paradosso, poiché «ciò che per il pensiero è separato non è forse *in un certo modo* riconciliato?»⁵⁵.

Nel Ricoeur lettore di Jaspers si fa avanti l'idea che «una filosofia definitivamente lacerata è impossibile» e che «il paradosso ha sempre come tela di fondo un'unione e una partecipazione dell'ordine dell'azione o dell'ordine del sentimento»⁵⁶. Questa unione è raggiunta nella Trascendenza che «è la pace nella quale l'esistenza si confida, si abbandona e si riposa; è la tappa suprema nella ricerca e nella conquista»⁵⁷. Questa pace «è cercata (*das Suchen*) fin dall'inizio della filosofia» che, nelle sue dimensioni di ricerca, di domanda, di desiderio è «calamitata dalla riconciliazione implicita primordiale»⁵⁸. Si tratta dunque di trovare dietro l'apparente lacerazione a livello logico un'unità più profonda e primordiale che diventa stimolo per raggiungere una pace nella «contemplazione delle cifre» e nella speranza «che ci accompagna in tutti i conflitti della natura e della libertà», poiché «un'armonia [...] è la realtà nascosta sotto tutte le incompatibilità della libertà e della Trascendenza»⁵⁹. Attraverso Jaspers, dunque Ricoeur è condotto ad affermare che «una filosofia radicalmente lacerata è impossibile»⁶⁰ e che le rotture che il paradosso (potremmo dire: lo scandalo del male, paradosso per eccellenza) introduce nel pensiero non possono essere l'ultima parola.

Il sentimento dell'Assoluto. Il paradosso del pensiero enuncia «in termini disgiunti ciò che è unificato in una maniera indicibile, diremmo dal sentimento, se questa bella parola non fosse screditata»⁶¹. Da questa breve affermazione possiamo comprendere come per Ricoeur il paradosso jaspersiano sia l'unico modo per il pensiero di rimandare a un'unità che non può essere detta direttamente. L'intelletto non può che unire separando, tenere insieme termini non sintetizzabili; per questo soltanto il pensare per paradossi fa segno verso un

⁵⁴ KJ, 378.

⁵⁵ KJ, 379.

⁵⁶ KJ, 379. Compagno qui oltre il pensiero, l'azione e il sentimento: gli stessi elementi che Ricoeur invoca per rispondere al male al termine del saggio del 1986.

⁵⁷ KJ, 383.

⁵⁸ KJ, 384.

⁵⁹ KJ, 385.

⁶⁰ KJ, 385.

⁶¹ KJ, 385.

fondo di «un'unità immaginata, presentita, riconosciuta dal "cuore"»⁶². Ricoeur chiama *sentimento* e *cuore* questa «sicurezza primordiale» che, nei termini di un pensiero razionale può esprimersi come paradosso: «il sentimento scopre la riconciliazione ontologica, il mistero di unità che l'intelletto enuncia in paradossi»⁶³. Questa sicurezza non è ancora o non è più filosofia, ma alimenta la filosofia poiché «la ragione procede dall'oscuro "*Ursprung*"», dal «sentimento della realtà assoluta», dalla «pace che sorpassa ogni intelligenza». Forse, scrive Ricoeur, «ogni grande filosofia procede da una tale indicibile intuizione»⁶⁴ nella quale il sentimento «rivela l'essere e la sua impensabile non-divisione». Questo sentimento è una sorta di «ingenuità» (*naïveté*) che può essere recuperato da una filosofia che sappia «tenere indivisi il sapere, il volere e la contemplazione»⁶⁵. In questo richiamo all'ingenuità Ricoeur fa riferimento anche al «sentimento del mistero ontologico» di Gabriel Marcel, ma lo chiarisce grazie all'apporto categoriale della logica del paradosso di Jaspers, che riesce meglio a esprimere il primato della conciliazione rispetto alla lacerazione⁶⁶.

In ultima analisi, se ci chiediamo quale sia il contributo che la meditazione di Jaspers sul male offre a Ricoeur, possiamo dire che trasmette una *convincione*. Questo termine, così ricorrente nella filosofia di Ricoeur, ha un senso simile a quella che Jaspers chiama «fede filosofica». Tale espressione significa il presupposto che rende possibile il filosofare. Una filosofia per essere tale deve credere nel primato dell'essere, del bene, della conciliazione sul non-essere, sul male, sulla lacerazione: «può essere che la *possibilità della filosofia* dipenda dal primato della conciliazione sulla lacerazione: è *l'unione dell'anima e del corpo* che sostiene tutti i conflitti della natura e della libertà; è il *dono dell'essere alla libertà* che sostiene la sfida stessa; è infine *l'unità della creazione* che sostiene tutti i

⁶² KJ, 385.

⁶³ KJ, 386.

⁶⁴ KJ, 386.

⁶⁵ KJ, 387.

⁶⁶ Nell'opera *KJ et GM* del 1948 Ricoeur delinea proprio intorno alla questione del male la comunanza e la differenza di fondo tra la «filosofia del mistero» di Marcel e la «filosofia del paradosso» di Jaspers. Marcel approda ad un pensiero lacerato tra due tendenze, una tendenza «lirica» e una tendenza «drammatica», che non sono riconciliate tra loro appunto per la presenza del male, resta una tensione definitiva che impedisce una riconciliazione: «non c'è [...] una cifra dello scacco che permetta di dire che il male è un'immagine di Dio. Qui G.Marcel tace» (406). Anche Jaspers individua un'insormontabile dualità sancita dallo scacco e dal male, tuttavia egli, a differenza di Marcel, si spinge oltre: «là dove il pensiero di G.Marcel sembra colpito da stupore, K.Jaspers ha osato avanzare verso un ultimo paradosso: la trasparenza del non-essere, la presenza dell'essere nel cuore dello scacco» (429). Jaspers assume il niente e valorizza il negativo: lo scacco è cifra dell'essere, rinvia ad una positività e non al nulla. Filosoficamente anche Jaspers approda al silenzio, ma è un silenzio che agli occhi di Ricoeur è più promettente e più aperto alla speranza di una conciliazione di fondo nonostante il male e lo scacco. A distanza di anni Ricoeur ribadisce la sua preferenza per Jaspers (e la sua categoria del *paradosso*) rispetto a Marcel (e la sua categoria del *mistero*): «Io sono sempre stato diffidente verso l'idea di mistero, laddove esso possa significare il divieto di passare oltre un limite, all'opposto del precetto di Kant, nella *Critica del Giudizio*, di "pensare di più"», CC, 44 [50-51].

rapporti di opposizione tra l'essere empirico e l'essere in sé»⁶⁷. In questo atto di fede che è appunto «credere nel primato della conciliazione sulla lacerazione»⁶⁸ sta in fondo «l'atto di nascita e l'atto di speranza della filosofia»⁶⁹.

Schematicamente possiamo quindi individuare nel pensiero di Ricoeur intorno al male la presenza di due lasciti jaspersiani: la fiducia primordiale nel primato del bene e nella possibile conciliazione con l'esperienza dello scacco e del male; l'intento di integrare nel lavoro della razionalità la dimensione del «sentimento» e del «cuore» al fine di proporre una «ragione integrale» che sia aperta alla dimensione pratica e patica dell'umano.

5. Nabert: l'ingiustificabile e l'affermazione originaria

Un altro autore essenziale nella riflessione di Ricoeur sul male è sicuramente il filosofo francese Jean Nabert che, nel 1955, pubblica un *Essai sur le mal* del quale qualche anno più tardi sulla rivista «Esprit» Ricoeur scrive una accurata recensione⁷⁰. Vedremo ora innanzitutto come Ricoeur ripresenta i passaggi fondamentali della riflessione nabertiana sul male.

Il sentimento dell'ingiustificabile. La presa di posizione di Nabert sul problema del male si definisce nel capitolo intitolato «L'ingiustificabile», in cui prende le distanze da qualunque tentativo di giustificare il male in termini morali o teoretici. Rifiutando ogni forma di teodicea, Nabert pensa al male come ingiustificabile, un termine chiave con cui intende esprimere molti aspetti del problema del male: «l'ingiustificabile è ciò che vieta di ridurre il male ad un fenomeno passeggero. Esso, inoltre, impedisce sia di introdurre il dolore subito o inferto in un ordine razionale, facendone la molla di una dialettica, sia di pensarlo come *privatio boni*. L'*injustifiable*, infatti, grida contro ogni riduzione del male e chiede che a quest'ultimo sia restituita tutta la sua drammatica realtà»⁷¹. Solo se si pone il male sotto la categoria preliminare dell'ingiustificabile è possibile iniziare a riflettere su di esso. Ricoeur esprime così la posizione di partenza nabertiana:

⁶⁷ KJ, 388.

⁶⁸ KJ, 388.

⁶⁹ KJ, 388.

⁷⁰ J.NABERT, *Essai sur le mal*, Cerf, Paris 1955; per la traduzione italiana ci siamo avvalsi di J.NABERT, *Saggio sul male*, tr.it a cura di C.Canullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001 (una prima diversa traduzione dell'opera è uscita negli anni '70: J.NABERT, *Saggio sul male*, tr.it a cura di F.Rossi, La Garangola, Padova 1974). La recensione di Paul Ricoeur risale al 1957: P.RICOEUR, «L'essai sur le mal» de Jean Nabert, «Esprit» 25 (1957), n°7-8, 124-135. La recensione, accompagnata da una breve *relecture*, è stata ripubblicata da Ricoeur in L2, 237-252. Per i riferimenti al testo ci baseremo su L2. Per una presentazione accurata del pensiero di Nabert rinviamo alla grossa monografia F.ROSSI, *Jean Nabert filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1987 (sul tema del male si veda in particolare il cap.VI, 411-473).

⁷¹ C.CANULLO, *Glossario* in J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., XLIX.

Il punto di partenza di Jean Nabert è la considerazione dei mali che mettono in scacco il razionalismo sotto la sua duplice forma “morale” e “speculativa”, e che egli chiama *l'ingiustificabile*.

L'ingiustificabile è ciò che eccede la semplice opposizione del non-valido al valido; certa crudeltà, certa bassezza, certa ineguaglianza estrema nelle condizioni sociali mi sconvolgono senza che io possa individuare le norme violate; non è più qualcosa di simmetrico che io comprenderei ancora come opposto al valido; sono dei mali che si inscrivono in una contraddizione più radicale di quella del valido e del non-valido e suscitano una domanda di giustificazione che il compimento del dovere non soddisfa più. Così, fin dall'inizio, la meditazione entra in una zona di insicurezza: il limite inferiore e il limite superiore della riflessione razionale sono trasgrediti; come l'ingiustificabile eccede verso il basso il non-valido, al punto che il pensiero normativo lo domina ancora con il suo gioco di opposizioni, il desiderio di giustificazione eccede verso l'alto la semplice rettitudine morale come questo pensiero normativo la prescrive⁷².

La prospettiva morale sul male vorrebbe definirlo semplicemente come «il contrario di ciò che prescrivono le norme sulle quali essa [la morale] riflette [...] per lei, il male, è il non-valido: lo comprende come il *contrario* di ciò che determina intellettualmente con delle regole»⁷³. Ma il male eccede ciò che può essere determinato intellettualmente con delle regole, in quanto «l'ingiustificabile richiama una riconciliazione con se stessi che supera ogni regola»⁷⁴.

Parallelamente la riduzione speculativa del male, di tipo hegeliano, intende «piazzarsi a un livello più elevato della prospettiva miope del soggetto morale, al livello dello spirito o dell'essere», facendo sì che «sulla scala della totalità, il male non è altro che limitazione, finitudine, privazione, ritardo o negatività dolorosa, ma benefica per il progresso della storia o dello spirito»⁷⁵. Ne segue che «nello stesso tempo in cui sfugge alle opposizioni chiare del pensiero normativo, l'“ingiustificabile” resiste alle assimilazioni rassicuranti del pensiero speculativo; il male, in effetti, è più che privazione, che limitazione, che negatività»⁷⁶.

Il «sentimento primitivo dell'ingiustificabile»⁷⁷ è l'unico punto di vista adeguato per affrontare il tema del male, in quanto potremmo «disegnare i contorni di un mondo in cui il tragico potrebbe risolversi in armonia, ma non si tratterebbe più di questo mondo»⁷⁸. Da questo sentimento occorre partire: «l'ingiustificabile non è ancora il male; occorre la complicità del volere»⁷⁹, occorre indagare il rapporto tra la volontà e il male, la causalità della volontà.

⁷² L2, 238-239.

⁷³ L2, 238.

⁷⁴ L2, 239.

⁷⁵ L2, 238.

⁷⁶ L2, 239.

⁷⁷ J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 8.

⁷⁸ *Ibidem*, 21.

⁷⁹ L2, 240. Cfr. J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 37.

La causalità impura. Una riflessione sulla volontà umana alla luce del sentimento dell'ingiustificabile arriva a cogliere, secondo Nabert, come l'io empirico non possa essere definito in termini di causalità pura: «L'esperienza del male mette in questione questa integrità della causalità dell'io; l' "impurità" che essa denuncia consiste precisamente in un impedimento intimo, in una impotenza radicale di coincidere con il modello della causalità spirituale; io sono impedito di essere questa spontaneità che obbedisce a delle regole: questo è il male»⁸⁰. La volontà, quando sceglie, se non è già colpevole è quanto meno impura: la causalità dell'io di cui le azioni sono testimonianza non è totalmente trasparente, è «originariamente impura»⁸¹ e scopre in sé «un carattere che limita le ambizioni dell'autonomia razionale»⁸². La reciprocità di volontario e involontario di cui Ricoeur parla nelle sue opere sulla volontà trova in Nabert una riformulazione analoga nei termini di causalità impura.

L'opposizione interna alla coscienza. Dalla causalità impura deriva la trasgressione delle norme morali (colpa), e, più in profondità deriva una degradazione dell'essere dell'io (peccato) che si separa dall'io puro: «risalendo dagli atti discontinui alla causalità dell'io, passiamo dalla colpa al peccato: la colpa è la trasgressione di una regola, il peccato "diminuzione dell'essere stesso dell'io, alla quale non corrisponde nessuna scala oggettiva dei doveri"», nel peccato non è violata soltanto la legge che è violata, ma «l'esigenza stessa che l'io che vuole sia uguale all'io puro, all'anima del suo volere; allo stesso modo l'istanza suprema non è più la legge morale, ma questa stessa esigenza di coincidenza con l'atto fondatore spirituale»⁸³. Dietro la causalità impura emerge dunque la scissione dell'io al suo interno, la «rottura spirituale costitutiva di ogni io singolo»⁸⁴, un'«opposizione racchiusa in tutta la coscienza»⁸⁵, una scissione tra una causalità che si esercita nelle volizioni particolari e una «causalità originaria dell'io»⁸⁶. Nel peccato l'io non tradisce tanto la legge quanto il suo essere stesso, poiché diviene negazione vivente della coscienza pura che sta al fondo di sé.

La secessione delle coscienze. Oltre alla scissione interna a ogni singola coscienza tra io empirico e io puro, tra la coscienza singola e l'atto spirituale unitario che sta al fondo del suo essere, Nabert individua una scissione tra le stesse coscienze nella loro molteplicità: «Il male affrontato dal punto di vista di una coscienza isolata è già una rottura, una *opposizione* della coscienza individuale alla coscienza pura; ma questa opposizione che fa in modo che ci sia un io che ama se stesso è correlativa "di una secessione che separa le coscienze le une dalle altre, nello stesso tempo in cui essa le separa dal principio

⁸⁰ L2, 240-241.

⁸¹ J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 43.

⁸² *Ibidem*, 43.

⁸³ L2, 242. Cfr. J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 64.

⁸⁴ J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 69.

⁸⁵ *Ibidem*, 70.

⁸⁶ *Ibidem*, 71.

che fonda la loro unità" [...]. Ciò che era apparso come il rapporto della coscienza *pura* con la coscienza *particolare* appare ora come il rapporto dell'unità con una coscienza che si costituisce attraverso i suoi rapporti di reciprocità»⁸⁷. In tal modo Nabert opera un approfondimento del concetto di, arricchendolo con la nozione di un «male che coincide con la generazione del molteplice»⁸⁸: è la pluralità stessa delle coscienze che è male e che va recuperata cercando l'unità attraverso la reciprocità: «Dove va ad inserirsi il male? Se si considera che la reciprocità non può in verità essere fondata che in una *unità* vivente che richiede il costante rifacimento degli schemi nei quali si stabiliscono e si legano i nostri rapporti sociali, è sempre questa unità che il male infetta: la diffidenza, l'ostilità, l'aggressione interrompono, restringono, impoveriscono la reciprocità ed è allora che l'altro diventa un altro e io stesso divento impenetrabile»⁸⁹. L'opposizione tra «coscienza pura» e «coscienza concreta» che sta dentro la singola coscienza si ripropone qui «sotto le apparenze di una secessione che separa le coscienze le une dalle altre»⁹⁰; l'analogia è tale che Nabert afferma: «come la coscienza pura si trova al fondo della coscienza individuale nella fattispecie di una legge che prescrive a quest'ultima di rinunciare a se stessa [...] allo stesso modo l'Uno, nei rapporti tra le coscienze, è la legge che assegna a queste ultime un orientamento che diventa il loro tramite per una liberazione spirituale»⁹¹.

La restaurazione dell'affermazione originaria. Nabert delinea una via di rigenerazione dal male nella riconquista dell'affermazione originaria, dell'atto spirituale, dell'Uno, dell'io puro che sta al fondo dell'essere e della secessione delle coscienze. Secondo Ricoeur, in Nabert appare chiaramente che il riconoscimento del male in quanto male è riposta su una preliminare affermazione originaria: «una sola via è possibile: la restaurazione in noi dell'affermazione originaria che è *interiore al riconoscimento stesso del male*; è questa affermazione che ponendosi si oppone il male, "come negazione dell'atto spirituale per il quale essa è per sé e si fa giudice di ciò che la contraddice"»⁹². Ricoeur sottolinea come sia appunto «il "desiderio di giustificazione" che fa sentire il male come "ingiustificabile" »⁹³ e come sia «a una rigenerazione che abbia attraversato l'intera appropriazione del passato che tutta questa meditazione tende»⁹⁴. La via della giustificazione passa attraverso una riconquista *a ritroso* dell'affermazione originaria, dell'Uno, della coscienza pura e questa riconquista si esprime nel consenso; secondo le stesse parole di Nabert, «la reciprocità tra le coscienze, spezzata, di fatto, dal male, diventa

⁸⁷ L2, 243. Cfr. J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 83.

⁸⁸ J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 82.

⁸⁹ L2, 243.

⁹⁰ J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 83.

⁹¹ *Ibidem*, 102.

⁹² L2, 245. Cfr. J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 123.

⁹³ L2, 244.

⁹⁴ L2, 245.

nuovamente possibile solo grazie ad una sofferenza gratuitamente consentita e ammessa per restaurare le possibilità perdute di un universo spirituale”»⁹⁵. Si tratta di ritrovare quell’Io puro, quel principio, quell’atto originario di cui il primitivo sentimento dell’ingiustificabile esprimeva la mancanza: «ritroviamo al termine della meditazione l’io puro, la coscienza pura dell’uno, che è anche legge spirituale, principio originario d’unità, che è in me senza essere mio, e che è giustificato da sé stesso; questo principio era all’inizio della meditazione come il contrario che l’ingiustificabile tradisce»⁹⁶. Il recupero dell’affermazione originaria non avviene per via diretta, ma richiede che si risalga ad essa a partire dal negativo, dal male, che è l’esperienza primitiva⁹⁷.

Abbiamo tentato di ricostruire brevemente il percorso contenuto nel saggio di Nabert attraverso la lettura che ne offre Ricoeur. I punti di contatto tra i due autori sono diversi, ne sottolineiamo in particolare due.

Innanzitutto Ricoeur condivide il punto di partenza della ricerca nabertiana, leggendo nella nozione di «ingiustificabile» la messa fuori gioco di qualunque tentativo di integrare l’esperienza del male in sistemi speculativi o in visioni etiche. Ricoeur scrive a questo proposito: «Il suo rifiuto della “speculazione”, cioè di una filosofia che ridurrebbe il male a una mancanza, a una limitazione, a una parte, o una negazione superata nel tutto, mi pare fundamentalmente sana ed onesta; direi che è l’alfa di una meditazione sul male»⁹⁸. Il rifiuto di spiegare in termini speculativi non significa però rinunciare a trovargli una risposta, che indichi una possibilità di riscatto e rigenerazione. Ancora una volta Ricoeur si riconosce in Nabert: «il problema è precisamente che lo scacco della speculazione non sia ugualmente l’omega e che il male sia reciproco di un atto di giustificazione che tuttavia non lo spiega; è questo sforzo metafisico che è riuscito a Nabert: gli “approcci della giustificazione” coincidono con l’atto spirituale che rende possibile l’affermazione del male come ingiustificabile»⁹⁹. Uno stesso atto

⁹⁵ J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., 130, cfr. L2, 246.

⁹⁶ L2, 246.

⁹⁷ Sul recupero della positività originaria a partire dalla negatività si sofferma in modo chiaro Jervolino: «L’affermazione originaria deve tuttavia essere recuperata attraverso la negatività [...] si può risalire al fondamento partendo dalla negatività: le filosofie della negatività [...] testimoniano la “metà d’ombra di un atto totale il cui volto luminoso non è stato svelato”. Esse hanno il compito di ricordarci che l’essere deve essere pensato come atto, mentre le filosofie classiche sono state tutte, in gradi diversi, filosofie della forma, sia che abbiano concepito la forma come Idea, che come sostanza o quiddità», D.JERVOLINO, *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993², 48. Analoghe le considerazioni di Rossi che sottolinea come lo sforzo che caratterizza l’io-empirico rinvia a, presuppone un io puro, che è l’affermazione originaria: nella filosofia nabertiana «l’esistenza è appunto affermazione, desiderio, sforzo; infatti secondo Nabert l’esperienza della mia finitudine avviene proprio nel prendere coscienza che non sono tutto quello che aspiro ad essere, quindi sperimentando la mia finitudine scopro più al fondo la potenza della affermazione che mi costituisce», O.ROSSI, *Per un’analisi dell’ontologia di Paul Ricoeur*, «Aquinas» 23 (1980), n°2-3, 453.

⁹⁸ L2, 249.

⁹⁹ L2, 249.

spirituale da un lato afferma il male come ingiustificabile, dall'altro avvicina alla giustificazione.

In secondo luogo, Ricoeur concorda con Nabert nel riconoscere che il rifiuto dell'ingiustizia ha una priorità emozionale: il «sentimento primitivo» dell'ingiustificabile, che si oppone al male, e che si fa movente della lotta per la giustizia. Ma la priorità del sentimento negativo non è fine a se stessa poiché lascia trasparire nella sua stessa negatività il primato del bene. Con Nabert, Ricoeur riconosce l'originarietà di un bene che, come atto spirituale, sta alla radice della ribellione contenuta nel senso di ingiustizia e della speranza di rigenerazione. Originario è il bene, la kantiana «volontà buona», la nabertiana «affermazione originaria»; il male è, invece, un fatto che può essere colto solo alla luce di questo bene originario attraverso un senso di ribellione («È ingiusto!»).

Una significativa sintonia tra i due autori può inoltre essere riscontrata tra l'intreccio di volontario e involontario tessuto da Ricoeur e la «causalità impura» di cui parla Nabert e tra la scissione interna che Nabert riconosce come costitutiva della coscienza stessa e la sproporzione tra finito e infinito che introduce Ricoeur, facendola risalire a Pascal.

Ricoeur non manca di sottolineare tuttavia anche i suoi dissensi rispetto al filosofo riflessivo francese. Si può riportarli a un dissenso di fondo, quello che riguarda il capitolo nabertiano relativo alla «secessione delle coscienze»: per Ricoeur, il male non può consistere in quanto tale nella individuazione delle coscienze, nella finitudine di un io singolare:

Il mio dissenso si situa all'interno di un fondamentale accordo. Mi inquieta la tendenza costante di questo libro di identificare l'individuazione delle coscienze col male: il male sembra coincidere con la costituzione di un io singolare; così, la giustificazione "non esigerebbe nientemeno che l'esclusione dell'io" (p.86), che lo "spogliamento" della singolarità. Escludendo la pluralità numerica dall'io puro, questa filosofia non tende a ridurre la finitudine in male? [...] Mi sembra che è un compito della filosofia del male distinguere male e finitudine e, di conseguenza, distinguere la pluralità originaria delle vocazioni personali e la gelosia che isola e oppone le coscienze¹⁰⁰.

Nonostante il fondamentale accordo tra i due pensatori a proposito del rifiuto della teodicea e del primato del bene, Ricoeur non condivide l'identificazione del male con la finitudine del singolo io. Non può essere un male per Ricoeur la pluralità degli io, la «secessione delle coscienze»; nella prospettiva di Ricoeur, anzi, è fundamentalmente buona la «pluralità originaria delle vocazioni personali» che sono chiamate alla reciprocità e all'incontro; cattivo è invece eventualmente l'egoismo, «la gelosia che isola e oppone le coscienze» singole, ma che non è identificabile con la molteplicità stessa delle coscienze. In questo senso occorre ben distinguere la perversione del male dalla finitudine in sé buona: vi è uno «scarto tra il principio "originario" - e originariamente buono - della *differenza* delle coscienze e il principio "storico"

¹⁰⁰ L2, 248.

attraverso il quale questa differenza diviene “improvvisamente” la *preferenza* che ogni coscienza ha per sé e a partire dalla quale persegue la morte dell’altro»¹⁰¹. Il mito biblico della caduta esprime secondo Ricoeur questo passaggio con cui la differenza tra le coscienze, fondamentalmente buona, diviene opposizione tra le coscienze: «la caduta sarebbe questo “salto” dalla differenza alla preferenza, che il mito racconta come un evento e che nessun sistema integra. Questo sarebbe l’ingiustificabile per eccellenza: lo iato tra la finitudine e il male»¹⁰².

Se per Nabert la giustificazione, la rigenerazione consiste in una esclusione delle coscienze singole, in uno spogliamento dell’io individuale al fine di eguagliarsi all’affermazione originaria e unitaria che lo costituisce, per Ricoeur questo eguagliarsi si rivela impossibile e rivela «l’inadeguatezza, l’impotenza dell’io»¹⁰³, poiché la secessione delle coscienze gli appare come «una rottura già consumata in seno a una coscienza immensa che ignora la differenza numerica delle coscienze»¹⁰⁴.

Riprenderemo più avanti l’importanza del contributo di Nabert per Ricoeur: il suo richiamo all’«affermazione originaria» sarà riletto da Ricoeur in termini ontologici e lo porterà a riscoprire, un’ontologia caratterizzata dalla nozione di atto, che è decisiva nel delineare il suo pensiero di fronte al male¹⁰⁵.

6. L’orizzonte della «sapienza»: la Bibbia e i presocratici

Nella riflessione di Ricoeur sul male svolge un ruolo importante anche il pensiero biblico, che egli rilegge e ripensa stabilendo un confronto tra i cosiddetti testi sapienziali e i presocratici.

L’idea di fondo che gli viene dalla Bibbia, ma che riconosce come presente al cuore dello stesso pensiero greco, è che è possibile una sapienza che sa rispondere alla sfida del male poiché il male non è originario e non può avere l’ultima parola. Ricoeur mostra che di questa sua idea è certamente debitore in prima istanza nei confronti del creazionismo biblico, ma non trascurava di trovarne le radici in seno alla stessa cultura greca.

¹⁰¹ L2, 249.

¹⁰² L2, 249.

¹⁰³ L2, 250.

¹⁰⁴ L2, 252.

¹⁰⁵ Questa rilettura ontologica introduce una differenza di fondo rispetto a Nabert. Come sottolinea bene Oreste Aime: «La differenza decisiva tra Nabert e Ricoeur si colloca [...] nell’apertura ontologica. Il tendenziale immanentismo coscienziale di Nabert non solo è corretto con l’apertura intenzionale fenomenologica che si attua nell’antepredicativo, ma anche con l’esigenza ontologica che solo lentamente e cautamente riuscirà a esprimersi nello stesso Ricoeur, senza però perdere il collegamento con l’affermazione originaria mutuata dallo stesso Nabert, che anzi ne ispirerà tutto l’ordinamento», O.AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007, 43. Per Nabert l’affermazione originaria è atto della coscienza che si pone, per Ricoeur è atto dell’essere che si pone e che pone anche la coscienza poiché, come sottolineava fin dagli anni ‘60, la coscienza appartiene all’essere.

Creazione buona e speranza: l'economia del dono. La convinzione invincibile che la creazione è originariamente buona, che vi è un primato del bene sul male, che questa asimmetria a favore del bene è all'origine della speranza, trova indubbiamente le sue radici nel creazionismo biblico che vede la realtà come frutto di un dono inaugurale gratuito e benevolo. È dalla creazione *ex-nihilo* che trae origine quell'*economia del dono* che caratterizza il pensiero di Ricoeur e che si ritrova nell'idea dell'affermazione originaria: «L'economia del dono sopravanza da tutte le parti l'etica. *Ad una estremità di questo ventaglio*, troviamo il simbolismo, esso stesso molto complesso, della creazione, nel senso fondamentale di donazione originaria dell'esistenza; appartiene a questo simbolismo il primo uso del predicato "buono" applicato, in *Genesi 1*, a tutte le cose create: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (Gn 1,31)»¹⁰⁶. La creazione è dono e il dono è buono in senso primitivo, originario; «buono» infatti è una categoria primitiva, originaria, a priori.

Nella prospettiva che assegna il primato al bene sul male e sul tragico, l'uomo ritrova un legame col cosmo caratterizzato dall'ammirazione e dal senso di fratellanza con tutto ciò che è creato: «l'uomo è interpellato in quanto creatura: il senso di una dipendenza radicale, nella misura in cui si riallaccia al simbolismo della creazione, non lascia l'uomo faccia a faccia con Dio: lo situa nel mezzo di una natura considerata non come una miniera da sfruttare ma oggetto di sollecitudine, rispetto e ammirazione, quale la si ode cantare nel *Cantico di frate Sole* di san Francesco d'Assisi»¹⁰⁷. Si radica dunque nell'economia del dono del creazionismo biblico il livello della saggezza in cui, secondo Ricoeur, l'uomo perviene ad una adeguata *noncuranza di sé* e ad una conoscenza francescana della necessità; fin dagli anni '50 aveva individuato questa conoscenza come capace di trasformare in «tensione fraterna» ogni ostilità e alla fine del secolo la esprimeva usando le immagini evangeliche degli «uccelli del cielo» e dei «gigli del campo».

Analogamente è ancora nella prospettiva del dono che si fonda per lui la possibilità di rigenerazione e di speranza; proprio perché la realtà è buona, il male non ha l'ultima parola: «*all'estremità opposta del ventaglio* di significati in cui si declina l'economia del dono, troviamo il simbolismo, simmetrico a quello della creazione e non meno complesso, dei fini ultimi, ove Dio appare come la fonte di possibilità *sconosciute*»¹⁰⁸. La bontà originaria apre così al futuro della *speranza* che afferma che «il Regno è prossimo, il Regno si è avvicinato, il Regno è tra voi»¹⁰⁹ e si esprime nella «libertà secondo la speranza» che è «la passione per il *possibile*»; l'apertura al «radicalmente nuovo» «contro la sapienza del presente ed ogni rassegnazione alla necessità», «l'immaginazione creatrice del

¹⁰⁶ AJ, [33].

¹⁰⁷ AJ, [33].

¹⁰⁸ AJ, [34].

¹⁰⁹ CI, 427 [450].

possibile»¹¹⁰ consentono di non rimanere bloccati davanti alla sfida del tragico ma di rispondere in modo creativo «nonostante il male» e di attivare «uno slancio di vita», «una prospettiva di crescita che si esprime nel famoso *molto di più* di San Paolo»¹¹¹. L'economia del dono, radicata nel dono originario e buono della creazione, si sviluppa in una «logica della sovrabbondanza che è la logica della speranza»¹¹²; «in tal modo il Dio della speranza e quello della creazione sono, alle due estremità dell'economia del dono, il medesimo Dio»¹¹³.

Dalla Bibbia ai presocratici. Ricoeur si sforza di mostrare che la sua fiducia in una realtà originariamente buona non gli viene solo dalla sua appartenenza alla cultura ebraico-cristiana, ma anche dal pensiero greco, in particolare ellenistico. Non è solo la fede nel Dio biblico che spinge a credere che il male non vincerà, poiché vi è anche una importante tradizione di pensiero greca che si mostra in sintonia con gli scritti ebraici sapienziali:

Gli scritti qui in gioco sono quelli che gli scribi dell'ebraismo hanno ordinato dentro a una categoria differente da quella della Tora e dei profeti – i *nebiim*: i Proverbi, i Salmi, l'Ecclesiaste, Giobbe. Sono interessato all'idea che questi scritti dovrebbero essere letti congiuntamente agli scritti fondatori della cultura ellenistica, Omero, Esiodo, i poeti tragici, i presocratici. Tanto l'ebraismo ortodosso deriva da una polemica interna all'ebraismo posto a confronto con la sfida dell'esilio, altrettanto questi scritti debbono essere messi in relazione di faccia a faccia con i testi greci, che abbiamo appena citato. Alcuni esegeti vorrebbero persino risalire più in alto e mettere gli "storici" deuteronomici in parallelo con Erodoto. Sembra che, qui, io mi allontani dalla visione di due mondi separati, Gerusalemme di fronte ad Atene!¹¹⁴

È soprattutto nei testi sapienziali (Giobbe, Sapienza, Siracide, Salmi, Proverbi...) che Ricoeur vede una consonanza tra il pensiero biblico e il pensiero greco poiché in entrambi diviene centrale una esperienza del tragico, che non

¹¹⁰ CI, 427 [451].

¹¹¹ CI, 427 [451].

¹¹² CI, 428 [451].

¹¹³ AJ, [34]. Sull'influsso fondamentale cristiano e biblico che starebbe alla base del pensiero di Ricoeur riportiamo l'opinione di due critici italiani. Osvaldo Rossi sostiene che da questa concezione originariamente positiva della realtà deriverebbe quell'«ontologia dell'energia, dell'atto, della creatività» che Ricoeur esprime nel consenso e nel progetto aperto al futuro e alla novità. Ora, questa «concezione dell'essere come creatività e futuro [...] trova l'intima ispirazione nella matrice cristiana dell'Autore», O.ROSSI, *Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur*, cit., 453 e 462. Analogamente Maurizio Gervasoni, sottolineando come per Ricoeur la teologia sia chiamata a riflettere sul «dato gratuito» della rivelazione, riconduce questa considerazione teologica che guida tutto il pensiero di Ricoeur ad un «fondamento sistematico», che è «la dottrina dell'affermazione originaria, che costituisce un esatto corrispondente filosofico alla concezione della giustificazione nel pensiero protestante», M.GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985, 386. Sarebbe dunque non solo un debito biblico e cristiano, ma più specificamente un debito tipico della tradizione protestante con la sua enfaticizzazione della grazia divina e della giustificazione mediante la sola fede.

¹¹⁴ CC, 214-215 [200].

trova una risposta nella retribuzione, ma in una sapienza tragica. I testi sapienziali sono scritti nati dall'esperienza della diaspora, dal contatto, spesso ostile, con la cultura greca-ellenistica e dalla necessità da parte degli ebrei di rendersi accettabili, declinando il pensiero biblico in termini nuovi e accessibili al pensiero greco.

Ricoeur si sofferma in particolare sul libro di Giobbe e sulla risposta che esso offre al problema della sofferenza ingiusta, superando la tradizionale spiegazione basata sulla logica retributiva (il male come salario del peccato): Giobbe, scrive Ricoeur «non riceve alcuna spiegazione sul senso della sua sofferenza; solamente la sua fede è sottratta ad ogni visione morale del mondo e di riflesso non gli è mostrata che la grandezza del tutto senza che il punto di vista finito del suo desiderio ne riceva direttamente un senso. È aperta così una via: quella della riconciliazione non narcisistica, in forza della quale rinuncio al mio punto di vista, amo il tutto, tale quale esso è»¹¹⁵.

Nella rinuncia di Giobbe al proprio punto di vista individuale per conciliarsi con il tutto Ricoeur vede la ripresa di un aspetto della sapienza orientale babilonese nella quale nasce e si sviluppa la cultura biblica: «già nella letteratura babilonese e biblica – conosciuta come letteratura sapienziale (e in modo particolare nel libro di Giobbe), l'autentica fede in Dio è opposta con la massima violenza a questa legge della retribuzione, per essere descritta come una fede tragica al di là di ogni assicurazione e di ogni protezione»¹¹⁶.

La stessa apertura al tragico è riscontrabile nel pensiero pre-socratico che Ricoeur rilegge in particolare alla luce di Heidegger e del suo saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*¹¹⁷. Ciò che unisce il libro di Giobbe ai presocratici è l'affermarsi in entrambi di una visione non antropocentrica: «Il problema di Giobbe a proposito di se stesso non viene risolto, viene piuttosto dissolto in forza dello spostamento del centro d'interesse operato dalla parola»¹¹⁸. Anche nei presocratici, secondo Ricoeur, si ha uno «spostamento fondamentale effettuato dalla parola: "Essere ed essere pensato sono una sola e medesima cosa". Qui risiede la possibilità radicale della consolazione; l'unità dell'essere e del *logos*, cioè, rende possibile per l'uomo l'appartenenza al tutto in quanto essere capace di parola»¹¹⁹. Grazie a questa appartenenza all'essere e al *logos* diviene possibile decentrare un soggetto centrato su di sé: «poiché la mia parola appartiene al dire dell'essere, non chiedo più che il mio desiderio sia riconciliato con l'ordine della natura; in questa specie di appartenenza risiede l'origine, non solo dell'obbedienza al di là del timore, ma del consenso al di là del desiderio»¹²⁰.

¹¹⁵ CI, 346 [365].

¹¹⁶ CI, 445 [469-470].

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101. Il testo originale è del 1938.

¹¹⁸ CI, 451 [476].

¹¹⁹ CI, 451 [476].

¹²⁰ CI, 451-452 [476].

Nel pensiero presocratico l'essere, cioè il reale nella sua totalità ha una valenza superiore a quella del singolo individuo, che è chiamato ad acconsentire alla vita del tutto. Ricoeur scrive: «la specie di metafisica che è qui in gioco, è quella che tenta di connettere valore e fatto all'interno di un sistema che ci piace chiamare il senso dell'universo o il senso della vita. In un simile sistema, l'ordine naturale e l'ordine etico sono unificati in una totalità di ordine più elevato»¹²¹. In questo senso il pensiero presocratico non conosce ancora la dicotomia tra soggetto e oggetto: «Dobbiamo ritornare sui nostri passi, fino ad un punto situato al di qua della dicotomia del soggetto e dell'oggetto, se vogliamo superare le antinomie che ne derivano, antinomia del valore e del fatto, antinomia della teleologia e della causalità, antinomia dell'uomo e del mondo. Questa regressione non ci porta alla notte di una filosofia dell'identità, ci conduce invece alla manifestazione dell'essere come il *logos* che riunisce ogni cosa»¹²². Alla luce del *logos* unificante l'io depone la propria lamentazione e può tornare a dire il suo sì anche al tragico e al male perché in questo sta la sua vera vocazione di uomo saggio: «se l'uomo è fundamentalmente posto come uomo solo quando è "riunificato" dal *logos*, che "riunisce ogni cosa", allora si rende possibile una consolazione che altro non è che la felicità di appartenere al *logos* e all'essere come *logos*»¹²³.

La figura biblica di Giobbe, che accetta di non potere comprendere e si piega davanti alla maestosità del creato, riconduce dunque per Ricoeur alla prospettiva presocratica, in cui, come Heidegger dice, *logos* e *physis* si mostrano nell'«esperienza dell'essere uniti a ciò che sorpassa». Per Heidegger «il *logos* dei pre-socratici equivale alla *physis*, la quale non è la natura, come opposta alla convenzione, alla storia o allo spirito, ma è invece qualcosa che, riunificando, domina, è ciò che sorpassa (*das überwaltigende*)»¹²⁴. Giobbe, la sapienza mediorientale e i presocratici sono uniti allora in questo richiamo al *logos* riunificante nella cui prospettiva deve collocarsi l'uomo. La consolazione di Giobbe, che Kierkegaard chiama «ripetizione» (o «ripresa») per Ricoeur è «simile all'intelligenza pre-socratica del *logos*, come ciò che riunifica, e della *physis*, come di ciò che sorpassa e predomina»: quindi, a suo parere, «il *Libro di Giobbe* e i *Frammenti* di Eraclito dicono una sola e medesima cosa»¹²⁵. L'ordine al di là dell'ordine che scopre Giobbe è lo stesso *logos* di Eraclito, che «collega», lega, riunifica, e la *physis* dei presocratici che sovrasta.

Se l'orizzonte della sapienza dinanzi al male deriva chiaramente dalla tradizione biblica ebraico-cristiana, Ricoeur si preoccupa di sprovvincializzare quest'idea dimostrandone le implicanze e le radici mediorientali, greche e presocratiche. Su questo punto avanziamo due osservazioni.

¹²¹ CI, 452 [476].

¹²² CI, 453 [477-478]. La traduzione italiana riporta «separare le antinomie» anziché «superare (*surmonter*) le antinomie».

¹²³ CI, 453-454 [478].

¹²⁴ CI, 454 [478].

¹²⁵ CI, 455 [479].

In primo luogo nello sforzo di allargare le fonti del suo pensiero oltre la tradizione ebraico-cristiana Ricoeur ricorre dichiaratamente alla lettura che Heidegger ha dato del pensiero greco presocratico. Il tema dell'essere come luogo dello sbocciare; il recupero del significato di *physis* come derivato del verbo *phyo*, che in greco significa nascere, generare, sbocciare; il ricorso al concetto di *Ereignis*, l'evento che si apre, lo schiudersi dell'apparire, dono e apertura originaria, *es gibt*¹²⁶, sono tutti motivi, che Heidegger ha portato alla luce nel tentativo di riaprire il problema dimenticato dell'essere e sono utilizzati da Ricoeur con l'intento diverso di connetterli all'idea biblica dell'atto creativo originario.

In secondo luogo, ci pare che dietro questo sforzo di allargamento delle fonti egli voglia scongiurare il pericolo di essere considerato il «criptoteologo», o il pensatore religioso, con cui molti lo hanno identificato. È preoccupato di mostrare che il suo pensiero, per quanto radicato culturalmente e storicamente, si presta ad una intelligibilità universale e ha una sua autonomia dalla sfera religiosa¹²⁷.

7. Da Nabert a Aristotele: l'essere come *atto-potenza*

Raccogliendo i risultati della nostra ricerca sulle influenze filosofiche e non che hanno aiutato Ricoeur a *pensare il male* possiamo individuare alcuni punti essenziali: il rifiuto della teodicea e della metafisica tradizionale che vuole spiegare e giustificare il male (sia nella visione etica, sia nella visione speculativa); la posizione di un atto originario fondamentalmente buono, che comporta il primato del bene sul male, della conciliazione sulla lacerazione, dell'essere positivo sul non-essere¹²⁸; il riconoscimento della positività della

¹²⁶ Su questo aspetto presocratico colto attraverso Heidegger, Ricoeur si sofferma in particolare quando parla della metafora in MV, 392-393 [409-412]. In nota egli riporta la definizione di *physis* data da Aristotele in *Metafisica*, Δ, 4: «*Physis* si dice, in un primo tempo, della generazione delle cose che crescono [...] in un altro senso, è il principio originario e immanente dal quale si svolge il processo di crescita della cosa che cresce; è altresì il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi appunto in quanto è essere naturale [...] la natura [...] è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in se medesime e per propria essenza» (MV 392 nota [409 nota]).

¹²⁷ Su questa linea al termine del suo saggio sul male del 1986 Ricoeur abbozza, senza approfondirla, l'idea che forse l'«orizzonte della saggezza, nell'occidente giudeo-cristiano, coincide con quello della saggezza buddista» (M 65 [55]), rinviando ad un dialogo tra le due culture per individuare questa comune risposta.

¹²⁸ In merito a questo evidente primato del bene, che non abbiamo mancato più volte di sottolineare nel corso della nostra ricerca, segnaliamo le osservazioni critiche di Aime: «Il male coincide con l'irrazionale e la pura molteplicità, e, poiché non fa sistema, compare solo al limite della conoscenza [...] ed è confinato, nonostante il simbolo, a una condizione di indicibilità e di ineffabilità. Se *Finitudine e colpa* poteva far pensare a un qualche sviluppo speculativo, la successiva riflessione – segnata da una maggiore considerazione data alla sofferenza – vi rinuncia a favore di un'assunzione di tipo pratico e patico [...]. Non è da escludere che, per qualche connessione con questa "perifericità" del male, al trattamento della negazione e della

finitudine e della molteplicità delle coscienze; l'attribuzione di un ruolo chiave alla speranza e all'immaginazione creativa da essa attivata per trovare risposte al male.

Questi punti trovano una sintesi in quella che Ricoeur delinea come una concezione dell'essere come atto. È l'essere come atto positivo originario che è fonte di «veemenza ontologica» e alimenta la speranza, è da questo atto che scaturisce la molteplicità positiva delle coscienze e della realtà. È a partire da questo atto che occorre ripensare l'essere, non più in termini di sostanza, in termini oggettuali, come ha fatto la metafisica classica, ma in termini «energetici».

Il recupero della concezione dell'essere in termini di atto viene attuata da Ricoeur cercando nella tradizione filosofica i pensatori che hanno scelto questa linea minoritaria rispetto all'ontologia sostanzialistica. Aristotele è il primo filosofo che ha introdotto la dialettica di atto-potenza tra i molteplici significati dell'essere¹²⁹, ma lo ha mantenuto in secondo piano rispetto alla sostanza. La

negatività sia riservata una rilevanza marginale. Si deve registrare poi un'assenza significativa: in Ricoeur non compaiono le questioni del nulla e del nichilismo [...]. L'accentuazione del rapporto medesimo-altro sospinge al margine la questione della negazione, che tende a essere riassorbita nell'alterità [...]. Senza dichiarazioni programmatiche Ricoeur ha attuato un pensiero in cui l'istanza del negativo non ha spazio o, se ce l'ha, è molto limitato quasi secondario [...]. C'è qualcosa di sorprendente, se non di paradossale, in tutto ciò: Ricoeur ha contribuito grandemente a riproporre il problema del male in filosofia e allo stesso tempo la sua è una filosofia dell'affermazione, in sì e non in no, il che rende difficile, quasi impossibile l'assunzione della negazione e della negatività [...]. Questa forma di coesistenza fa sì che [...] il male e la negatività [siano] lasciati a una regione inesplorabile, non descrivibile, forse affidata alla letteratura, anche se questo non è mai detto esplicitamente», O.AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, cit., 770-772. Ci sembra in realtà, e abbiamo cercato di mostrarlo nella presente ricerca, che la questione del male e del negativo sia assolutamente centrale nel pensiero di Ricoeur e tutt'altro che «periferica». Il pensiero di Ricoeur, tuttavia, opta per il senso contro il non-senso e quindi è portato a subordinare il male all'affermazione positiva del bene, il no al sì gioioso. Questo non significa affatto che la questione del male e del negativo abbia uno spazio secondario; diremmo anzi che proprio perché il pensiero ricoeuriano è un costante tentativo di rispondere al male e al negativo, approda al primato del bene. In altri termini: proprio perché la sfida del male è centrale, il pensiero assume una connotazione decisamente asimmetrica e sbilanciata sul bene, il male è centrale e primario sul piano della conoscenza (*ratio cognoscendi*), ma, indagato, si rivela secondario sul piano ontologico (*ratio essendi*). È vero d'altra parte che Ricoeur rinuncia a sviluppare speculativamente una soluzione al male e predilige un'assunzione di tipo pratico e patico, confinando la questione nell'ineffabile, nell'indicibile, nell'inesplorabile, ma questa non è una rinuncia al pensiero, è al contrario assunzione della sfida e espressione della necessità di «pensare di più e altrimenti»: per rispondere al male non basta una razionalità speculativa, ma è necessario far ricorso ad una «ragione integrale» che integri in sé l'apporto pratico (agire), patico (sentire), la dimensione dell'immaginazione poetica... La ragione filosofica per Ricoeur non è autosufficiente, ma aperta all'apporto della letteratura, della poesia, della sapienza biblica e greca e a questi apporti deve ricorrere se vuole rispondere alla sfida del male.

¹²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, E, 1-2. Scrive Ricoeur: «si può distinguere in Aristotele la "piccola polisemia", ossia la serie delle categorie guidate dall'*ousia*, categoria di base, e la "grande polisemia", che lascia spazio ad una plurivocità più ampia di quella delle categorie. È a questa che appartiene la coppia *atto-potenza*» P.RICOEUR, *L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie*,

storia successiva del pensiero tuttavia non ha dimenticato questo significato e Ricoeur si sforza di recuperarlo.

Negatività e affermazione originaria (1956). Fin dal 1956¹³⁰ Ricoeur aveva individuato la necessità di rivedere l'ontologia: nel saggio *Négativité et affirmation originnaire* prende posizione contro il primato della nullificazione sartriana e recupera la nozione nabertiana, come abbiamo già visto, di «affermazione originaria».

L'uomo è sì potere nullificante, «negazione di trascendenza», presa di distanza dalla «prospettiva finita», dal «punto di vista», per mirare al senso, ma questo potere nullificante è secondario rispetto a una più originaria «negazione di finitudine»¹³¹: «Io manco dell'essere necessario, io posso non essere stato, io posso non esser più. Io sono la vivente non-necessità di esistere. È dunque di questa negazione primaria, che io chiamo ora contingenza o insussistenza, che l'atto di trascendere è la negazione seconda»¹³². Il potere nullificante dunque non è un assoluto, ma viene solo dopo una condizione di finitudine, di insussistenza, di contingenza che è una prima negazione: «io penso, io voglio, nonostante la mia finitudine. Nonostante... questa mi sembra essere la relazione più concreta tra la negazione come trascendenza e la negazione come finitudine»¹³³.

Si delinea in tal modo uno schema regressivo che porta il pensiero a presupporre l'atto puro originario: il potere di prendere le distanze dalla prospettiva finita (negazione di trascendenza) si fonda su una mancanza iniziale, un'insussistenza (negazione di finitudine), ma questa finitudine per essere colta e superata è radicata a sua volta in una affermazione positiva più originaria per quanto perduta: «l'affermazione originaria è così, a causa della mia mancanza attuale, originariamente perduta»¹³⁴. Procedendo a ritroso Ricoeur trova così con Nabert l'affermazione originaria, che non è certo punto di partenza, ma condizione di possibilità delle negazioni di finitudine e di trascendenza. L'immanentismo coscienziale di Nabert ha individuato bene la nozione di «affermazione originaria», ma questa per Ricoeur deve essere intesa come la caratteristica dell'essere stesso e non solo della coscienza che si pone,

in J.GREISCH - R.KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Ed. du Cerf, Paris 1991 [P.RICOEUR, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, tr.it. di B.Bonato, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993, 29].

¹³⁰ Fin dalle lezioni del 1953-54 su Platone e Aristotele (P.RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platone et Aristote*, CDU et SEDES, Paris 1982) in realtà emerge l'impostazione di fondo dell'ontologia di Ricoeur. Cfr. in proposito l'articolo di L.ALTIERI, *Moses at the Threshold of Canaan: the Incomplete Ontology of Paul Ricoeur*, in A.WIERCINSKI (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, 32.

¹³¹ P.RICOEUR, *Négativité et affirmation originnaire*, in *Aspects de la dialectique*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, 111.

¹³² *Ibidem*, 114.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, 123.

poiché la coscienza ha un radicamento ontologico fondamentale che Ricoeur vuole mettere in luce.

All'origine vi è dunque l'essere e non il nulla come vorrebbe Sartre. Ma si tratta di un essere diverso da come è stato concepito dalla metafisica classica: «È dunque il carattere *originario* dell'affermazione che è in gioco. Mi sembra che se questa via sembra spesso sbarrata è perché si dà in partenza un'idea stretta e povera dell'essere, ridotto allo statuto della *cosa*, del dato bruto, - o dell'*essenza*, essa stessa identificata grossolanamente a qualche paradigma immutabile e senza relazioni»¹³⁵. Sartre ha concepito l'essere come una cosa, una sostanza, un'essenza stabile e immutabile e l'uomo non poteva che esserne la negazione; per Ricoeur invece l'essere va pensato in termini non statici, ma dinamici e torna ad avere il suo primato.

In questo testo del '56 Ricoeur, tra i filosofi che hanno portato avanti una concezione non oggettuale/sostanziale dell'essere cita Kant e Anassimandro: «Questo doveva essere il merito inestimabile di Kant di confermare che il pensiero è pensiero dell'Incondizionato, poiché è il *limite* - Grenze - di ogni pensiero per oggetti, di ogni pensiero fenomenico, animato dalla pretesa della sensibilità. Attraverso questo passaggio Kant riconduce all'intuizione di Anassimandro: l'essere è originariamente dialettico: determinato e indeterminato»¹³⁶.

È proprio di fronte al male e all'esperienza della finitudine e del negativo che si apre la possibilità di concepire diversamente l'essere: «Sotto la pressione del negativo, delle esperienze in negativo, noi dobbiamo riconquistare una nozione dell'essere che sia *atto* piuttosto che *forma*, affermazione vivente, potenza di esistere e di far esistere»¹³⁷. L'essere come forma immutabile, come sostanza rende il pensiero incapace di rispondere alla sfida del male. L'essere come atto presenta risorse utili per riaffermare il primato positivo dell'essere e della creatività e la possibilità che il male non abbia l'ultima parola. Significativamente Ricoeur conclude il saggio citando il *Sofista* di Platone:

STRANIERO: Ma senti, per Zeus: così facilmente ci lasceremo persuadere che il movimento, e con esso vita e anima e pensiero non siano presenti in seno all'essere nella pienezza dei suoi rapporti? E che l'essere non vive né pensa, ma, nella sua solenne

¹³⁵ *Ibidem*, 120.

¹³⁶ *Ibidem*, 122. Sulla presenza di Anassimandro si sofferma Jervolino: «questa sua struttura dialettica estingue la possibilità di interrogarsi sulla sua origine e fonda la possibilità di porsi ogni altro interrogativo», D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., 48. Anche Gervasoni sottolinea che l'essere di Ricoeur è «l'*apeiron* che costituisce la vitalità dell'essere cui l'uomo prelinguisticamente appartiene» e su questo indeterminato dialettico lavora l'immaginazione: «l'immaginazione [...] è ciò per cui l'uomo prospetta un nuovo possibile modo di essere al mondo, così che egli si rende conto che il modo di essere al mondo in cui si trovava è limitato. L'immaginazione si colloca perciò tra l'*apeiron* che è alla base del *Cogito* e la necessità di scegliere per determinarsi e per vivere. [...] l'immaginazione opera costruendo strutture nuove, in cui l'uomo si progetta e scopre nuove possibilità», M.GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, cit., 244 e 242.

¹³⁷ P.RICOEUR, *Négativité et affirmation originnaire*, cit., 124.

grandezza, eternamente in quiete, non ha mente né movimento? TEETETO: Sarebbe una concessione gravissima, straniero¹³⁸.

Contro il primato della rappresentazione. Nel 1962 Ricoeur riafferma la concezione dell'essere come atto in uno studio dedicato a Jean Nabert, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*¹³⁹. Il filosofo riflessivo francese, già citato nel 1956, viene inserito insieme a molti altri filosofi in quella sorta di corrente sotterranea, che per Ricoeur ha proposto nel tempo una filosofia dell'essere-atto alternativa all'ontologia della sostanza centrata, invece, sul concetto di rappresentazione e sulla distinzione tra soggetto e oggetto. Nabert è così accomunato «a tutte le filosofie che tentano di subordinare l'obiettività dell'Idea, della Rappresentazione, dell'Intelletto – lo si chiami come si vuole – all'atto fondatore della coscienza, lo si chiami Volontà o Appetizione o Azione»¹⁴⁰. I nomi coinvolti sono molti:

Quando Spinoza risale dall'idea allo sforzo di ogni essere per esistere; quando Leibniz articola la percezione e l'appetizione, e Schopenhauer rappresentazione e volontà; quando Nietzsche subordina prospettiva e valore alla volontà di potenza e Freud la rappresentazione alla libido, tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione psicologica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere¹⁴¹.

Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Schopenhauer e Freud sono coloro che hanno portato avanti questa linea dell'essere-atto. Una linea presente anche nel pensiero francese con Maine de Biran che afferma che «le operazioni della coscienza agente sono irriducibili a quelle che regolano la conoscenza e la scienza»¹⁴². Nabert stesso si pone in continuità con quest'ultimo: «È dunque all'ispirazione di Maine de Biran che crediamo conveniente ritornare [...] ciò che Maine de Biran voleva esprimere è quest'idea: che "la coscienza si produce soltanto con un atto" [...] "non si era mai compreso prima in modo tanto chiaro, che si poteva liberare la coscienza dai modelli derivati dalla rappresentazione e dalla conoscenza del mondo esterno"»¹⁴³.

¹³⁸ PLATONE, *Il Sofista*, 248e-249. Ci avvaliamo qui della traduzione di M.Vitali, Bompiani, Milano 1996, 101.

¹³⁹ P.RICOEUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in «Études philosophiques» (1962), n.3, 339-349. Il testo è riprodotto in CI, 211-221 [225-237]. Le successive citazioni saranno tratte da CI.

¹⁴⁰ CI, 211 [225].

¹⁴¹ CI, 211 [225-226].

¹⁴² CI, 212 [226].

¹⁴³ CI, 212 [226]. La citazione nabertiana è tratta da *L'expérience intérieure de la liberté* (la nota al testo indica le pagine 157 e 160). Ricoeur si confronta con Maine de Biran anche nelle conclusioni di SA: «egli ha veramente conferito una dimensione ontologica appropriata alla sua scoperta fenomenologica, dissociando la nozione di esistenza da quella di sostanza e connettendola con quella di atto. Dire "io sono", significa dire "io voglio, io muovo, io faccio"», SA, 371 [435]. Sul confronto tra Ricoeur e Maine de Biran si veda C.COTIFAVA, «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»: *Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F.DE CAPITANI (ed.),

Si tratta di risalire «dal fatto psicologico, squadernato sul piano delle rappresentazioni, fino all'atto di coscienza»¹⁴⁴, «l'atto col quale una coscienza si pone e si produce»¹⁴⁵. Al di sotto di questo atto originario si collocano tutti gli altri atti della coscienza: «tutte le nostre decisioni sono, di fatto, dei tentativi inferiori a quest'atto completo e concreto; lo sforzo testimonia proprio che c'è questa incompiutezza; lo sforzo infatti non è un soprappiù ma un difetto d'atto [...] la disuguaglianza tra noi e noi stessi è dunque la nostra condizione permanente»¹⁴⁶, poiché «il vero atto, l'atto compiuto, realizzato, nel quale la causalità della coscienza si uguagliasse a se stessa, è un atto che noi non compiremo»¹⁴⁷. Lo scarto tra «coscienza pura» (atto originario) e «coscienza reale»¹⁴⁸ (individuale) è dunque per Nabert la condizione ineludibile dell'uomo.

Ciò che Ricoeur aggiunge a Nabert è il passaggio ermeneutico: la disuguaglianza tra io puro e io empirico va colmata con la riflessione, ma questa riflessione non «è una intuizione di sé da parte di sé» e quindi «può e deve essere una ermeneutica»¹⁴⁹. Egli integra l'ermeneutica nella filosofia riflessiva: se la riflessione non è una intuizione, ma «l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio», è in Nabert stesso che si fa avanti l'esigenza dell'ermeneutica, come scrive Colin: «Ricoeur trova, negli *Eléments pour une éthique*, l'indicazione seguendo la quale le opere umane sono delle testimonianze. Esse hanno un senso da consegnare, ma non lo rivelano immediatamente. Per questa via si apre non solo la possibilità, ma l'esigenza, di un'ermeneutica. Occorre decifrare, interpretare. Per scoprire cosa? Ricoeur risponde: il nostro sforzo per esistere (in riferimento al *conatus* di Spinoza) e il nostro desiderio di essere»¹⁵⁰.

Rigenerare l'ontologia. L'ontologia dell'atto è dunque il punto di fuga verso il quale tende il pensiero di Ricoeur che vuole dare una risposta alla sfida del male. Se l'ontologia sostanzialista nella sua struttura statica non riesce a integrare il male nel suo schema, occorre *pensare di più e pensare altrimenti*, bisogna ricorrere a un pensiero diverso, a una concezione diversa dell'essere, una concezione dinamica che può offrire risorse per una risposta creativa al male, affinché il male non abbia l'ultima parola. In questo sta sicuramente il «pensare di più e altrimenti» di Ricoeur, sebbene egli non manchi mai di individuare antecedenti illustri da ottimo storico della filosofia quale è stato. Se

Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi in onore di Leonardo Verga, FrancoAngeli, Milano 2001, 153-210.

¹⁴⁴ CI, 215 [230].

¹⁴⁵ CI, 211 [225].

¹⁴⁶ CI, 216 [231].

¹⁴⁷ CI, 216 [231].

¹⁴⁸ Cfr. CI, 221 [237].

¹⁴⁹ CI, 221 [237].

¹⁵⁰ Cfr. P.COLIN, *Herméneutique et philosophie réflexive*, in J.GREISCH - R.KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, cit., 28-29.

è indubbio il suo rifiuto della metafisica classica basata sull'ontologia della sostanza, non vuole tuttavia distruggerla, ma arricchirla di risorse nuove e rigenerarla, come afferma alla fine degli anni '80:

C'è [...], a mio avviso, una sorta di riduzione, direi, violenta di tutto il campo filosofico alla sola tematica che sarebbe la tematica sostanzialista o la tematica della presenza. La storia della filosofia mi sembrerebbe infinitamente più ricca. [...] Il mio problema, per quanto mi riguarda, è di riattivare dei temi se non esclusi quanto meno rimasti secondari come, per esempio, quello della polisemia dell'essere, proferito da Aristotele: il sostanzialismo non ha esaurito l'ontologia poiché abbiamo almeno questa possibilità di pensare l'essere in termini di atto, di azione, di agire e di patire. Ecco esattamente ciò che è la mia linea di partenza, che parte da una filosofia dell'azione, della volontà. La mia questione è: che cos'è l'agire umano? E ponendomi questa questione trovo presso Aristotele – ma anche presso Spinoza con l'idea di *conatus*, presso Hobbes con la sua filosofia delle passioni e poi presso Schelling con la sua filosofia delle potenze – ciò da cui rigenerare la metafisica. Questa dunque non mi sembra chiusa, direi piuttosto che mi sembra inesplorata¹⁵¹.

La prospettiva di una rigenerazione della metafisica a partire da un'ontologia dell'atto è ribadita da Ricoeur in un'intervista contenuta nella monografia di Fabrizio Turoldo. Egli precisa che il suo intento non è tanto negare la metafisica in sé, ma puntare a una metafisica diversa: «la metafisica occidentale ha preferito l'essere come sostanza all'essere come atto e potenza. Se si identifica la metafisica al sostanzialismo, sì, allora io sono dall'altra parte, ma ciò non vuol dire che non ci sia un'altra metafisica possibile»¹⁵².

¹⁵¹ L'affermazione di Ricoeur è contenuta in C. BOUCHINDHOMME - R. ROCHLITZ (edd.), *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*, Cerf, Paris 1990, 22.

¹⁵² F. TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, 253-254. Ricoeur tende così a disgiungere la metafisica dall'ontologia della sostanza e caratterizza la metafisica con una funzione: la «funzione *meta-*». Questa funzione è da lui mantenuta in grande considerazione ed esprime il caratteristico procedimento con cui la metafisica classica passa oltre, al di là, dal visibile all'invisibile, dagli enti all'essere in quanto essere, dal sensibile al non-sensibile. Nel suo caso egli identifica la funzione *meta-* con un doppio procedimento di trasferimento, di oltrepassamento dal «discorso di primo grado, quello fenomenologico ermeneutico» al «discorso di secondo grado, il discorso metafisico» che si esprime in due movimenti complementari. Il primo è il passaggio dalla molteplicità degli atti, dei segni, delle opere all'unità dell'atto d'essere: «la meta-categoria dell'essere come potenza e come atto possiede la funzione di *raccogliere* le membra sparse di un'ermeneutica dell'agire, dispersa tra i registri del linguaggio, dell'azione, del racconto, dell'imputazione morale, della politica». Il secondo movimento metafisico è il passaggio dall'unità alla molteplicità, dall'identità alla differenza attraverso la meta-categoria dell'altro: «la meta-categoria dell'altro ha la funzione di *disperdere* le modalità fenomenali dell'alterità». Gerarchizzare e pluralizzare sono i compiti della metafisica secondo Ricoeur, unificare nell'essere come atto e aprire all'alterità le identità troppo chiuse e stabili (Cfr. P. RICOEUR, *Molteplice estraneità*, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 119, si tratta di un testo tradotto in italiano tratto da una relazione tenuta nel 1994. Sulla funzione *meta-* si vedano anche MV 366 [383] e lo scritto *De la métaphysique à la morale* apparso nel 1994 e contenuto in RF, cfr. in particolare 104-105 [121]). Si potrebbe dunque dire, a nostro avviso, che la metafisica per Ricoeur non è un'ontologia della sostanza che vuole determinare i caratteri fondamentali e necessari dell'essere, ma corrisponde a quella che Platone chiamava la *scienza dialettica*, cioè la conoscenza che consente di distinguere per generi in modo rigoroso la realtà che è dinamica e non statica e che il filosofo descrive in particolare nel *Sofista*.

Ricoeur suggerisce che lo stesso Aristotele, quando parla di *ousìa*, non intende qualcosa di stabile e immutabile, nettamente distinto e diverso dall'atto: «*ousìa* è stata mal tradotta in latino con *substantia*. *Substantia* è piuttosto l'*hypokeimenon*, mentre l'*ousìa* è l'essente. E allora gli esseri che agiscono sono degli essenti e la nozione di essente sarebbe soggiacente sia al livello pratico che al livello teorico»¹⁵³. Caratteristica dell'*ousìa* non è tanto la stabilità, l'immutabilità, ma il suo ruolo nel pensiero e nel linguaggio, poiché è ciò che non può essere attribuita come predicato ad altro: «l'*ousìa* è ciò che non è mai predicato, ciò che è sempre soggetto, questa è in fondo la sua sola caratteristica»¹⁵⁴. E il soggetto, sulla scia di Fichte e Nabert, non è tanto sostanza, ma atto, sforzo e desiderio, simile al *conatus* spinoziano¹⁵⁵. Per questo Ricoeur ritiene che non sia innocente la traduzione di *ousìa* con *substantia*, né che sia innocente l'aver coperto la «grande polisemia dell'essere» (categorie, atto/potenza, accidente, vero) che è quella più vasta, con la «piccola polisemia» (la serie delle categorie che è aperta e dipende dall'*ousìa*)¹⁵⁶.

Possiamo dire che nel pensiero di Ricoeur si dà un'ontologia, ma tale ontologia non è sostanzialistica, non è «trionfante». Olivier Mongin scrive: «L'ontologia che si distingue allora dall'ontologia trionfante così come dalla via corta (l'autocomprensione) privilegiata da Heidegger si presenta con gli attributi di "militante", "spezzata", "dialettica", "plurale". Se "il soggetto è posto nell'essere prima ancora che si ponga e si possenga", c'è una "separazione originaria" con l'essere. Ma questa non è dissociabile da una "affermazione originaria", da una veemenza ontologica che sostituisce a un approccio unitario, monologico, un approccio pluralista dell'essere che accompagna la facciata (*mue*) ermeneutica. In effetti se "le ermeneutiche rivali non sono dei semplici giochi di linguaggio" [...], esse sono inseparabili da una ontologia plurale e

Ci sembra di poter dire che la metafisica per Ricoeur è un'arte del discernimento che permette di cogliere l'unità nella molteplicità e la molteplicità nell'unità, di individuare quindi le corrette relazioni all'interno dell'essere dinamico. La metafisica di Ricoeur è strettamente legata alla concezione aristotelica dell'essere come *energeia/dynamis* (atto/potenza) che spiega la teoria del movimento e del divenire e quindi assimila e distingue le determinazioni dell'essere e le pone in relazione le une con le altre. La «metafisica ricoeuriana» dunque è coerente con l'ontologia dell'atto, ma non si identifica con essa: ne è in qualche modo il presupposto (la funzione *meta-* che consente di raccogliere nell'unità dell'atto il molteplice disperso) e l'esplicitazione (la funzione *meta-* che consente di aprire alla differenza e alla relazione reciproca le diverse determinazioni dell'essere).

¹⁵³ F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 283.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ «Altrove, accanto a Spinoza, viene evocato il Leibniz dell'*appetitus* e lo Schelling delle *Potenzen*, come testimoni della persistenza di una alternativa alla lettura dominante, sostanzialistica, della tradizione metafisica, quasi di una corrente di senso sotterranea e nascosta, che attraversa la storia del pensiero e straripa impetuosamente di tanto in tanto fino a diventare, forse proprio nel nostro secolo, troppo impetuosa per restare sotterranea», D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 44-45.

¹⁵⁶ Cfr. D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 47.

implicita. [...] L'essere si dice al plurale e si declina in una ermeneutica che si presenta come un discorso misto che interseca il concetto e la metafora»¹⁵⁷.

Si tratta di un'ontologia indiretta, spezzata, inseparabile dall'ermeneutica, un'ontologia che concepisce l'essere come *essere in divenire*, un essere che è un differenziarsi, un *farsi* attraverso la molteplicità delle singole manifestazioni e i singoli segni e atti sono l'espressione, il deposito, la sedimentazione di questo atto ontologico unitario e come tali vanno interpretati. Non si tratta dunque più di un essere caratterizzato dal binomio sostanza (stabile) / accidente (variabile), ma di un essere in cui l'accidente è il portato del divenire stesso dell'essere-che-si-differenzia, e in cui la molteplicità non è un dato in sé, ma l'espressione di un atto unitario che vive attraverso di essa¹⁵⁸. Il rapporto tra uno (essere) e molteplice (enti, azioni, segni) è allora analogo a quello che c'è tra la *stoffa* e le sue *pieghe*: come le pieghe sono la stessa stoffa che non vive al di fuori di esse e tuttavia non si esaurisce in esse, così la molteplicità è in seno all'essere, è una molteplicità di *compenetrazione* che esprime l'unità dell'atto ed è inseparabile da esso. In questa prospettiva l'eterogeneità è propria dell'essere stesso, in quanto il principio di differenziazione è lo stesso essere-che-diviene, essendo lo «stesso» strettamente legato all'«altro». L'interpretazione è il lavoro indispensabile per cogliere questa articolazione dell'essere.

Davanti a questa ontologia per certi versi poco «ortodossa», molti hanno accusato Ricoeur l'accusa di mancanza di «fondamento ontologico». Si può rispondere che sicuramente manca un fondamento ontologico di carattere sostanzialistico¹⁵⁹ e che indubbiamente tra l'affermazione originaria, alla quale

¹⁵⁷ O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, 66-67.

¹⁵⁸ L'essere come atto di Ricoeur presenta indubbe vicinanza con il pensiero Bergson, autore che Ricoeur peraltro cita e conosce. L'essere è un divenire, è un differenziarsi, un unico atto che si deposita e sedimenta in una molteplicità di manifestazioni. La molteplicità degli enti e della realtà di fatto non è che l'espressione di un Uno (il *mouvant*) che si fa e si differenzia. Ciò che è concreto è dunque l'atto unitario stesso del divenire, la vita immanente alla molteplicità; astratta è invece la molteplicità isolata dall'atto unitario dell'essere in divenire, dello «sforzo generatore della vita». Riportiamo questo significativo passo bergsoniano con alcuni nostri corsivi: «Visto dal di fuori il *lavoro della vita* si presta, in *ciascuna delle sue opere*, a un'analisi che proseguirebbe senza fine [...]. Ma ciò che chiamiamo un insieme di mezzi impiegati non è in realtà che *una serie di ostacoli caduti; l'atto della natura è semplice* e la complessità infinita del meccanismo che essa sembra aver costruito pezzo per pezzo per ottenere la visione non è che *l'intreccio senza fine degli antagonismi* che si sono neutralizzati gli uni con gli altri per lasciar passare, indivisibile, l'esercizio della funzione», H.BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, tr.it. di M.Vinciguerra, SE, Milano 2006, 45. L'autore porta quindi l'esempio dell'atto della mano che penetra in una limatura di ferro: l'atto è unitario e semplice, ma la conseguenza è «una inesauribile serie di azioni e reazioni» tra i fili di limatura; ne risulta che l'«operazione reale della vita» (potremmo dire l'essere) è un atto unitario, ma l'«aspetto che assume» (enti, azioni...) è molteplice.

¹⁵⁹ Segnaliamo in particolare le osservazioni di Chiodi che scrive: «il limite di Ricoeur, ci pare, è che l'ontologia resti fondamentalmente sempre al limite», M.CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, 579. Egli precisa il suo discorso dicendo che il pensiero di Ricoeur è molto preciso nel delineare un'antropologia filosofica, si sofferma sul soggetto messo in questione, precario, non assoluto (è l'ambito etico), per poi passare improvvisamente a un discorso teologico che è

si perviene per via negativa a partire dalla finitudine, e quello che la metafisica classica definisce il fondamento ultimo, la Trascendenza (Dio), rimane uno scarto che non è colmato da nessun sistema razionale, e che nessun percorso porta dalla condizione dell'uomo come *conatus*, animato dall'affermazione originaria, alla Trascendenza. Lo stesso Ricoeur lo precisa rispondendo a un suo critico che lo interroga sul «fondamento ontologico ultimo di questa affermazione originaria»: alla domanda «che cos'è che fa [...] la necessità di questa affermazione originaria?» Ricoeur risponde: «io continuo a dubitare che una filosofia dell'essere sia in condizione di rispondere a questa domanda»¹⁶⁰. L'affermazione originaria, l'essere come atto, *si dà*, avviene come l'*Ereignis* di Heidegger; si dona, come la creazione, la *physis* dei presocratici. Non è possibile andare oltre quest'atto originario, quasi si trattasse di un oggetto del quale va individuata la causa fondante e incondizionata; l'atto originario è esso stesso in sé fondante. E Ricoeur aggiunge: «la sola risposta che posso dare a questo invito a colmare, con una ontologia dell'essere assoluto o incondizionato, lo scarto tra una ontologia, che resta legata a un'antropologia filosofica, e una ermeneutica biblica [...] sarebbe di dire che io non concepisco affatto l'ontologia dell'essere come un tale anello intermedio»¹⁶¹. Pertanto si approda alla Trascendenza solo lasciandosi includere da essa in una *economia del dono* che non può essere dimostrata e che si esprime nel lavoro di ermeneutica biblica. Anche se Ricoeur parla di un «fondo dell'essere al tempo stesso potente ed efficace, sul quale si staglia l'agire umano», questo fondo non va però confuso con il Dio della fede: «tutt'al più esso sarà il Dio dei filosofi, visto che Aristotele, Spinoza, Leibniz, Ravaisson chiamavano Dio l'essere della loro filosofia»¹⁶².

Dire l'essere come atto: metafora e racconto. Come esprimere l'essere come atto? Ricoeur a partire dagli anni '70-'80 individua nella metafora e nel racconto le modalità peculiari in cui si manifesta l'essere inteso come atto. Il dinamismo dell'essere deve essere espresso da un linguaggio che sappia dire la tensione

essenzialmente di ermeneutica biblica (è l'ambito teologico). Tra i due momenti c'è un salto non colmato: «La progressione etica-ontologia-teologia manca in Ricoeur dell'anello intermedio che radicalmente, a livello ontologico, fonda la struttura del rapporto tra l'uomo e Dio» (555 nota 82). Il rapporto tra uomo e Dio non è fondato e rimane un vuoto tra l'affermazione che anima il *conatus* e l'ermeneutica dei testi biblici che si muove già in un contesto di adesione di fede. Anche secondo Turolto «se da un lato, la fenomenologia di Ricoeur mostra, sin dagli esordi, un'apertura ontologica, dall'altro si deve osservare che l'ontologia, su cui la fenomenologia sbocca, rimane un'ontologia indiretta, i cui confini con la poetica e l'ermeneutica biblica diventano a volte difficili da demarcare. Nel tematizzare il rapporto alla Trascendenza Ricoeur lascia la parola all'ermeneutica e alla poetica piuttosto che ad un'ontologia dell'essere in quanto tale», F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 151.

¹⁶⁰ P.RICOEUR, *Préface* a M.CHIODI, *Il cammino della libertà*, cit., XIV.

¹⁶¹ *Ibidem*, XIX.

¹⁶² F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 189 e cfr.213. Sull'affermazione secondo la quale il fondo d'essere sarebbe il Dio dei filosofi cfr. P.RICOEUR, *De la métaphysique à la morale*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 100 (1993), 455-477, ripreso in RF 85-115 [101-131], qui 100 [116].

interna tra atto e potenza, tra ciò che è e ciò che ancora non è, tra identità e differenza.

È il linguaggio poetico, in particolare la metafora, che negli anni '70 viene individuato da Ricoeur come capace di esprimere questa «veemenza ontologica»¹⁶³: la metafora contiene in sé la tensione «tra un “è” e un “non è”» cioè tra un «“è” di equivalenza» e un «“è” di determinazione», tra una «funzione esistenziale» del verbo essere e una «funzione relazionale»¹⁶⁴. Solo la «verità metaforica» sa conservare «il “non è” dentro l’“è”». Il linguaggio poetico ha la capacità di esprimere la veemenza del linguaggio che esce fuori di sé, poiché «il verbo poetico ci fa partecipare, attraverso una “comunione aperta”, alla totalità delle cose»¹⁶⁵ e in questa comunione non sono ancora definite le distinzioni nette e stabili tra identità e differenze poiché ci si situa «prima dell'intervento della ragione che divide»¹⁶⁶ e ci si pone dal lato dell'atto che unifica il tutto più che dal lato delle singole determinazioni. Citando Coleridge, Schelling e Bergson Ricoeur afferma la «superiorità dell'immagine rispetto al concetto, la priorità del flusso temporale indiviso rispetto allo spazio»¹⁶⁷. Nella metafora si gioca sul «paradosso della copula è», poiché essa indica un «essere-come che significa essere e non essere»¹⁶⁸, una identità con il predicato che è insieme anche differenza da esso. Nella prospettiva della metafora è possibile andare oltre il linguaggio statico della descrizione e «veder tutte le cose come azioni», «veder tutte le cose in atto» cioè come delle «fioriture naturali», «come ciò che sboccia»...: il poeta è «colui che coglie “questo principio del movimento degli esseri naturali e che è, in qualche modo, ad essi immanente, è o in potenza o in atto”, che il greco chiama *physis*»¹⁶⁹.

Se in *Temps et récit* (1983-85) Ricoeur alla metafora antepone il racconto come modalità adeguata a esprimere l'essere atto/potenza, tuttavia egli sottolinea l'unità che sussiste tra metafora racconto, in quanto entrambi sono modi di esprimere l'essere inteso come atto e potenza, rilevandone la creatività

¹⁶³ MV, 313 [327].

¹⁶⁴ Cfr. MV, 312-313 [327].

¹⁶⁵ MV, 314 [328].

¹⁶⁶ MV, 314 [328]. Su questo punto sono chiare le parole di Angelo Bertuletti: «Dire A è B invece che A è come B (come sarebbe richiesto da giudizio che tiene conto della differenza categoriale), significa che ci si pone da punto di vista dell'essere e dunque dell'atto che fonda l'unità reale del giudizio, invece che dal punto di vista dell'analisi dei termini che lo compongono. [...] Grazie a questa polarizzazione sull'atto, il predicato viene esso stesso considerato dal punto di vista dell'atto, cioè non nella sua natura particolare, ma come essendo l'espressione pura dell'atto che esso specifica», A.BERTULETTI, *Metafora e discorso filosofico. Saggio su “La métaphore vive” di Ricoeur*, «Teologia» 2 (1977), n°3, 236.

¹⁶⁷ MV, 314 [328].

¹⁶⁸ MV, 388 [406].

¹⁶⁹ MV, 391-392 [409]. Come scrive Jervolino: «La metafora, quale modello privilegiato del linguaggio poetico, ci presenta in modo plastico, le cose del mondo e le azioni degli uomini, nella loro potenza costitutiva, nel loro “sbocciare”, secondo l'interpretazione heideggeriana di *physis*. Essa ci mostra l'essere come potenza e come atto, per riprendere le classiche espressioni aristoteliche, ovvero heideggerianamente come *Ereignis*», D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, cit., 123.

continua, l'innovazione, il divenire permanente, la sintesi dinamica di identità e differenza, di essere e non-essere: «con la metafora l'innovazione consiste nella produzione di una nuova pertinenza semantica mediante una attribuzione impertinente»¹⁷⁰ che crea una tensione, una rottura con l'uso abituale, una resistenza rispetto ad una predicazione che è ritenuta bizzarra; analogamente «con il racconto, l'innovazione semantica consiste nell'invenzione di un intrigo che è, a sua volta, lavoro di sintesi: grazie all'intrigo, fini, cause e causalità vengono raccolti entro l'unità temporale di una azione totale e completa. È questa *sintesi dell'eterogeneo* che avvicina racconto e metafora. In entrambi i casi, qualcosa di nuovo – di non ancora detto, di inedito – sorge nel linguaggio»¹⁷¹. Nella metafora come nel racconto l'unità dell'atto che diviene e si realizza unisce e tiene insieme la molteplicità delle singole determinazioni.

L'approdo epistemologico: l'«attestazione». Il recupero dell'essere come atto, passando attraverso le trattazioni dei temi della metafora e del racconto, approda in Ricoeur alla fine degli anni '80 al concetto di «attestazione» col quale definisce lo statuto epistemologico dell'identità personale: «con attestazione intendo il tipo di *sicurezza (assurance)*, di *fiducia (confidence)* [...] che ciascuno ha di esistere nel modo dell'ipseità. Dicendo sicurezza, io non dico certezza; dicendo fiducia, io non dico verifica»¹⁷². L'ipseità è l'identità che non è definita come «permanenza sostanziale», «medesimezza», ma come «fedeltà a se stessi» nonostante la discontinuità e la molteplicità. Il sé non è un *idem*, una sostanza immutabile, ma un *ipse* che esprime la continuità di un atto che passa attraverso una molteplicità di manifestazioni e segni anche discontinui. La risorsa ontologica che la filosofia aristotelica non ha saputo mettere a frutto assegnando un primato all'*ousia*, per Ricoeur ha trovato una voce, oltre che nei già citati Spinoza, Leibniz, Nietzsche, anche nelle «*Potenzen*» di Schelling. Questi pensatori hanno innestato un cambiamento di rotta dalla sostanza alla coppia *enérgeia-dynamis*: «Il rovesciamento così compiuto in seno alla coppia *enérgeia-dynamis* segna al tempo stesso l'affrancamento dell'essere come atto rispetto all'essere come categoria, ossia, in ultima istanza, rispetto all'essere come sostanza. È questo affrancamento che inaugura l'ontologia del sé»¹⁷³.

¹⁷⁰ TR1, 9 [7].

¹⁷¹ TR1, 9 [7-8].

¹⁷² P.RICOEUR, *L'attestation*, cit, [30]. Si tratta degli atti di un colloquio su Ricoeur con numerosi studiosi da tutto il mondo e alla presenza di Ricoeur stesso avvenuto a Cerisy dall'1 all'11 agosto 1988. Molte delle riflessioni contenute in questo contributo ricalcano quanto poi Ricoeur ha scritto in SA.

¹⁷³ P.RICOEUR, *L'attestation*, cit, 398 [61]. Turoldo ha notato, e Ricoeur stesso lo ammette in uno degli *entretiens* contenuti nel volume, che rispetto ad Aristotele che «pensa ad una priorità ontologica e gnoseologica dell'atto sulla potenza [...]. La potenza heideggeriana, il *conatus* spinoziano, l'*appetitus* leibniziano, invece, sono conoscibili di per sé, indipendentemente dal loro compimento» (F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., 212), «il primato è affidato, infatti, a quel misto di atto e potenza in cui consiste il *conatus* spinoziano» (226). Ricoeur stesso affermando la propria vicinanza a Spinoza afferma che «in Spinoza non c'è alternativa tra *energheia* e *dunamis* e [...] in fondo il *conatus* è l'uno e l'altro» (278).

Partendo dall'ontologia dell'essere come *atto e potenza*, che concepisce la molteplicità e l'eterogeneità come l'espressione dell'essere stesso che diviene, non è più possibile una concezione della conoscenza in termini statici, oggettivistici. Se l'essere stesso è questo sforzo che diviene, allora la molteplicità in cui si esprime va colta in modo altrettanto dinamico e relazionale attraverso una conoscenza che è sintesi attiva, non mera scoperta, ma interpretazione creativa, aperta alla novità e bisognosa di un atto di fiducia. L'attestazione in ultima analisi non è che l'espressione sul piano epistemologico di un pensiero che supera l'oggettivismo positivista e si apre alla complessità.

CONCLUSIONI TEORETICHE

*«Pensare di più» e «pensare altrimenti».
Verso una «ragione integrale»*

«Pensare di più» e «pensare altrimenti». Verso una «ragione integrale»

1. Il problema: quale «ragione»?

In queste pagine conclusive cercheremo di dare al nostro discorso un taglio più teoretico mettendo a frutto la ricerca che abbiamo svolto sul pensiero di Ricoeur per porre una questione di fondo per la filosofia. La questione può essere formulata nei termini seguenti: *quale ragione filosofica può rispondere adeguatamente al male?*

L'approccio oggettuale, causalistico, analitico, di una ragione che si vuole *positiva* in quanto ostinatamente aderente al piano empirico¹ caratterizza ancora oggi gran parte del pensiero al punto da apparire ai più come l'unico possibile

¹ Il termine «positiva» indica un pensiero basato sull'imprescindibilità di elementi *posti* (dal latino *pono, is, posui, positum, ponere* che significa «porre»), cioè "dati" empirici osservabili. Utilizzeremo più volte nel corso di queste conclusioni alcuni aggettivi per definire i diversi *modi operandi* di una ragione in senso lato «scientifico». Di volta in volta useremo i termini di *ragione oggettivante* o *ragione oggettiva* o *ragione oggettuale*, per sottolineare l'approccio «frontale» di un pensiero che vuole affrontare i problemi come se fossero oggetti posti davanti da scomporre, analizzare, misurare, definire senza residui; in senso analogo utilizzeremo il termine di *ragione rappresentativa* per indicare l'atteggiamento conoscitivo che intende adeguarsi all'oggetto rispecchiandolo, rappresentandolo ancora in termini «frontali»; utilizzeremo anche l'espressione *ragione empirica*, per esprimere una ragione che rimane strettamente ancorata ai dati empirici, forniti dall'esperienza esterna e quindi sottoponibili al criterio di verifica empirica; *ragione analitica* per individuare la caratteristica di un pensiero che vuole scomporre in termini semplici un fenomeno o un problema ritenendo con ciò che ogni problema sia una somma di parti connesse tra loro in un processo ricostruibile oggettivamente; *ragione causalistica* o *dimostrativa*, per indicare una razionalità che intende sempre ricondurre i fenomeni e i problemi a un nesso di spiegazione di causa-effetto e vuole dimostrare per derivazione da leggi universali e necessarie; *ragione concettuale* per indicare un pensiero che procede per concetti generali, per definizioni astratte, per classificazioni che vogliono ordinare, definire, spiegare e anche prevedere la realtà nella sua totalità. Si tratta di espressioni diverse che intendono in tutti i casi mettere in luce le caratteristiche di un pensiero che chiamiamo *positivo* in quanto affascinato dal metodo tipico delle «scienze esatte» che cercano di raggiungere regole universali in base all'osservazione di dati sensibili.

paradigma di una «ragione» vera. Questo approccio che ora vuole spiegare tutti i fenomeni in termini di causa-effetto, ora guardare ai problemi come se fossero oggetti risolvibili nelle loro parti, ora concepire le aporie come dei difetti da correggere, e che non ammette deroghe al principio di non contraddizione, ha caratterizzato anche il pensiero metafisico, che ha affrontato il problema del male producendo le varie risposte della teodicea.

Si è visto che Ricoeur non ha smesso di mettere in discussione la stessa possibilità della teodicea, in quanto è impossibile giustificare Dio, la sua bontà, la sua santità, la sua giustizia mediante un ragionamento oggettuale e causalistico.

Di questo rifiuto della teodicea, che si può definire «antiteodicea», Ricoeur non è certo l'unico esponente nel pensiero contemporaneo, poiché possiamo dire che la teodicea è oggi fortemente invisa non solo a chi vede nello scandalo del male la principale contestazione alla fede in Dio², ma anche a chi ha cercato un recupero della questione del male dal punto di vista religioso³. Ricoeur, che è un «cristiano di espressione filosofica», si colloca sicuramente su questa sponda insieme ad altri pensatori del Novecento; per tutti loro «la trasfigurazione religiosa dell'antiteodicea si collega infatti alla crisi della ragione totalizzante, autoconclusiva ed "evidenzialistica", ed alla denuncia dei limiti dell'ontoteologia» in vista di nuove forme di razionalità, le quali «fanno della contestazione del razionalismo "euclideo", in favore di un pensiero di "altri mondi", uno dei propri motivi fondamentali»⁴.

Ci limitiamo qui a indicare tre nomi che nel pensiero moderno e contemporaneo hanno attestato l'insuccesso di ogni tentativo di teodicea filosofica: Kant, un classico irrinunciabile della filosofia; Dostoevskij, un autore letterario; Pareyson, un filosofo italiano del Novecento che più di altri si è lasciato provocare dallo scandalo del male.

2. Oltre la teodicea

Kant: l'insuccesso della teodicea. Il primo testo filosofico che è di fondamentale importanza nel condurre una critica serrata della teodicea è sicuramente il saggio di Kant del 1791 *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, una pietra miliare ineludibile nella storia del pensiero sul male: «Per teodicea – scrive Ricoeur – si intende la difesa della saggezza suprema del Creatore contro le accuse che le muove la ragione a partire dalla considerazione di quanto nel

² Si veda per esempio quanto afferma il filosofo ateo Paolo Flores d'Arcais in un articolo del 2000 dal titolo *Dio esiste?* apparso in «MicroMega» (2000), n.2, ripreso con il titolo *Ateismo e verità* nel volume P.FLORES D'ARCAIS - J.RATZINGER, *Dio esiste?*, supplemento al n.2/2005 di «MicroMega» (Il fondaco di Micromega), in particolare alle pagine 87-92.

³ Si sofferma su questa «trasfigurazione religiosa dell'antiteodicea» Stefano Brogi in S.BROGI, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006, 213-227.

⁴ S.BROGI, *I filosofi e il male*, cit., 213.

mondo vi è di contrario al fine di questa saggezza»⁵. Kant mostra però che questa difesa si rivela inefficace se posta all'esame del tribunale della ragione: «nessuna teodicea finora ha mantenuto la sua promessa di giustificare la saggezza morale nel governo del mondo contro i dubbi che sono stati elevati nei suoi confronti a partire da quel che l'esperienza ci fa conoscere di questo mondo»⁶. La ragione umana è limitata e come tale è condannata a non poter dimostrare la saggezza di Dio né la sua assurdità: «la nostra ragione è assolutamente incapace di intendere il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza e la saggezza suprema»⁷. La razionalità umana è chiusa nell'ambito dell'esperibile e come tale non può cogliere l'intenzione morale del Creatore, la sua saggezza morale, la sua bontà, santità e giustizia. È illegittimo il passaggio dall'empirico all'intenzione morale del Creatore.

Va dunque abbandonata la «teodicea dottrinale» che intende interpretare l'intenzione morale, la volontà di Dio a partire dalle espressioni di cui essa si serve a livello esperienziale, una teodicea che è espressione di una ragione speculativa «che arzigogola con le sue argomentazioni»⁸.

A questa dichiarazione di fallimento della teodicea Kant, tuttavia, aggiunge una importante postilla: «sebbene questi dubbi e obiezioni, per quel che può comprendere di quest'ultima la capacità di una ragione limitata come la nostra, neanche possano dimostrare il contrario»⁹.

Kant riconosce la possibilità di una «teodicea autentica», purché si tratti di una giustificazione di Dio che non si affidi alla ragione umana e alle sue argomentazioni, ma all'interpretazione che Dio stesso dà della sua volontà. Si tratta, da un lato, di riconoscere che il Creatore è buono, santo e giusto perché così ci è rivelato dalla nostra «ragion pratica sovrana», «espressione immediata e voce di Dio»¹⁰: la ragion pratica ci dice che Dio deve essere buono, santo e giusto; dall'altro lato, si tratta di riconoscere che questa bontà di Dio resta imperscrutabile e insondabile sul piano della creazione. Giobbe è la figura allegorica che per Kant significa l'inconsistenza della teodicea dottrinale, filosofica, metafisica e segnala come unica possibile giustificazione di Dio, quella che proviene dalla ragione pratica. Giobbe non accetta le argomentazioni degli amici che vogliono a tutti i costi spiegargli razionalmente le sue disgrazie; egli «si dichiara per l'incondizionatezza del divino consiglio: "Egli è unico - dice - e fa ciò che vuole" »¹¹, e mostra la sincerità del suo cuore nell'ammettere di non comprendere, non scendendo a compromessi. Dio apprezza la franchezza di Giobbe e gli mostra gli aspetti belli della creazione, «gli mostra l'ordine e la

⁵ I.KANT, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* (1791), in I.KANT, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1994, 53.

⁶ *Ibidem*, 58.

⁷ *Ibidem*, 59.

⁸ *Ibidem*, 60.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*. La citazione interna è tratta da Gb 23,13.

conservazione del tutto che manifesta un Creatore saggio del mondo sebbene le sue vie per noi imperscrutabili debbano rimanere segrete»¹².

Kant afferma dunque che di fronte allo scandalo del male non conta tanto «l'eccellenza del conoscere», che non può nulla perché qui sprofonda nell'insondabile, ma «la sincerità di cuore», non tanto l'«argomentare» quanto l'«ammissione dell'impotenza della nostra ragione e l'onestà nel non falsare i propri pensieri»¹³.

La pretesa di estendere al piano divino le categorie causali della ragione empirica è una tentazione del pensiero umano. La saggezza morale di Dio non può essere dimostrata sul piano dell'esperienza, ma va accolta come un punto di partenza da parte di chi crede, perché così vuole la ragion pratica: Dio in quanto tale non può essere malvagio. A partire dall'ammissione della finitezza della conoscenza, Kant segna il confine del *conoscere* (*erkennen*) oltre il quale riconosce la possibilità di *pensare* (*denken*).

Questo punto fermo della prospettiva kantiana è per Ricoeur un saldo punto di partenza per cercare di andare un po' oltre: se la «teodicea autentica» è lo stadio del *nonostante il male*, a esso deve seguire un'apertura del pensiero che negli anni '60 egli caratterizza con le due formule *grazie a* e *molto più*. Per Ricoeur non si può rinunciare a pensare di fronte all'aporia del male, abbandonandosi a un fideismo assoluto, o a un indifferentismo agnostico; occorre invece «pensare di più» e «pensare altrimenti». Dostoevskij e Pareyson ci introducono in questa apertura del pensiero.

Dostoevskij: oltre il «pensiero euclideo». Nei suoi romanzi Dostoevskij dà una voce letteraria al rifiuto della teodicea, ribellandosi contro una logica, che non rende affatto ragione del male. *I fratelli Karamazov* sono noti per lo spazio che lo scrittore russo accorda allo scontro che sulla provocazione del male innocente si apre tra l'ateismo di Ivan e la fede sincera del fratello Alëša:

Se le sofferenze dei bambini fossero destinate a completar quella somma di sofferenza, che era il prezzo necessario per l'acquisto della verità, in tal caso io dichiaro fin d'ora che tutta la verità non vale un tal prezzo. [...] Non voglio l'armonia: per amore stesso dell'umanità, non la voglio. Voglio che si rimanga, piuttosto, con le sofferenze invendicate. Preferisco, io, di rimanere nel mio stato d'invendicata sofferenza e d'implacato scontento, *dovessi pure non essere nel giusto*. Troppo caro, in conclusione, hanno valutato l'armonia: non è davvero per le tasche nostre, pagar tanto d'ingresso. Quindi, il mio biglietto d'ingresso, io m'affretto a restituirlo. E se appena appena sono un uomo onesto, ho l'obbligo di restituirlo il più presto possibile. E così faccio appunto. Non è che non accetti Dio, Alëša: ma semplicemente Gli restituisco, con la massima deferenza, il mio biglietto¹⁴.

La teodicea risulta insopportabile a Ivan. Tuttavia il fratello credente Alëša non gli si oppone, ne accetta la rivolta, la condivide: «non *confuta* Ivan, anzi accoglie i capisaldi del suo ragionamento; egli non nega il valore della *rivolta*

¹² *Ibidem*, 61.

¹³ *Ibidem*, 62.

¹⁴ F.DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, 328 (parte II, libro 5).

del fratello, anzi ne riconosce il significato religioso assumendola come componente essenziale di una fede autentica e non consolatoria»¹⁵. L'antiteodicea di Ivan diventa in lui la componente essenziale di una fede nuova, che si appella in ultimo al Dio che si è caricato sulla croce il male del mondo: «Lui per primo ha donato l'innocente sangue Suo a favore di tutti e in riparazione di tutto»¹⁶. Alëša è allora «il credente che si affida a Dio nonostante faccia propri tutti gli argomenti dell'antiteodicea, il credente che non trova altra risposta allo scandalo del male se non lo scandalo ancora più grande del dolore di Dio stesso»¹⁷.

La fede autentica di Alëša è una fede tormentata e sempre accompagnata dal dubbio, dal tormento, dalla tentazione, tanto quanto l'ateismo di Ivan è religioso e non scientifico, naturalistico, come quello di chi non riconosce nemmeno uno statuto al male perché esso in fondo fa parte del divenire universale; il suo è un ateismo che arde delle domande della fede, che si scandalizza di fronte al dolore innocente. In questo senso «gli atei e i cristiani sono autentici compagni di strada»¹⁸.

Questa fede dialettica e questo ateismo dialettico non sembrano però posti sullo stesso piano da Dostoevskij: l'ateismo dialettico di Ivan, negando Dio, finisce poi col negare il male stesso. Ivan «una volta che ha tradotto la rivolta in ateismo esplicito, che è in fondo accettazione del male e neutralizzazione naturalistica del suo scandalo», finisce per «sfociare nella logica tutta terrestre del potere, tipica del Grande Inquisitore»¹⁹. Dall'altra parte, la fede dialettica di Alëša si rivela produttiva, perché non ricade nell'orizzonte consolatorio, sa mantenere ferma la scandalosità del male, che è tale solo di fronte a Dio, «mantiene viva ed aperta quell'intima lacerante ferita, da cui tuttavia scaturisce una sapienza superiore, estranea all'ottusità e alla limitatezza del razionalismo euclideo»²⁰. Si tratta di una prospettiva che sa andare al di là del *nonostante il male*, ma che «è aperta solo a chi sa oltrepassare i limiti del pensiero euclideo e porsi in ascolto di "pensieri di altri mondi" di cui parla lo *starec* Zosima: un tema che si lega in Dostoevskij alla polemica slavofila contro il razionalismo e l'empirismo occidentali»²¹.

L'apporto centrale di Dostoevskij è appunto la critica al «pensiero euclideo», al razionalismo empirista occidentale che ha chiuso la via a una saggezza più profonda e ha confinato nell'illusione Dio e, di conseguenza, anche lo scandalo del male. La «terrestre intelligenza euclidea»²² di Ivan svolge una duplice funzione, positiva e negativa: da un lato, permette di rifiutare le logiche perverse della teodicea che vuole estendere il pensiero euclideo oltre i propri

¹⁵ S.BROGI, *I filosofi e il male*, cit., 216.

¹⁶ F.DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., 329.

¹⁷ S.BROGI, *I filosofi e il male*, cit., 217.

¹⁸ *Ibidem*, 216.

¹⁹ *Ibidem*, 217.

²⁰ *Ibidem*, 218.

²¹ *Ibidem*.

²² F.DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., 326.

ambiti, risultando contraddittoria e insufficiente; dall'altro, chiude però la mente di Ivan alla possibilità di un pensiero «non euclideo», di un pensiero di «altri mondi» del quale coglie sì la possibilità, ma di fronte al quale rinuncia: «Posto che Dio esista, e che abbia realmente creato la terra, questa, come tutti sappiamo, è stata creata secondo la geometria euclidea, e l'intelletto umano è stato creato idoneo a concepire soltanto uno spazio a tre dimensioni. Vi sono stati, invece, e vi sono anche ora, geometri e filosofi, e anzi fra i più grandi, i quali dubitano che tutta la natura, o più ampiamente, tutto l'universo, sia stato creato secondo la geometria euclidea. [...] Umilmente riconosco che in me non c'è nessuna capacità di risolvere problemi simili: in me c'è una mente euclidea, terrestre, e come potrei pretendere di ragionare su ciò che non è di questo mondo?»²³. Ivan, approdato all'ateismo, vi soccombe e diventa il paradigma dell'uomo occidentale contemporaneo che si è chiuso nel pensiero euclideo e non sa vedere oltre.

Rifiutare la teodicea non significa rifiutare la possibilità di una fede autentica, come quella di Alëša, che non solo sa credere *nonostante il male*, ma sa anche vedere più in profondità *grazie al male*, cioè grazie al salto qualitativo che il male permette di fare al pensiero, allargando il suo orizzonte oltre gli angusti confini terrestri, empirici, euclidei.

Pareyson: oltre la ragione concettuale, l'«ermeneutica del mito». Nell'ambito filosofico contemporaneo, Luigi Pareyson ha focalizzato la sua riflessione sul tema del male, collocandosi sulla scia del rifiuto della teodicea classica ed elaborando, soprattutto a partire dalla lettura di Dostoevskij e dell'ultimo Schelling, un pensiero originale che mira al superamento della ragione concettuale, oggettivante, causalistica, a favore di una ragione ermeneutica aperta la mito e all'esperienza religiosa.

Il suo punto di partenza è la constatazione del fallimento della teodicea: «nell'affrontare il problema del male – scrive Pareyson – la filosofia si è dimostrata nel corso dei secoli straordinariamente manchevole se non addirittura insufficiente»²⁴; egli continua affermando che «la filosofia ha voluto “comprendere” il male e il dolore, ma in parte per la radicale incomprendibilità che caratterizza queste realtà negative, in parte per il tipo di razionalità con cui essa li ha affrontati, non ha fatto che sopprimerli e annullarli»²⁵. Dietro la teodicea vi è la metafisica che, secondo Pareyson, è caratterizzata da un «pensiero oggettivante» che vuole spiegare causalisticamente e razionalmente ogni fenomeno: «nella misura in cui la filosofia pretende di “comprendere” tutto, ogni metafisica è tendenzialmente una teodicea: il pensiero oggettivante razionalizzerà il male cercandone il posto nell'universo o la funzione nella vita

²³ *Ibidem*, 314.

²⁴ L.PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 151.

²⁵ *Ibidem*, 152-153.

umana: vi vedrà una semplice privazione di essere e una pura mancanza o ne farà un fattore di progresso e anzi un efficace contributo alla marcia del bene»²⁶.

Si tratta dunque di accedere ad un tipo di *razionalità nuova*. Per delinearla Pareyson si rifà in particolare al pensiero di Heidegger e dell'ultimo Schelling.

Da Heidegger riprende la distinzione tra ontologia e metafisica: quando Leibniz pone la domanda fondamentale («perché vi è qualcosa piuttosto che niente?») vuole «cercare il fondamento supremo, cioè la causa prima e originaria di tutto l'essente; la sua domanda è posta nel modo della metafisica, volta al nesso causale; il suo pensiero è quello rappresentativo, che ha per oggetto l'essente, e che considera come essente anche il fondamento supremo dell'essente, distinto da questo solo per il suo più alto livello»²⁷; Heidegger invece pone la domanda in termini non metafisici («perché in generale v'è l'essente e non piuttosto il nulla?»): non c'è il «qualcosa» ma l'essente in generale, nella sua totalità, contrapposto al Nulla sostantivato. Ciò sta a significare che «la domanda di Heidegger [...] si sottrae all'ambito della metafisica per collocarsi invece in quello dell'ontologia»²⁸. Si tratta di mettere in questione tutto l'essente, compreso dunque l'essente supremo, di rammemorare l'essere nella sua totalità, non di rappresentare l'essente individuale. La metafisica si muove nell'ambito della rappresentazione, della contrapposizione soggetto/oggetto, della mentalità causalistica. L'ontologia vuole invece riscoprire il nucleo ontologico della realtà, antecedente a ogni rappresentazione oggettivante. A un livello più fondamentale rispetto all'essente, vi è l'essere che si rivela: «Interrogarsi sull'essere, chiedersi perché non il nulla ma l'essere è, significa asserire che l'essere deve rivelarsi; ciò che non è possibile in termini oggettivi, ma soltanto in termini esistenziali. Bisogna abbandonare il pensiero oggettivante accettando che ciò che si rivela esistenzialmente è l'essere pur non essendo identico per tutti. Questa diversità attesta che qui siamo nella sfera dell'inoggettivabile»²⁹.

Come esprimere filosoficamente questo approccio ontologico e non metafisico? Pareyson attinge dalla distinzione schellinghiana tra una filosofia negativa, concettuale, e una filosofia positiva, esistenziale. Tra i due momenti, Schelling individua quello che Kant chiamava «il baratro della ragione», l'abisso senza fondo, lo stupore davanti al cielo stellato e alla legge morale³⁰. Lì dove Kant si fermava e individuava il confine del pensiero, Schelling riparte per dare nuovo slancio al pensiero, per allargare la ragione attingendo al contatto vivo con ciò che non è racchiudibile nel pensiero concettuale, poiché vi è una «insanabile irriducibilità dell'essere al pensiero»³¹.

Pareyson vede in questo passaggio schellinghiano dalla filosofia negativa concettuale (rappresentativa, oggettuale) alla filosofia positiva che attinge

²⁶ *Ibidem*, 154-155.

²⁷ *Ibidem*, 366.

²⁸ *Ibidem*, 366.

²⁹ *Ibidem*, 375-376.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, 382-383, 415-418.

³¹ *Ibidem*, 385.

all'esistenza l'unica possibilità di rigenerare il *carattere metafisico* del pensiero senza ricadere nella *metafisica*: esso è «un passaggio obbligato per chi voglia al giorno d'oggi conservare al pensiero filosofico quel carattere metafisico che da tante parti gli si contesta e al tempo stesso preservarlo da quel carattere ontico e oggettivo che giustamente si condanna in certa metafisica»³².

Effettuare questo passaggio è allargare la ragione, farla uscire estaticamente dalla chiusura nelle sue categorie intellettuali, dalla concettualità, per aprirla all'esistenza: «è l'esistenza che, per il suo carattere inconcettuale, può essere colta e affermata solo estaticamente»³³, il che non significa nulla di mistico: «l'estasi della ragione proposta da Schelling non implica una professione di misticismo in quanto non è presentata come un'esperienza ineffabile e indescrivibile, compiuta da una facoltà eccezionale e straordinaria, ma un atto descrivibilissimo dalla ragione» poiché «si tratta pur sempre d'un'estasi della ragione, ed è pur sempre la ragione che si fa estatica» cioè «la ragione si rende conto che malgrado ogni suo sforzo non riesce di per sé a raggiungere la realtà, perché i suoi movimenti sono puramente concettuali», «è dunque la ragione stessa che, colpita dalla vanità dei propri sforzi e dall'inesorabilità del proprio smacco e ormai accertatasi che l'esistenza è realmente tale solo fuori del pensiero, appunto per trovarla varca la propria frontiera ed esce da se stessa»³⁴.

Uscendo da se stessa, la ragione ontica e oggettiva si apre all'esistenza: «l'estasi non attinge e non rende che il puro esistente, la semplice e nuda esistenza, un qualcosa di irriducibile e di indicibile»³⁵, «la mera esistenza senza essenza»³⁶, «la mera realtà: l'esistenza spoglia dell'essenza, la realtà destituita di idea», la cui «caratteristica è la più totale inconcettualità»³⁷. Grazie all'apporto della pura esistenza, della realtà non concettuale, di ciò che è irriducibile concettualmente, baratro e abisso, la ragione così si allarga, entra in relazione con «un essere anteriore al pensiero»³⁸ che diviene stimolo per il pensiero: «alla fine della filosofia negativa la ragione s'è dovuta inchinare di fronte a un elemento irriducibile, ma da questa sottomissione prende subito l'avvio la filosofia positiva per eseguire il suo compito, ch'è la denominazione e la definizione del puro esistente, di per sé privo di nome e di concetto»³⁹. Per questo si può dire che «l'estasi non è un'abdicazione della ragione, ma la sua massima affermazione possibile»⁴⁰. A partire da Schelling, Pareyson delinea allora una filosofia articolata che va oltre la mera ragione oggettiva e il pensiero concettuale, si rapporta a ciò che è proprio dell'esistenza, a ciò che va oltre il pensiero, per ricondurlo al pensiero: «la filosofia negativa va dal discorso al

³² *Ibidem*, 386.

³³ *Ibidem*, 389-390.

³⁴ *Ibidem*, 390.

³⁵ *Ibidem*, 392.

³⁶ *Ibidem*, 393.

³⁷ *Ibidem*, 403.

³⁸ *Ibidem*, 407.

³⁹ *Ibidem*, 398.

⁴⁰ *Ibidem*, 394.

silenzio e la filosofia positiva dal silenzio al discorso»⁴¹; con ciò «viene nettamente capovolto il cammino della “vecchia metafisica”, giacché non si tratta più di elevarsi al trascendente a partire dall'immanente, ma di rendere immanente il trascendente»⁴².

Pareyson esplicita questa apertura della ragione filosofica in termini di «ermeneutica del mito» o «ermeneutica dell'esperienza religiosa». È questa filosofia fatta ermeneutica che può ancora gettare una luce sulle questioni più profonde quali il male, Dio, la libertà, l'uomo... Essa accede a una razionalità filosofica che non è più «razionale e dimostrativa», ma diviene piuttosto «esistenziale ed interpretativa»⁴³ muovendo dal linguaggio mitico-simbolico e dall'esperienza religiosa concreta⁴⁴.

Il percorso delineato da Pareyson è molto vicino a quanto abbiamo visto in Ricoeur.

In primo luogo, in entrambi la filosofia attinge a risorse non filosofiche, non per rimanere in silenzio di fronte ad esse, bensì per interpretarle con un lavoro ermeneutico che è razionale, senza avere pretese oggettivanti. In questo sta il *pensare di più e altrimenti* che nasce dalla provocazione del male e che non si limita a pensare *nonostante* il male, ma *grazie* ad esso, approdando a una nuova razionalità.

In secondo luogo, abbiamo più volte notato come Ricoeur ponga sempre all'origine del pensiero un «fondo di bontà» ineffabile, un «fondamentale» (che non è «fondamento» oggettivo e sostanziale), un sì originario, un primato del bene, un atto affermativo non oggettivabile, una *physis* che sboccia e si apre alla vita... Questo fondo insondabile, che resta sempre sotteso al filosofare ricoeuriano, appare molto vicino a quel «baratro della ragione», quel «puro esistente» senza essenza, che Pareyson individua in Kant, riprende in Schelling e che rappresenta il punto cui vuole attingere per un filosofare nuovo, che si radichi in una ragione ampia e integrale che sappia uscire dalla sua autarchia senza nulla perdere della sua autonomia metodologica. Parimenti nel pensiero di Ricoeur è sempre presente il richiamo a qualcosa che è *oltre il pensiero concettuale chiuso*, «un essere necessario e reale, “di cui possiamo dire soltanto che esiste”, e che “esiste semplicemente perché esiste, senz'alcuna necessità che lo preceda”»⁴⁵, che occorre ammettere perché l'essere è più grande del pensiero

⁴¹ *Ibidem*, 425.

⁴² *Ibidem*, 432.

⁴³ *Ibidem*, 86.

⁴⁴ Pareyson sottolinea ancora il necessario superamento del pensiero oggettivante e concettuale: «Questo ricorso al mito non implica affatto una rinuncia alla filosofia, perché nel e sul mito è appunto la riflessione filosofica che deve intervenire. Naturalmente tale riflessione deve abbandonare il carattere oggettivante della concettualizzazione razionalistica e la presunta capacità di estendere la conoscenza mediante la pura dimostrazione, e assumere invece un carattere ermeneutico, inteso a interpretare un sapere preesistente col proposito di chiarirne gli intimi significati e universalizzarli offrendoli a una larga partecipazione umana», *Ibidem*, 158-159.

⁴⁵ *Ibidem*, 419.

e il pensiero non può quindi mai esaurire l'essere. Ma è grazie a questo «oltre» che si aprono nuove possibilità per la filosofia.

Abbiamo fatto riferimento a tre nomi Kant, Dostoevskij, Pareyson per indicare da un lato l'insufficienza della teodicea tradizionale, dall'altro l'esigenza di una razionalità più ampia rispetto a quella scientifica in senso lato, affinché la filosofia possa essere all'altezza ancora oggi di rispondere alla sfida del male.

Senza l'apertura della ragione all'essere nella sua ampiezza e nella sua integralità, alle sue dimensioni esistenziali, inoggettivabili e spesso inspiegabili, la filosofia non può trovare risposte adeguate: la teodicea è risultata insufficiente e senza un modello diverso di razionalità le prospettive di pensiero di fronte al male sono condannate a ridimensionarsi. Di questo ridimensionamento individuiamo due possibilità.

Da un lato, si perviene alla rinuncia a pensare e ad agire (nichilismo): l'ammissione dello scacco e dell'aporia di fronte al male si traducono in ultima istanza in un nichilismo filosofico. La ragione è rassegnata ad ammettere che non può rispondere a questo problema capitale, che è condannata dunque al non-senso e all'incomprensibilità. Nulla è sensato, dunque «tutto è permesso». Gli sbocchi di questo nichilismo possono essere tanto l'indifferentismo etico che può portare alla rinuncia ad agire quanto, una volta riconosciuta l'impotenza e la debolezza del pensiero umano, la rinuncia a pensare.

Dall'altro, si giunge all'esclusione del male come problema per il pensiero: pur continuando a pensare, la filosofia è costretta a emarginare il male come problema filosofico. Lo stesso Pareyson individuava questo rischio in molta parte della filosofia contemporanea quando, riflettendo su un secolo segnato dalle guerre mondiali e dall'olocausto, in un testo del 1986 scriveva:

Trovo sconvolgente il fatto che in quel momento, quando l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e della sofferenza in cui era precipitata, e ancora in seguito per alcuni decenni, abbiano avuto grande successo e rilevante diffusione filosofie impegnate in problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza, come il positivismo logico e la filosofia analitica, forme di pensiero insensibili alla problematica del male, e in generale poco interessate ai problemi dell'uomo e del suo destino. Non nego che i problemi di cui s'occupano queste correnti siano importanti per la necessaria criticità della filosofia; ma bisogna riconoscere che il successo di tali filosofie appare tanto più sconcertante quanto più selettiva ha preteso d'essere la loro frequentazione e quanto più esclusivo è apparso il loro atteggiamento verso altre filosofie più inclini ai problemi dell'esistenza umana. Dopo quelle tragiche esperienze è auspicabile che la filosofia sappia recuperare la sua pensosità partecipe e avvolgente, e abbandonare non solo la presunzione razionalistica che vuole spiegare tutto, ma anche l'abdicazione rinunciataria di queste filosofie di pura evasione⁴⁶.

L'atteggiamento di pensiero che in questo testo Pareyson attribuisce alla filosofia analitica è in realtà un atteggiamento di pensiero molto diffuso al giorno d'oggi nel senso comune: il tragico è cancellato ed esorcizzato, almeno

⁴⁶ *Ibidem*, 156.

fino a quando non tocca da vicino, in un mondo in cui si può parlare di tutto e non vi sono più tabù, tranne l'unico tabù della morte, del dolore, della sofferenza, in una parola del male.

In entrambe le due possibilità avanzate, il male diventa, come dice Ricoeur, «un invito a pensare meno»⁴⁷. Ma anche se il male fosse cancellato come problema filosofico, esso continuerebbe tuttavia a presentarsi a livello esistenziale; per questo la filosofia, se vuole essere risposta ai problemi che nascono dall'esistenza, non può rassegnarsi al non-pensiero e nemmeno a pensare ad altro. Occorre dunque, a nostro avviso, cogliere nel male, come dice Ricoeur, «una provocazione a pensare di più, addirittura a pensare altrimenti»⁴⁸.

L'apertura di uno spazio per *pensare*, oltre il *conoscere* scientifico (Kant), l'ipotesi di un «pensiero di altri mondi», non euclideo (Dostoevskij), l'uscita della ragione concettuale fuori di sé per porsi in ascolto dell'esistenza nuda e farsi ermeneutica a partire dall'inoggettivabile (Pareyson) sono momenti significativi di questa linea indicata da Ricoeur di un «pensare di più» che arriva fino a «pensare altrimenti».

3. Ricoeur: dalla sfida del male alla «ragione integrale»

Abbiamo cercato di dimostrare come la sfida del male sia una provocazione che alimenta e percorre l'intero cammino filosofico di Ricoeur, sotteraneamente, riaffiorando di quando in quando prima di trovare il suo sbocco finale. Abbiamo messo in risalto i luoghi diversi in cui Ricoeur si misura direttamente col problema del male, elaborando categorie di pensiero che sono risposte parziali, ma positive. Siamo dunque convinti che il filosofo ci segnali in qualche modo un punto verso cui procede il pensiero, sebbene forse lasci più intravedere un orizzonte che, per non essere del tutto o sempre esplicito, non è per questo meno afferrabile. Questo orizzonte ci sembra essere quello di una «ragione integrale», che va oltre l'intelletto kantiano e che si apre non solo all'agire, ma anche al sentire, all'inoggettivabile, alla dimensione della speranza e al vissuto indefinibile. Questo orizzonte si fa strada fin dalle primissime opere e si definisce sempre più via via. Cerchiamo ora di enucleare sinteticamente le tappe in cui viene a emergere questa ragione globale e aperta, che riguarda l'uomo nella sua totalità.

⁴⁷ M, 19 [7].

⁴⁸ M, 19 [7].

1. Da Jaspers e Marcel alla filosofia della volontà

Il confronto con Jaspers e Marcel. Abbiamo avuto modo di sottolineare come già negli studi su Karl Jaspers e Gabriel Marcel, Ricoeur avverta l'esigenza di superare uno scarno intellettualismo a favore di un recupero del «cuore» e del «sentimento». Ciò che per il pensiero è paradosso e lacerazione, per il sentimento è conciliazione⁴⁹: il paradosso del pensiero enuncia in termini disgiunti «un'unità immaginata, presentita, riconosciuta dal "cuore"»⁵⁰. *Sentimento* e *cuore* rappresentano una «sicurezza primordiale» che il pensiero razionale può esprimere solo paradossalmente⁵¹. Dietro la ragione si delinea un «oscuro "Ursprung"», un «sentimento della realtà assoluta», una «pace che sorpassa ogni intelligenza»⁵², una «ingenuità» (*naïveté*) che occorre recuperare per «tenere indivisi il sapere, il volere e la contemplazione»⁵³ e «ogni grande filosofia procede da una tale indicibile intuizione»⁵⁴.

Le volontarie et l'involontaire (1950). L'esigenza di recuperare un cogito che non sia puro pensiero si esprime in modo chiaro nell'opera del 1950, in cui Ricoeur si pone il compito di una descrizione del volontario e dell'involontario e per questo deve accedere «a un'esperienza *integrale* del cogito, fino ai confini dell'affettività più confusa»⁵⁵. Il cogito non significa solo l'io penso, ma racchiude anche «l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo»⁵⁶. Questo «esige che io partecipi attivamente alla *mia incarnazione come mistero*, ch'io passi dall'oggettività all'esistenza»⁵⁷.

Il Cogito puro si deve allargare per accogliere quella dimensione del mistero che Ricoeur ha scoperto grazie a un suo grande maestro: «si riconosce il procedere di pensiero di Gabriel Marcel, che lega la riscoperta dell'incarnazione all'esplosione del pensiero oggettivante, ad una conversione dall' "oggettività" all' "esistenza" ovvero, come dirà più avanti, ad una conversione dal "problema" al "mistero"»⁵⁸. Seguendo Marcel, Ricoeur parla esplicitamente della necessità di attuare una «conversione costante che conduce dal pensiero che pone davanti a sé delle nozioni a un pensiero che partecipa

⁴⁹ Cfr. KJ, 385.

⁵⁰ KJ, 385.

⁵¹ «Il sentimento scopre la riconciliazione ontologica, il mistero di unità che l'intelletto enuncia in paradossi», KJ, 386.

⁵² KJ, 386.

⁵³ KJ, 387.

⁵⁴ KJ, 386. In questo quadro si situa la «difesa del metodo cosiddetto della "riflessione seconda" preconizzato da Gabriel Marcel. Il metodo consisteva in una ripresa di secondo grado di esperienze vive che la "riflessione prima", ritenuta riduttrice e oggettivante, avrebbe obliterato e come privato della loro potenza affermativa originaria», RF, 17 [27].

⁵⁵ VI, 12 [12].

⁵⁶ VI, 13 [13].

⁵⁷ VI, 18 [18].

⁵⁸ VI, 18 [18].

dell'esistenza»⁵⁹, da una ragione dunque oggettivante e frontale a una ragione globale, esistenziale.

Sulla base di questa apertura e estensione del cogito si apre lo spazio non solo alla dimensione poetica e creativa, che non è contemplata nell'orizzonte di un Cogito naturale e oggettivante⁶⁰, ma diviene possibile anche il richiamo alla speranza con cui si chiude il volume del 1950: «L'ammirazione dice: il mondo è buono, è la patria *possibile* della libertà; posso consentire. La speranza dice: il mondo non è la patria *definitiva* della libertà; consento il più possibile, ma spero d'essere liberato dal terribile e, alla fine dei tempi, di gioire d'un nuovo corpo e d'una nuova natura in sintonia con la libertà»⁶¹. Un cogito integrale non può essere caratterizzato soltanto dal conoscere freddo e distaccato, ma anche dal desiderio, dalla volontà, dall'immaginazione e dalla speranza che «non è illusione»⁶², bensì dimensione costitutiva dell'umano che «vuole convertire ogni ostilità in una *tensione fraterna* all'interno d'una unità di creazione»⁶³.

2. Kierkegaard e il conflitto delle interpretazioni

Negli anni '60, in particolare in alcuni articoli del 1963 dove è in primo piano il confronto con Kierkegaard, Ricoeur caratterizza l'apertura del cogito utilizzando la categoria kierkegaardiana dell'*esistenza del singolo*, e mettendo a fuoco la possibilità del dialogo tra filosofia e non-filosofia, tra lo strettamente razionale e un non ancora razionale che deve peraltro trovare una relazione profonda con la razionalità. Egli scrive che occorre «riscoprire la relazione intima di ogni pensiero filosofico, di ogni lavoro filosofico, con la non-filosofia [...] poiché la filosofia non ha oggetto proprio. Essa riflette sull'esperienza, su ogni esperienza, sulla totalità dell'esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa»⁶⁴. Se la filosofia non conservasse un legame vitale con il tutto dell'esperienza, che abbraccia scienza, azione, sentimento artistico, fede religiosa, correrebbe il rischio di «non essere più di un semplice gioco di parole e, al limite, un puro nichilismo linguistico»⁶⁵.

Una puntualizzazione di Ricoeur mostra una preoccupazione che accompagna in modo costante la sua riflessione: «la filosofia ha le sue "fonti" fuori di sé. Dico le sue fonti, non il suo punto di partenza»⁶⁶. La filosofia, pur

⁵⁹ VI, 19 [19-20].

⁶⁰ Cfr. VI, 32 [33]: «Il compimento dell'ontologia del soggetto esige un nuovo cambiamento di metodo, l'accesso ad una sorta di "Poetica" della volontà».

⁶¹ VI, 451 [475].

⁶² VI, 451 [475].

⁶³ VI, 452 [476].

⁶⁴ L2, 34. Si tratta di un articolo dal titolo *Philosopher après Kierkegaard* apparso in «La Revue de philosophie et de théologie de Lausanne» nel 1963. La traduzione italiana è contenuta nel volume P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, tr.it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1995, [45].

⁶⁵ L2, 44 [65].

⁶⁶ L2, 34 [45].

rimanendo in stretto rapporto con l'esistenza inoggettivabile, da cui trae di che alimentare il suo esercizio, conserva la sua autonomia metodologica, restando rigorosa, non identificandosi con l'esistenza, non appiattendosi sul sentimento e sulla poesia, poiché filosofare non è comunque mai poetare.

Aprire il pensiero all'esistenza significa inoltre superare, senza eliminare, l'identificazione di pensiero e scienza: «La scienza non è tutto. Ma, oltre la scienza, v'è ancora il pensiero. La questione dell'esistenza umana non significa la morte del linguaggio e della logica; al contrario, richiede un sovrappiù di lucidità e di rigore. La domanda: "Che cosa significa esistere?" non può essere separata da quest'altra domanda: "Che cosa significa pensare?". La filosofia vive dell'unità di queste due domande e muore della loro separazione»⁶⁷.

Sono i saggi degli anni '60, che Ricoeur ha raccolto in *Le conflit des interprétations*, che consentono di precisare l'idea che la ragione umana ha un compito molto più vasto di quello proprio alla ragione scientifica che considera l'uomo solo in quanto soggetto conoscente.

Innanzitutto Ricoeur rileva che la «riflessione» è molto più che «una semplice critica della conoscenza»⁶⁸ e che va perciò superata la preoccupazione epistemologica che predomina nella prima delle tre *Critiche* di Kant: «qui la riflessione è ridotta a un'unica dimensione, per la quale le sole operazioni canoniche del pensiero sono quelle che fondano l'"oggettività" delle nostre rappresentazioni»⁶⁹. Il pensiero rappresentativo e oggettuale indica invece soltanto una delle dimensioni della ragione, il cui compito è molto più vasto, dovendo essa mirare a «recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere»⁷⁰. Ricoeur si richiama qui a Fichte e a Nabert, secondo il quale la riflessione è al servizio di una riappropriazione dello sforzo di esistere e non solo di una giustificazione della scienza e recupera il significato kantiano della «ragione» quale «facoltà dell'incondizionato» come viene definita nella «dialettica». Nelle due dialettiche (della ragion pura teoretica e della ragion pratica) la ragione si distingue dall'intelletto e dà luogo alla fruttuosa distinzione tra pensare e conoscere: «L'una e l'altra [dialettica] infatti compiono uno stesso movimento, approfondiscono una medesima differenza, istituendo la tensione che fa del kantismo una filosofia dei limiti e non una filosofia del sistema. Questa differenza si legge fin dalla prima decisiva distinzione tra il *Denken*, o pensiero dell'incondizionato, e l'*Erkennen*, o pensiero oggettuale che procede dal condizionato al condizionato»⁷¹. L'apertura all'incondizionato apre la ragione ad un pensare più vasto del conoscere scientifico-oggettuale. Il pensiero dell'incondizionato non è affatto da eliminare,

⁶⁷ L2, 45 [67].

⁶⁸ CI, 323 [343].

⁶⁹ CI, 323 [343].

⁷⁰ CI, 323-324 [343].

⁷¹ CI, 405 [427].

poiché «c'è un legittimo pensiero dell'incondizionato»⁷², che certamente corre sempre il rischio di essere riempito secondo le modalità illegittime dell'«oggetto empirico», ma che non per questo va soppresso, ma va accettato come componente essenziale della ragione nella sua integralità. Se in Kant rimane in secondo piano l'idea di un linguaggio non empirico, per cui l'ambito della Ragione, dell'incondizionato, resta un ambito di «concetti vuoti», una volta liberato dalla tentazione di darsi oggetti empirici, questo ambito per Ricoeur può essere colmato dalla funzione immaginativa dello schematismo. Lo scarto tra pensare e conoscere può essere riempito da un linguaggio indiretto, simbolico, poetico e *non* oggettivo⁷³.

Poiché la riflessione filosofica non è solo epistemologia e deve recuperare ogni espressione dello sforzo di esistere, non può trascurare la fede religiosa che è una di queste espressioni e costituisce una fonte (non filosofica) della filosofia. Ricoeur usa il termine «approccio filosofico» per dire l'atteggiamento della filosofia nei confronti della fede rivelata: «Prendo il termine "approccio" nel suo senso forte di approssimazione, intendendo con ciò l'incessante lavoro del discorso filosofico per porsi in relazione di prossimità con il discorso *kerygmatico* e teologico. Questo lavoro di pensiero è un lavoro a partire dall'ascolto, e, tuttavia, nell'autonomia del pensiero responsabile. È una riforma incessante del pensare, ma nei limiti della semplice ragione»⁷⁴. Approcciarsi alla fede rivelata per il filosofo non è altro che attivare la ragione nella sua totalità, nella sua interezza: «Se non c'è che un *Logos*, il *Logos* del Cristo non mi domanda altro, in quanto filosofo, che una più completa e perfetta messa in opera della ragione; niente più che la ragione, ma la ragione *intiera*. Ripetiamo

⁷² CI, 406 [428]. Ancora negli anni '90 Ricoeur ribadisce l'importanza di questa distinzione: «Sono ancora kantiano nel dire che il *Denken* ("pensare") non è esaurito dall'*Erkennen* ("conoscere")», CC, 226 [210].

⁷³ Ricoeur in un testo degli anni '70 precisa questa intuizione: «la conoscenza obiettiva è il lavoro di "intendimento" o "intellezione" (*Verstand*) e l'intendimento non esaurisce la capacità della "ragione" (*Vernunft*) che resta la funzione dell'*Incondizionato*. Questa distanza, questa tensione fra "Ragione" vista come funzione dell'*Incondizionato* e l'intelletto visto come funzione della conoscenza condizionata, trova un'espressione nella nozione di limite (*Grenze*), che Kant non identifica con "confine" (*Schranke*). Il concetto di "limite" implica non soltanto, e neppure in primo luogo, che la nostra conoscenza è limitata, ha dei confini, ma che la ricerca dell'*Incondizionato pone limiti* alla pretesa della conoscenza oggettiva di diventare assoluta. "Limite" non è un fatto, ma un atto. Dunque è possibile assegnare ai concetti-limite di Kant una funzione meno negativa di quella dei *divieti* posti dalla Ragione alla pretesa della conoscenza oggettiva di assolutizzare se stessa? Non si potrebbe dire che la "vuota" richiesta di un *Incondizionato* trova un certo adempimento nelle presentazioni indirette del linguaggio metaforico, che [...] non dice che cosa siano le cose, ma a che cosa assomiglino? È perché a Kant manca l'idea di un linguaggio che non sia *empirico*, che egli dovette sostituire la metafisica con concetti *vuoti*. Ma se si assegna al linguaggio poetico la funzione di ridescrizione per mezzo di finzioni o invenzioni, allora si può dire che lo spazio logico aperto da Kant fra *Denken* e *Erkennen*, fra "Pensiero" e "Conoscenza", è il luogo del discorso indiretto del simbolo, delle parabole, dei miti, visti come la rappresentazione indiretta dell'*Incondizionato*», P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, 154-155 (il testo originale è del 1975).

⁷⁴ CI, 394 [416].

questo termine: la ragione intiera, perché è questo problema dell'integralità del pensare che si dimostrerà essere il nodo di tutta la problematica»⁷⁵. All'interno di questo approccio filosofico, Cristo è letto come uno «schema» della speranza, esprime nel sommo grado il compimento dello sforzo e del desiderio nel sommo bene, dà contenuto a qualcosa che empiricamente non si può dare, non estende la conoscenza, ma rende intuitivo il concetto di una cosa per noi impenetrabile, che tocca alla legittima facoltà immaginativa riempire⁷⁶ e alla luce del quale è possibile vivere con maggiore pienezza l'esistenza. La speranza e l'apertura all'incondizionato oltre i fenomeni condizionati sono dunque una dimensione che rientra nella «ragione intiera».

Nell'opera del 1969, infine, si trovano riferimenti alla poetica, non quale alternativa alla filosofia, ma come espressione dell'integralità del pensare: «La poesia permette all'uomo di abitare sulla terra. Ciò si verifica quando la mia relazione col linguaggio è rovesciata, quando il linguaggio parla. [...] "Abitare" è un nome diverso della "ripetizione" di Kierkegaard, abitare è il contrario di fuggire»⁷⁷. La *poiesis*, la creatività, è anch'essa una dimensione del pensare umano, e anch'essa dunque va ricondotta nel vasto ambito della ragione nella sua integralità. Un pensiero autenticamente umano è un pensiero che fa spazio anche alla poesia.

3. Metafora, linguaggio poetico e religioso

È soprattutto nell'opera del 1975 dedicata alla metafora che Ricoeur approfondisce il discorso sulla necessità di dare dignità al linguaggio poetico. Eucleiamo alcuni punti chiave della riflessione sulla metafora.

Oltre il pregiudizio positivista. In primo luogo occorre liberarsi dal pregiudizio positivista che ancora pervade la nostra mentalità e che afferma che è vero solo ciò che è empirico, cioè verificabile empiricamente, e che riconosce diritto solo a un linguaggio descrittivo. In questa prospettiva, quanto esula dalla possibilità della descrizione appartiene alle emozioni, quindi è del tutto soggettivo e non verificabile: «Tutti i critici formati alla scuola del positivismo logico ammettono che il linguaggio che non è *descrittivo* - nel senso di fornire

⁷⁵ CI, 394 [416-417].

⁷⁶ Cfr. CI, 414-415 n.1 [437 n.10]. Si tratta qui di una interpretazione filosofica della figura di Cristo inserito all'interno di una interpretazione filosofica delle rappresentazioni religiose in generale: «quanto alle "rappresentazioni" religiose propriamente dette, esse descrivono puramente la vittoria del Principio Buono sul Principio del Male. In questo senso esse appartengono a quello che può essere chiamata *l'immaginazione trascendentale della speranza*», P.RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, cit., 151. Cristo, come ogni religione, è dunque perfettamente conforme alla ragione umana nella sua apertura alla speranza, non si tratta di un non-senso o di una mera illusione, si iscrive anzi pienamente nella dinamica di riappropriazione dello sforzo e del desiderio che caratterizza il cogito integrale. Da un punto di vista di fede poi è anche molto di più per Ricoeur, ma questo è un discorso che Ricoeur ci tiene a mantenere distinto.

⁷⁷ CI, 456 [480].

una informazione su dei fatti – deve esser *emozionale*. Inoltre si riconosce che ciò che è “emozionale” è esclusivamente avvertito “entro” il soggetto senza che abbia alcun rapporto con qualcosa di esterno al soggetto»⁷⁸. Se soltanto il linguaggio descrittivo (denotativo) è capace di esprimere la realtà, quello connotativo, che è proprio delle emozioni, finisce con l’essere irrilevante per la conoscenza escludendo dal campo del reale dimensioni consistenti e irrinunciabili del vivere: «Nutriamo dei dubbi – scrive Ricoeur – circa la distinzione, ritenuta scontata, tra denotazione e connotazione. Nella misura in cui veniva ricondotta alla opposizione tra valori cognitivi e valori emozionali del discorso, non potevamo vedervi altro che la proiezione, nella poetica, di un pregiudizio positivista in forza del quale solo il discorso scientifico è capace di dire la realtà»⁷⁹. È possibile dire tutta la realtà solo nei termini del linguaggio descrittivo? Ricoeur mette bene in luce il limite della ragione empirica, che è propria della scienza e che postula che «non c’è verità al di fuori della verifica possibile (o della falsificazione) e che ogni verifica, in ultima analisi, è empirica, secondo procedure scientifiche»⁸⁰. Qui la verità è colta in una «accezione verificazionista»⁸¹, prigioniera «dell’opposizione verificabile-inverificabile»⁸² per la quale vero è ciò che è verificabile empiricamente, e falso o ininfluenza ciò che non lo è. Per Ricoeur si tratta di un pregiudizio che va smascherato e posto in discussione: la realtà è ben più complessa di quello che se ne può afferrare in base a pregiudizi che ne escludono dimensioni come le emozioni, la poesia, l’arte, la fede. Può la ragione filosofica fare a meno di queste dimensioni così rilevanti (forse addirittura le più rilevanti) per l’umano? In questo tipo di argomenti sta la *pars destruens* del discorso di Ricoeur, ma a essa segue un’articolata *pars construens*.

Un altro mondo possibile: la finzione euristica. Ricoeur sottolinea che il linguaggio poetico non è un linguaggio vuoto e privo di spessore veritativo, ma esprime una dimensione autentica della realtà. La poetica è ben di più della retorica, perché mentre quest’ultima «tende a convincere dando al discorso quegli abbellimenti che lo rendono piacevole», la poetica «tende a ridescrivere la realtà attraverso la deviazione rappresentata dalla finzione euristica»⁸³. Non si tratta solo di abbellire per convincere, ma di ridescrivere la realtà aprendo nuove prospettive: «non è forse questa la funzione della poesia, quella di suscitare un altro mondo, un mondo altro che corrisponda a delle possibilità d’esistere che siano altre, a delle possibilità che siano i nostri possibili più propri?»⁸⁴. La realtà risulta nella sua interezza grazie all’apporto della poesia che permette di esplorarne tutte le dimensioni attraverso accostamenti

⁷⁸ MV, 285 [298].

⁷⁹ MV, 386 [403-404].

⁸⁰ MV, 285 [298].

⁸¹ MV, 318 [333], cfr. anche 388 [405].

⁸² MV, 286 [299].

⁸³ MV, 311 [325].

⁸⁴ MV, 288 [301].

impertinenti (come avviene nella metafora) e figure retoriche che stimolano l'immaginazione. Le finzioni poetiche consentono di aprire gli occhi sulla realtà: «Il discorso poetico mira alla realtà mettendo in gioco delle *finzioni euristiche*»⁸⁵, attraverso le quali «il linguaggio non soltanto ha organizzato in modo diverso la realtà, ma anche ha reso manifesto un modo d'essere delle cose che, con l'aiuto dell'innovazione semantica, viene espresso nel linguaggio»⁸⁶. Grazie alla finzione euristica del linguaggio poetico si scoprono nuovi aspetti della realtà stessa: «il sentimento poetico svolge una esperienza della realtà nella quale inventare e scoprire non si contrappongono più e dove vi è coincidenza tra creare e rivelare»⁸⁷. Attraverso la poesia non si falsifica la realtà, ma si inventa nel senso etimologico del termine: essa creando scopre, porta ad evidenza, e scoprendo crea, «“inventa” nel duplice senso del termine: scopre ciò che crea, inventa ciò che trova»⁸⁸, tenendo unite manifestazione e creazione.

Ricoeur, rifacendosi alla «teoria dei modelli» di Max Black⁸⁹, accosta questa attività immaginativa, che crea e al tempo stesso scopre la realtà, con quanto avviene in ambito scientifico attraverso la creazione di modelli interpretativi, ipotetici mediante i quali si possono formulare delle leggi di natura. Occorre dunque riconoscere che la «ragione integrale» lavora anche con l'immaginazione (poetica o scientifica) che quindi «non è estranea alla ragione»⁹⁰; citando Mary Hesse, Ricoeur scrive: «la razionalità [...] consiste precisamente nel continuo adattamento del nostro linguaggio ad un mondo in continua espansione»⁹¹ e tale adattamento richiede un apporto decisivo dell'immaginazione.

La verità metaforica. Dopo aver affermato che il linguaggio positivista è insufficiente e che il linguaggio poetico ha valore veritativo, si tratta di vedere quale tipo di verità delinea il linguaggio poetico. Ricoeur individua nella metafora quella procedura di linguaggio che esprime al meglio il superamento della referenza oggettuale del linguaggio descrittivo, per aprire a una referenza nuova. La metafora è l'accostamento di un soggetto e un predicato in modo impertinente. Da questa impertinenza nasce un'innovazione semantica che supera il linguaggio descrittivo, suscita un nuovo modo di vedere e apre a nuove dimensioni della realtà: «la metafora è la strategia di discorso in forza della quale il linguaggio si spoglia della sua funzione di descrizione diretta per portarsi al livello mitico, quello che libera la sua funzione di scoperta»⁹². Il linguaggio poetico mira a un concetto di verità diverso da quello della verità scientifica, un concetto di verità intrinsecamente tensionale e dialettico, ma che

⁸⁵ MV, 301 [314].

⁸⁶ MV, 301 [315].

⁸⁷ MV, 310 [324].

⁸⁸ MV, 301 [315].

⁸⁹ Cfr. MV, 302 [316].

⁹⁰ MV, 304 [318].

⁹¹ MV, 305-306 [319].

⁹² MV, 311 [325].

comunque inerisce la realtà: «possiamo arrischiarci a parlare di verità metaforica per indicare l'intenzione "realistica" che è propria del potere di ridescrizione del linguaggio poetico»⁹³. Se entro l'ambito della verità scientifica ogni termine pretende di avere un significato preciso e definito, la verità metaforica è invece «tensionale», poiché «conserva il "non è" dentro l' "è"»⁹⁴, e tra il soggetto e il predicato salvaguarda la differenza dentro l'identità e l'identità dentro la differenza. Nella metafora, infatti, non si può «ignorare il "non è" implicito» nell'accostamento impertinente di due termini, né ignorare l'"è" riducendolo a un mero "come se" che ne volesse porre in risalto soltanto il potere mistificatorio, smascherando con ciò totalmente la metafora e impoverendone la carica significante⁹⁵.

Cogliere la verità metaforica significa tenere insieme identità e differenza in una dinamica che coniuga *ingenuità* e *istanza critica*, *appartenenza* e *distanziamento*, senza abolire nessuno dei due poli⁹⁶ in modo da rispettare la tensione caratteristica della metafora, che è «tensione tra i termini dell'enunciato, tensione tra interpretazione letterale e interpretazione metaforica, tensione nella referenza tra è e non è»⁹⁷. Ricoeur individua tre momenti per cogliere la verità metaforica.

Il primo momento è «la veemenza ontologica di una intenzione semantica sospinta da un campo ignoto di cui porta il presentimento. È questa veemenza ontologica che strappa il significato dal suo primo ancoraggio, lo libera come forma di un movimento e lo trasferisce in un campo nuovo, che è in grado di configurare con la sua capacità figurativa»⁹⁸. È il momento originario in cui emerge un *abbozzo*, un'esperienza che «domanda di esprimersi»⁹⁹ e lo fa attivando risorse non concettuali ma innanzitutto poetiche-immaginative in cui non prevale la rigidità dell'identità, ma la fluidità della somiglianza.

Il secondo momento è il momento speculativo che consiste nel mettere questo abbozzo semantico dell'enunciazione metaforica «in rapporto con le esigenze del concetto»¹⁰⁰. Dopo il momento dell'*imaginatio* è il momento dell'*intellectio* in cui al simile si sostituisce il «medesimo»¹⁰¹, l'identità: «le risorse di sistematicità connesse semplicemente al gioco delle articolazioni del pensiero speculativo, si sostituiscono alle risorse di schematizzazione connesse al gioco dell'assimilazione predicativa»¹⁰². L'ambito speculativo è l'«orizzonte di costituzione»¹⁰³ che rende possibile articolare il concettuale: «il discorso

⁹³ MV, 311 [325].

⁹⁴ MV, 313 [327].

⁹⁵ Cfr. MV, 313 [327].

⁹⁶ Cfr. MV, 318 [332]: «Non si tratta di abolire il linguaggio metaforico, quanto piuttosto di confermarlo, aggiungendogli l'indice critico del "come se"».

⁹⁷ MV, 378 [395].

⁹⁸ MV, 379 [396].

⁹⁹ MV, 379 [396].

¹⁰⁰ MV, 379 [396].

¹⁰¹ Cfr. MV, 381 [398-399].

¹⁰² MV, 382 [399].

¹⁰³ MV, 382 [399].

speculativo è quello che stabilisce le nozioni prime, i principî che articolano, a titolo originario, lo spazio del concetto»¹⁰⁴, è «la condizione di possibilità del concettuale»¹⁰⁵.

Tuttavia l'ordine speculativo non è chiamato a tradursi totalmente in concettuale, poiché non si tratta di perseguire «l'abolizione o la distruzione dell'ordine metaforico da parte dell'ordine concettuale»¹⁰⁶, ma di pervenire al terzo momento, l'*interpretazione*: «l'attrazione che il discorso speculativo esercita sul discorso metaforico trova la sua espressione nello stesso processo dell'interpretazione»¹⁰⁷. Il lavoro interpretativo «mira ad iscrivere nuovamente l'abbozzo semantico disegnato dall'enunciazione metaforica entro un orizzonte di comprensione che sia concettualmente disponibile e dominabile»¹⁰⁸; ma più che pervenire a «interpretazioni razionalizzanti» che sostituiscono al metaforico il concettuale, l'interpretazione è «una modalità di discorso che opera nel punto in cui si incontrano i due ambiti: quello metaforico e quello speculativo. Si tratta, quindi, di un discorso misto che, come tale, non può non subire il fascino delle due esigenze contrapposte. Da un lato, l'interpretazione cerca la chiarezza del concetto – dall'altro, cerca di salvaguardare il dinamismo proprio del significato, dinamismo che invece il concetto arresta e fissa»¹⁰⁹.

Per salvaguardare questo dinamismo l'interpretazione diviene un lavoro prossimo all'immaginazione creatrice: dove manca un concetto adeguato, lo scarto tra conoscere e pensare si fa evidente e allora tocca all'immaginazione andare oltre col pensiero, creare schemi, immagini, finzioni euristiche per dare un contenuto (indiretto, figurato, simbolico) a un'esperienza che chiede di essere rappresentata: «Là dove il giudizio fallisce, l'immaginazione ha ancora la capacità di "rappresentare" [...] l'Idea. È questa "rappresentazione" dell'Idea mediante l'immaginazione che obbliga il pensiero concettuale a *pensare di più*. L'immaginazione creatrice non è altro che questa domanda posta al pensiero concettuale»¹¹⁰. Ricoeur in questo passaggio fa riferimento al paragrafo 49 della *Critica del Giudizio* in cui il filosofo di Königsberg parla delle idee estetiche che danno a pensare pur senza dare luogo ad un concetto adeguato¹¹¹. L'interpretazione è esattamente questo: un pensiero che non perviene a un concetto, un pensiero animato dall'immaginazione poetica, così che «l' "anima"

¹⁰⁴ MV, 380 [397].

¹⁰⁵ MV, 380 [397].

¹⁰⁶ MV, 382 [399].

¹⁰⁷ MV, 382-383 [399].

¹⁰⁸ MV, 383 [400].

¹⁰⁹ MV, 383 [400].

¹¹⁰ MV, 383-384 [400-401].

¹¹¹ «Per *idee estetiche* intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un *concetto* possa esser loro adeguato, e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili», I.KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 138, §49.

dell'interpretazione è precisamente questa lotta per il "pensar di più", guidata dal "principio vivificante"¹¹².

In questa apertura indefinita del pensare di più che non si chiude mai in un concetto definito, Ricoeur indica la differenza tra la verità metaforica, tensionale, e la verità della metafisica che vuole annullare la tensione nella definizione del concetto tramite una sostituzione che annulla la tensione¹¹³.

La «referenza primordiale». A cosa mira questa verità tensionale? Il punto di fuga della tensione intrinseca alla verità metaforica è una referenza nuova, diversa da quella ordinaria, che non la annulla, ma la sospende per allargare l'orizzonte del mondo: «Sostengo che la sospensione della referenza, nel senso definito dai criteri del discorso descrittivo, è la condizione negativa perché venga liberato un modo più radicale di referenza, che è compito dell'ermeneutica esplicitare»¹¹⁴. La referenza positivista del mondo empiricamente osservabile non esaurisce la realtà, anzi la limita drasticamente. Per questo è opportuno «un uso propriamente critico del concetto di realtà» che richiede l'apertura di una referenza di secondo grado» in virtù peraltro, come si è visto, di una «capacità di descrizione che è propria di talune finzioni euristiche, come avviene per i modelli scientifici»¹¹⁵.

Il linguaggio poetico rivela una referenza nel mondo, ma la sua specificità consiste nell'aprire un mondo più ampio: «la poesia [...] comporta una funzione referenziale analoga a quella del discorso descrittivo»¹¹⁶, poiché «il sentimento non è meno ontologico della rappresentazione»¹¹⁷.

La verità scientifica ha come referenza il mondo empirico, la verità metaforica tensionale ha come referenza un mondo più originario: il linguaggio poetico opera «una apertura ad un livello prescientifico, antepredicativo, laddove le nozioni stesse di fatto, di oggetto, di realtà, di verità, così come sono delimitate dall'epistemologia, vengono messe in questione»¹¹⁸. Si tratta di «un mondo pre-oggettivo entro il quale ci troviamo già radicati, ma anche un mondo nel quale noi progettiamo i nostri possibili più propri. Bisogna dunque spezzare il regno dell'oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza ad un mondo che noi abitiamo, vale a dire ad un mondo che, ad un tempo, ci precede e riceve l'impronta delle nostre opere»¹¹⁹. Altrove Ricoeur individua questa referenza primordiale nel mondo-della-vita husserliano: «Il discorso poetico lascia-essere la nostra appartenenza al mondo della vita, lascia-dirsi il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo

¹¹² MV, 384 [401].

¹¹³ Cfr. MV, 373-374 [390].

¹¹⁴ MV, 288 [301].

¹¹⁵ MV, 386 [404].

¹¹⁶ MV, 300 [314].

¹¹⁷ MV, 387 [404].

¹¹⁸ MV, 319 [333].

¹¹⁹ MV, 387 [405].

grado, che in realtà è la referenza primordiale»¹²⁰. Analogo è il riferimento all'essere-nel-mondo heideggeriano: «il linguaggio poetico ricava il suo valore dalla sua capacità di portare a parola aspetti di ciò che Husserl indicava come *Lebenswelt* e Heidegger *In-der-Welt-Sein*»¹²¹. In ogni modo si tratta di andare oltre l'angusta realtà empirica: «la funzione di trasfigurazione del reale che riconosciamo alla finzione poetica comporta la fine dell'identificazione tra realtà e realtà empirica o, in altri termini, che smettiamo di identificare esperienza ed esperienza empirica»¹²², e che si riconosca la possibilità di oltrepassare il mondo oggettivamente manipolabile per svelare il non manipolabile¹²³.

Sulla scia di questa referenza primordiale, più profonda e originaria rispetto alla referenza ordinaria, cui si limita l'uomo nel suo atteggiamento naturale, Ricoeur propone una concezione della verità che è non tanto adeguazione o verifica (secondo il pregiudizio che presuppone «un certo concetto di verità, definito mediante l'*adeguazione* a una realtà di oggetti, e sottomesso al criterio della *verifica* empirica»¹²⁴), ma *manifestazione*, cioè rivelazione. Questa concezione «sferra un attacco all'autonomia del soggetto pensante iscritta nell'idea di una coscienza padrona di se stessa»¹²⁵, e avanza l'idea che la sospensione della referenza ordinaria «agli oggetti intramondani della realtà quotidiana e della scienza»¹²⁶ sia la condizione perché si manifesti una verità primordiale «che può essere definita di secondo grado solo perché il discorso *descrittivo* le ha usurpato il primo posto nella vita quotidiana, in quanto è stata relegata in quest'ottica dalla scienza»¹²⁷. Il linguaggio poetico ci restituisce l'accesso a questa verità primordiale come «*appartenenza* a un ordine di cose che precede la nostra capacità di opporci le cose come oggetti di fronte a un soggetto»¹²⁸.

«*Pensare non è poetare*»¹²⁹. È essenziale sottolineare un ultimo punto nelle riflessioni di Ricoeur. La rivalutazione del discorso poetico non rischia di trasformare la filosofia in un misto di pensiero e poesia in cui viene a mancare l'apporto chiaramente razionale della filosofia? Ricoeur si rende conto di questo

¹²⁰ TA, 246 [213].

¹²¹ TA, 28 [24].

¹²² TA, 28 [24].

¹²³ Cfr. anche P.RICOEUR - E.JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, a cura di G.Grampa, Queriniana, Brescia 1978, 85 (il testo originale è del 1974). Interessante è l'editoriale del curatore G.GRAMPA, *Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur*, 7-40 (soprattutto le pagine iniziali).

¹²⁴ P.RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, in AA.VV., *La Révélation*, Bruxelles 1977. Citiamo la traduzione italiana contenuta in P.RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F.Franco, Dehoniane, Roma 1997, [136].

¹²⁵ *Ibidem*, [133].

¹²⁶ *Ibidem*, [139].

¹²⁷ *Ibidem*, [136].

¹²⁸ *Ibidem*, [136].

¹²⁹ MV, 395 [413].

rischio e nelle ultime pagine di *La métaphore vive* insiste sulla «difesa della discontinuità tra discorso speculativo e discorso poetico»¹³⁰, e insieme sull'«incremento reciproco e del discorso filosofico e del discorso poetico»¹³¹, ferma restando la loro distinzione: «il discorso speculativo ha la sua condizione di possibilità nel dinamismo semantico dell'enunciazione metaforica»¹³², ma non si identifica con l'enunciazione metaforica; «il lavoro speculativo risponde alle esigenze semantiche del lavoro metaforico solo istituendo una rottura che segna la differenza irriducibile tra i due modi di discorso»¹³³, per questo è importante «costruire una teoria generale delle intersezioni tra sfere del discorso a partire dalla differenza riconosciuta tra modalità di discorso»¹³⁴. Interazione tra speculazione e poesia nel rispetto della distinzione: è questo ciò che sta a cuore a Ricoeur che non nasconde il «timore» che il suo discorso rischi di «diventare una sorta di apologia dell'irrazionale»¹³⁵.

Per esorcizzare questo timore, Ricoeur chiarisce la sua posizione rispetto al pensiero di Heidegger che accusa di aver confuso i due piani poiché mette in pericolo «la differenza tra speculativo e poetico»¹³⁶ e esprime un'oscillazione continua tra due tendenze: una che si pone positivamente in continuità con il pensiero speculativo, l'altra che rompe invece col pensiero occidentale riunito sotto l'etichetta di «metafisico»; «la prima logica situa l'*Ereignis* e l'*es gibt* nel solco di un pensiero che continuamente si rettifica, che continuamente è alla ricerca di un *dire* che sia più adeguato del *parlare* ordinario, di un *dire* che sia un *mostrare* e un *lasciar-essere*, di un pensiero, infine, che non rinuncia mai al discorso»¹³⁷. Ricoeur si riconosce in questa logica del pensiero heideggeriano, che vuole cercare una via più profonda, una nuova razionalità senza uscire però dalla possibilità di un discorso filosofico e razionale. Ma a questa logica Heidegger ne sovrappone un'altra che rompe radicalmente col pensiero filosofico¹³⁸ e rischia di rinchiudere la filosofia nell'ambito del poetico, dell'estetico, del mistico, fino all'afasico rifiuto del discorso: «in tal modo – scrive Ricoeur – la filosofia ridà fiato alle seduzioni dell'inarticolato e dell'inespresso, persino ad una sorta di sfiducia nel linguaggio»¹³⁹ e porterebbe a un *pensare meno* anziché raccogliere l'invito a *pensare di più*.

Si tratta allora di mantenere aperta la tensione tra esperienza di appartenenza e momento speculativo di distanziamento critica.

¹³⁰ MV, 324 [338].

¹³¹ MV, 325 [339].

¹³² MV, 325 [339].

¹³³ MV, 375 [391-392].

¹³⁴ MV, 374 [391].

¹³⁵ MV, 388 [405].

¹³⁶ MV, 393 [410].

¹³⁷ MV, 397 [415].

¹³⁸ «La seconda logica conduce ad un seguito di cancellazioni e di distruzioni che precipitano il pensiero nel vuoto, lo riportano all'ermetismo e al preziosismo», MV, 397 [415].

¹³⁹ MV, 397-398 [416].

La poesia esprime la verità metaforica e pone in luce la tensione tra essere e non essere che non va appiattita nel concetto e in questo modo «articola e preserva, in rapporto con altri modi di discorso, l'esperienza di *appartenenza* che comprende l'uomo nel discorso e il discorso nell'essere»¹⁴⁰. «D'altro lato il pensiero speculativo poggia il suo lavoro sul dinamismo dell'enunciazione metaforica che costruisce secondo il suo spazio di senso. Il discorso speculativo può rispondere in questo modo solo perché il *distanziamento*, che è costitutivo dell'istanza critica, è contemporaneo dell'esperienza di appartenenza, aperta o riconquistata dal discorso poetico, e perché il discorso poetico per il fatto d'essere testo e opera prefigura il distanziamento»¹⁴¹. La poesia dunque, in quanto testo, già prefigura la distanziamento critica, e, parallelamente, il discorso speculativo poggia sull'esperienza di appartenenza primordiale che esprime la poesia.

Non è certo facile mantenere fermo questo equilibrio, ma è tuttavia significativo il fatto che Ricoeur ne accetti il rischio, sebbene su questo punto delicato non gli siano state evitate le critiche¹⁴². In ogni caso Ricoeur fa capire

¹⁴⁰ MV, 398 [416].

¹⁴¹ MV, 398-399 [416-417].

¹⁴² Le critiche più forti sono quelle avanzate da Angelo Bertuletti e poi approfondite da un suo allievo, Maurizio Gervasoni. Scrive il primo in un articolo del 1977 che commenta MV: «La divaricazione fra l'aspetto intuitivo preconettuale e l'aspetto noetico e razionale porta inevitabilmente alla separazione», A.BERTULETTI, *Metafora e discorso filosofico. Saggio su "La métaphore vive" di Ricoeur*, «Teologia» 2 (1977), n°3, 255. Gervasoni riprende la critica: «La conoscenza avrà due modalità, l'una preconettuale, dovuta alla connaturalità del pensiero all'essere, ossia alla coappartenenza dell'uomo all'essere, l'altra concettuale, che si esprime nel giudizio e che consiste nella conoscenza esplicita dell'essere a partire dall'ente», M.GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985, 272. Ci sarebbe dunque in Ricoeur una separazione netta tra due modalità di conoscenza, preconettuale e concettuale. L'autore critica la svalutazione del piano concettuale: «Ricoeur proprio perché separa il concettuale dal preconettuale interpretando il primo come oggettivante, non dispone più di un criterio razionale di giudizio della verità» (273). La ricaduta nel preconettuale è per Gervasoni ricaduta su un piano irrazionale, poetico, simbolico: «la realtà è simbolica e può essere colta solo poeticamente, ma senza saperne il perché [...] una realtà poetica in cui l'uomo ammira e ascolta» (274). La verità sarebbe così indicibile, confinata nel silenzio dell'ascolto e dell'ammirazione perché prima del *Cogito* conoscente c'è l'irrazionalità dell'indefinito: la filosofia «volendo cogliere il *Cogito* prima della riflessione, prima cioè dell'azione [...], trova una specie di *apeiron*, di caos indefinito alla radice del *Cogito* [...]. Alla base di questo *apeiron* c'è la volontà di vivere» (224), che è «slancio vitale» (225), sforzo più primitivo della conoscenza, «la vitalità dell'essere cui l'uomo prelinguisticamente appartiene» (244) e che produce l'atto immaginativo. L'appartenenza a questo piano ante-predicativo è ben distinta dal conoscere: «il sentimento dice l'appartenenza proprio dove la conoscenza diceva separazione; il sentire dice una relazione ante-predicativa, pre-riflessiva al mondo, che però noi possiamo cogliere solo indirettamente perché il nostro conoscere è strutturato sulla dualità di soggetto-oggetto» (237). Da questa impostazione, basata sulla contrapposizione esclusiva tra i due momenti, quello poetico e quello speculativo-conoscitivo, tenendo come presupposto un primato veritativo del piano concettuale, Gervasoni denuncia la mancanza di fondamento metafisico della filosofia di Ricoeur, che coglie l'essere in modo non oggettivabile e quindi lo lascia solo manifestare sul piano poetico, simbolico, ma non lo può esprimere in concetti: «La posizione di Ricoeur è ontofanica, ma non ontologica, per questo egli si fonda in ultima analisi sullo schematismo,

bene le sue autentiche intenzioni, che non intendono affatto costruire un confuso misto di pensiero e poesia, né distruggere il pensiero speculativo a favore della poesia. Ciò che Ricoeur si propone di fare è di far interagire fruttuosamente tutte le diverse espressioni del pensiero umano, che non è riducibile alla concettualità, ma è anche poesia e sentimento. Un'interazione non è appiattimento, ma dialettica autentica senza sapere assoluto.

4. Il paradigma della narrazione: saggezza e attestazione

Un'altra tappa significativa del cammino di Ricoeur nell'allargare la ragione oltre i limiti della scientificità è la comparsa negli anni '80 di *Temps et récit*. Ci limitiamo ad alcune sottolineature.

La concezione del tempo, che per Ricoeur ha dato vita a continue aporie nella storia della filosofia, trova qui un approccio che non le risolve concettualmente, ma le affronta ricorrendo ancora una volta all'immaginazione che è all'opera nel racconto attraverso il lavoro di triplice *mimesis*: la prefigurazione, la configurazione, la rfigurazione. Il vero e proprio *récit* che Ricoeur colloca a livello della configurazione va compreso nella sua funzione di mediazione tra il piano dell'esistenza prenarrativo, che Ricoeur chiama *mimesis I*, e un livello, chiamato *mimesis III*, in cui il racconto ritorna al mondo attraverso la lettura.

sulla tradizione vivente e sul trascendere formale. Detto in altro modo, Ricoeur, "fa parlare", riconducendoli alla loro espressione primitiva e costitutiva, simboli e metafore, accettati come significanti, senza però fondarli mai» (395); ne consegue che «resta sempre un'opacità di fondo che non si lascia tradurre chiaramente nel linguaggio; c'è sempre un elemento pre-linguistico, che non passa immediatamente nel linguaggio. Tale fondo prelinguistico è peraltro il fondo ontologico che si manifesta obliquamente nel linguaggio simbolico-poetico che mostra velando, che dona significando. Altro approccio all'ontologia non è possibile per Ricoeur. Le diverse forme di linguaggio (ordinario, simbolico-poetico, simbolico-scientifico) dicono diversi tipi di relazione all'essere e diversi aspetti dell'essere stesso, proprio perché l'uomo coglie l'essere in quanto attivamente inserito egli stesso nell'essere, che è a sua volta atto, creatività, dinamismo, ma incapace di coglierli in sé» (380). Il problema è dunque: *perché il piano poetico, simbolico è luogo privilegiato di espressione della verità? Cosa fonda il suo valore di verità?* Ricoeur non risponde a questa domanda e dà per scontato il valore di verità del piano poetico e dello schematismo immaginativo in virtù di una «scelta libera» (278), ma ontologicamente infondata, perché è necessario che la ragione riconosca l'ontologia simbolico-poetica in modo non simbolico (393). Ci sembra che questa critica colga un problema vero, che peraltro non aveva ignorato lo stesso Ricoeur, tuttavia esaspera due presupposti: 1) la contrapposizione tra i due momenti poetico e speculativo che in Ricoeur invece sono sempre in interazione reciproca; 2) l'idea (tipica della metafisica classica) che la ragione concettuale che risolve i problemi con atteggiamento frontale, oggettuale, causalistico sia la sola vera ragione. Ricoeur non vuole che la poesia vada a discapito del concetto, ma esige l'interazione tra i due momenti, il che implica l'allargamento dell'ambito della ragione a quello del *pensiero nella sua integralità*. In questa prospettiva la distanziamento critica della speculazione si nutre dell'appartenenza originaria all'atto d'essere fondamentale (inoggettivabile per se stesso), e allo stesso tempo l'appartenenza alla verità non ha nulla di mistico, ma va ripresa specularmente. Questo vuole essere un pensare in modo integrale.

Mimesis I. Con questa espressione Ricoeur intende mostrare che il tessuto dell'esistenza, pur non essendo ancora elevato a un racconto, non è privo di senso, poiché è attraversato da un insieme di aspetti che preparano l'agire a essere narrato. «Prefigurazione» è il termine che Ricoeur utilizza per descrivere questo aspetto pre-narrativo della vita umana. Nell'agire quotidiano è già presente un «*dispositivo concettuale* che distingue strutturalmente l'ambito dell'azione da quello del movimento fisico»¹⁴³: un'azione in quanto tale presenta una intelaiatura di concetti preliminari che la rendono intelligibile in quanto tale e la differenziano dai fenomeni del moto naturale: un'azione ha dei *motivi*, dei *fini*, degli *agenti*, delle *circostanze*, un' *interazione* e un *esito*.

Sulla base di questa intelaiatura pre-compresa l'azione si inserisce in un contesto simbolico che la rende significativa e le dà un valore pratico: la vita rivela una forma implicita a partire da un contesto nel quale è collocata, i «codici culturali [...] conferiscono forma, ordine e direzione alla vita»¹⁴⁴ ed è compito dell'immaginazione prefigurante individuare questi codici immanenti alla cultura, fatti di convenzioni, credenze, istituzioni, dispositivi simbolici che, spesso impliciti, danno una prefigurazione all'esperienza. Si tratta anche in questo caso di attingere alla fondamentale esperienza di appartenenza, di «spezzare il primato della conoscenza mediante l'oggetto e svelare la struttura dell'essere-al-mondo la quale è più fondamentale rispetto a qualsiasi relazione da soggetto a oggetto»¹⁴⁵.

L'azione rivela infine un'«intra-temporalità»¹⁴⁶ cioè si scopre già dentro un tempo, aperto tanto al futuro quanto al passato, che ne rende possibile la narrabilità, ma che risulta irriducibile alla sola rappresentazione scientifica lineare del tempo.

Mimesis II. Nella configurazione di un racconto si tratta di costruire l'intrigo che tiene uniti in un storia sensata una molteplicità di eventi: l'intrigo «fa mediazione fra *eventi* o accadimenti individuali e una *storia* intesa come un tutto. A questo proposito, si può dire che l'intrigo ricava una storia sensata *da* – una diversità di eventi o di accadimenti [...]; oppure che trasforma gli eventi o accadimenti *in* – una storia»¹⁴⁷. L'operazione richiede un lavoro immaginativo di sintesi: «La costruzione dell'intrigo è l'operazione che da una semplice successione ricava una configurazione. Inoltre, la costruzione dell'intrigo *compone insieme fattori* così *eterogenei* come agenti, fini, mezzi, interazioni, circostanze, risultati inattesi ecc.»¹⁴⁸, per cui si può dire che l'intrigo è «una *sintesi dell'eterogeneo*»¹⁴⁹. Nell'intrigo siamo alle prese con un lavoro della ragione che attraverso l'immaginazione produttrice dà luogo a una sorta di

¹⁴³ TR1, 109 [94].

¹⁴⁴ TR1, 115 [100].

¹⁴⁵ TR1, 119 [103].

¹⁴⁶ TR1, 120 [105].

¹⁴⁷ TR1, 127 [109].

¹⁴⁸ TR1, 127 [110].

¹⁴⁹ TR1, 128 [110].

«giudizio» in senso kantiano, che, come si sa, consiste nel «porre un diverso intuitivo sotto la regola di un concetto»¹⁵⁰. In tal senso qui «si può parlare di uno *schematismo* della funzione narrativa»¹⁵¹. Ricoeur sottolinea che non si tratta di un lavoro immaginativo arbitrario, in quanto è basato sulla dialettica «dell'innovazione e della sedimentazione»¹⁵²: da un lato, «il lavoro dell'immaginazione non nasce dal nulla», poiché «si rifà in qualche modo ai paradigmi della tradizione»¹⁵³, dall'altro ciò che viene prodotto non è una semplice copia del paradigma perché «ciò che viene prodotto, nella *poiesis* del poema, è sempre un'opera singolare, quest'opera determinata» e «i paradigmi costituiscono soltanto la grammatica»¹⁵⁴, che lascia spazio alla novità.

La configurazione dell'intrigo rende bene l'idea di una ragione che lavora non solo su una modalità speculativa, ma anche poetica; esso «riflette il paradosso agostiniano del tempo» e «lo risolve non secondo un registro speculativo, bensì poetico»¹⁵⁵.

Mimesis III. Nella rfigurazione avviene il passaggio attraverso il lettore che si appropria del testo configurato e passa all'«applicazione»¹⁵⁶. Si tratta di continuare la storia attualizzandola nel lettore, il quale perviene alla «trasformazione dell'esperienza viva sotto l'effetto del racconto»¹⁵⁷. Il potere di rfigurazione che nasce dalla lettura della storia configurata in intrigo permette di aprire il mondo a una referenza più radicale, quella dell'essere-nel-mondo.

Grazie alla costruzione dell'intrigo, il lettore apre i suoi occhi su una realtà che va oltre «il pregiudizio secondo il quale reale è solo il dato che può essere empiricamente osservato e scientificamente descritto»¹⁵⁸. Ricoeur scrive che alle opere di finzione «noi dobbiamo in gran parte la dilatazione del nostro orizzonte di esistenza. Esse non producono semplicemente delle immagini attenuate della realtà, delle "ombre", come sostiene la teoria platonica dell'*eikon* nel campo della pittura o della scrittura (*Fedro*, 274e.277e); al contrario le opere letterarie rappresentano la realtà *accrescendola* di tutti i significati»¹⁵⁹. Il ricorso all'immagine suscita nel lettore quell'apertura e quell'allargamento di orizzonte, che già Gadamer ha riconosciuto: «Gadamer riconosce al *Bild* il potere di conferire un incremento d'essere alla nostra visione del mondo impoverito dall'uso quotidiano»¹⁶⁰; la forza di ridescrizione degli enunciati metaforici libera il «potere di "rfigurazione" del mondo del lettore»¹⁶¹.

¹⁵⁰ TR1, 129 [111].

¹⁵¹ TR1, 132 [114].

¹⁵² TR1, 133 [114].

¹⁵³ TR1, 135 [116].

¹⁵⁴ TR1, 134 [116].

¹⁵⁵ TR1, 128 [111].

¹⁵⁶ TR1, 136 [117].

¹⁵⁷ CC, 129 [125].

¹⁵⁸ TR1, 149 [128-129].

¹⁵⁹ TR1, 151 [130].

¹⁶⁰ TR1, 152 [130].

¹⁶¹ RF, 60 [75].

Rispetto a *La métaphore vive*, in *Temps et récit* l'accento è posto non sulla *referenza di secondo grado*, ma sulla *rifigurazione del mondo del lettore* prodotta dal testo. Il confronto col testo libera una «capacità di riorientare, di ristrutturare un'esperienza, di produrre un modo nuovo di abitare il mondo»¹⁶². Ricoeur stesso parla di «sostituzione dell'idea di referenza con quella di rifigurazione»¹⁶³, poiché «innanzitutto, è il lettore, in quanto interlocutore dell'atto linguistico del poema, che si riferisce a...»¹⁶⁴ e attua una attiva riorganizzazione dell'essere-nel-mondo. L'atto di lettura diviene così l'anello intermedio tra il linguaggio poetico-metaforico e l'essere-nel-mondo che esso apre¹⁶⁵.

Appare evidente l'approdo a una razionalità narrativa che supera la ragione scientifica, calcolatrice e causale per fare spazio alla creatività della capacità sintetica e rifigurativa: «questa indagine sul racconto di finzione è tanto più chiarificante quanto più rifiuta la dicotomia francese per eccellenza che oppone il sapere all'immaginare, come il vero si distingue dal falso»¹⁶⁶.

In questa prospettiva si inserisce la riflessione di Ricoeur sulla saggezza, la *phronesis* aristotelica, che consente di pervenire all'*attestazione*.

«Saggezza» vs. «scienza». Ricoeur parla di una «intelligenza fronetica del narrativo» cioè di un'intelligenza che egli intende nel senso che Aristotele attribuiva alla *phronesis*, un'intelligenza diversa da quella teoretica poiché riguarda l'agire. «In questo senso, - aggiunge Ricoeur - io parlerei di intelligenza fronetica per opporla all'intelligenza teoretica. Il racconto appartiene alla prima, non alla seconda»¹⁶⁷. L'ambito per eccellenza in cui si applica questa forma di saggezza, espressione di una ragione integrale, è sicuramente l'ambito etico, in cui Ricoeur, asserisce l'impossibilità di una «scienza pratica», che non esclude una «ragion pratica», poiché la ragione è più ampia della scienza. L'etica è l'ambito della saggezza, in cui opera un sapere

¹⁶² CC, 129 [125].

¹⁶³ RF, 74 [89]. Ricoeur scrive anche: «Sotto l'influenza della concezione postheideggeriana della verità, della sua critica radicale della verità-corrispondenza e della sua difesa della verità-manifestazione, sono pervenuto a dire che gli enunciati metaforici e narrativi, presi in carico dalla lettura, mirano a ri-figurare il reale, nel duplice senso di *scoprire* dimensioni nascoste dell'esperienza umana e di *trasformare* la nostra visione del mondo. Mi venivo così a trovare molto lontano dalla concezione lineare di una referenza inedita, spontaneamente operata da enunciati essi stessi inediti: la rifigurazione mi sembrava, piuttosto, costituire una attiva riorganizzazione del nostro essere-al-mondo condotta dal lettore», RF 73-74 [89].

¹⁶⁴ RF, 48 [61].

¹⁶⁵ Cfr. RF, 48 [61]: «Basandomi sull'analisi di quella che, più tardi, avrei chiamato rifigurazione, oggi sarei incline a dire che mancava un anello intermedio tra la referenza, quale prospettiva appartenente all'enunciato metaforico, dunque ancora al linguaggio, e l'essere-come, manifestato da quest'ultimo. Quest'anello intermedio è l'atto di lettura».

¹⁶⁶ O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, 132.

¹⁶⁷ P.RICOEUR, *Contingence et rationalité dans le récit*, in *Jeanne Delhomme. Les cahiers de la nuit surveillée*, Cerf, Paris 1991 (cit. in O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, cit., 136).

diverso dal sapere scientifico: «l'ambito dell'agire è, dal punto di vista ontologico, quello delle cose mutevoli e, dal punto di vista epistemologico, quello del verosimile, nel senso di plausibile e probabile»¹⁶⁸. La vera ragione pratica non può dare vita ad una scienza, non può avanzare pretese conoscitive assolute, poiché, come dice Aristotele, «si dà conoscenza solo del necessario e dell'immutabile»¹⁶⁹ e le relazioni intersoggettive non danno luogo a un oggetto né necessario né immutabile, il che nondimeno non impedisce alla ragione di occuparsi di esse.

«Attestazione» vs «verificazione». L'approdo alla saggezza è proprio a una forma di conoscenza che non è la scienza esatta ma l'*attestazione*. Le verità che concernono l'uomo nella sua integralità, l'agire individuale e intersoggettivo, il sentimento, la speranza... non sono certo oggetto di certezza scientifica, ma sono conoscibili secondo il modello dell'*attestazione*: «L'attestazione [...] si presenta innanzitutto come una sorta di credenza. Ma non si tratta di una credenza dossica, nel senso in cui la *dóxa* - l'opinione - possiede meno titoli di validità rispetto all'*épistème* - la scienza, o meglio il sapere. Laddove la credenza dossica si iscrive nella grammatica del "io credo che", l'attestazione scaturisce da quella dell'"io credo in". È in questo senso che essa si avvicina alla testimonianza»¹⁷⁰; in altri termini, l'attestazione è «la sicurezza senza certezza verificabile, la fiducia che sia proprio così nell'agire umano»¹⁷¹. Da un lato, essa è «fiducia (*créance* = *credito*) senza garanzia», ma dall'altro è «confidenza più forte di ogni sospetto»¹⁷²; da un lato «si oppone, fundamentalmente, alla nozione di *épistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante»¹⁷³, ma dall'altro è «l'ultimo rimedio contro ogni sospetto»¹⁷⁴.

Nella nozione di attestazione si coagula la certezza propria della ragione ricoeuriana, ben distinta dalla razionalità puramente scientifica, deduttiva e empirica, basata sulla verificazione, eppure capace di porre fine al sospetto. Come scrive Mongin, essa «raccolge e specifica tutto lo sforzo di Ricoeur destinato a valorizzare la logica del verosimile, il *doxazein* aristotelico, che si distingue sia dal sapere epistemico, sia dalla *doxa* sminuita al rango dell'opinione»¹⁷⁵, e aggiunge che «tra l'*épistème* e la *doxa* la sfera della credenza è tanto minacciata che deve resistere a una doppia tentazione: quella della verità autofondata e quella del sospetto generalizzato»¹⁷⁶.

¹⁶⁸ TA, 278 [242].

¹⁶⁹ TA, 286 [248].

¹⁷⁰ SA, 33 [98].

¹⁷¹ P.RICOEUR, *L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie*, in J.GREISCH - R.KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991 [P.RICOEUR, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, tr.it. di B.Bonato, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993, 58].

¹⁷² SA, 35 [99].

¹⁷³ SA, 33 [98].

¹⁷⁴ SA, 35 [99].

¹⁷⁵ O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, cit., 167.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 169.

L'attestazione è la forma epistemica tipica dell'identità personale, che non è l'identità *idem* degli oggetti, ma l'identità *ipse* che raccoglie al suo interno l'alterità e il divenire: «è la sicurezza – la fiducia (*créance*) e la fidanza – di esistere – sul modo dell'ipseità», «nella sua differenza con la *medesimezza* e nel suo rapporto dialettico con l'*alterità*»¹⁷⁷. Una conoscenza che è propria del sé e di tutto il mondo della realtà umana, irriducibile al regime degli oggetti e della scienza verificazionista.

Perché ricorrere a questa nuova forma di intelligenza, di saggezza e di conseguente certezza epistemica? Per rispondere a un'aporia che nel quadro di un'intelligenza puramente teoretica non trova soluzione: spetta a una poetica dare una risposte alle aporie alle quali il pensiero scientifico non sa dare soluzione: «la poetica della narratività risponde e corrisponde all'aporetica della temporalità»¹⁷⁸, perché è possibile «risolvere poeticamente [...] le aporie speculativamente più difficili»¹⁷⁹. Il male, come il tempo, è una di quelle aporie che la ragione concettuale non sa risolvere, ma alla quale una ragione che sa aprirsi all'immaginazione e alla dimensione poetica e creativa può cercare di rispondere. Si badi bene: si tratta di una «risposta» (creativa) non di una «soluzione» concettuale¹⁸⁰.

5. Un concetto ampio di verità

A una ragione ampia, che non si riduce all'intelletto kantiano, corrisponde un concetto di verità articolato, ampio. Il termine verità non significa solo verifica empirica, come accade nell'ambito delle scienze che hanno imposto una sorta di pregiudizio ideologico: la «rappresentazione scientifica e tecnologica che noi diamo della realtà [...] è ideologica nel senso che una sola funzione, la funzione di manipolazione e di controllo utilitaristico, rimpiazza tutte le altre funzioni di comunicazione, di apprezzamento etico, di mediazione metafisica e religiosa» sicché «è l'intero sistema del nostro pensiero che si trova trasformato in una credenza collettiva sottratta alla critica»¹⁸¹.

Sin dall'opera *Histoire et vérité*, nel 1955 Ricoeur difende l'idea di una verità plurale, nel senso che può operare secondo diversi stili metodologici: vi è una *verità della scienza sperimentale*, che oggettiva la realtà, vi è una *verità culturale*, che coglie l'uomo nell'ambiente storico-culturale in cui vive, vi è una *verità etica*, che parte dal presupposto che l'uomo non è un oggetto, ma è libero e responsabile, vi è infine una *verità artistica*, nella quale l'uomo riscopre la

¹⁷⁷ SA, 351 [415].

¹⁷⁸ TR1, 157 [135].

¹⁷⁹ TR1, 161 [138].

¹⁸⁰ Ricoeur insiste sulla differenza tra i due termini in M [49], e nelle interviste contenute nella biografia di C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, 111-112.

¹⁸¹ TA, 426 [372].

spontaneità sepolta dalle scienze e ammira l'essere e se ne sente partecipe¹⁸². Queste verità diverse hanno un'esigenza di unità, ma «questa unità del vero, dice Ricoeur, non si trova nell'assolutizzazione di un ordine di verità, ma è qualcosa che si pone sempre all'orizzonte della riflessione e del sapere. Essa è un'idea-limite»¹⁸³ che apre lo spazio alla creatività, alla speranza che non si chiude mai in un sistema. In questo senso è chiaro il riferimento alla ragione in senso kantiano, come facoltà dell'Incondizionato (*Vernunft* opposto a *Verstand*).

Tale idea viene ripresa da Ricoeur in particolare negli anni '90, nel corso di due suoi incontri con Fabrizio Turoldo, avvenuti nel 1995 e nel 1996 e pubblicati dallo studioso italiano.

Nel primo *entretien* Ricoeur nota come «l'incontrovertibilità si ottiene solo ad un livello di estrema formalità. È impossibile però rinchiudersi nella torre eburnea di un trascendentalismo puro, perché le problematiche esistenzialmente più importanti sono quelle in cui non sembra possibile procedere per rimozione di contraddizione»¹⁸⁴. Se è abbastanza facile trovare un accordo di principio sui principi fondamentali, quando si entra in problemi più singolari e complessi si apre facilmente il disaccordo e solo la mediazione può portare a un consenso¹⁸⁵. Questa consapevolezza, nota Turoldo, «porta a dare alla questione della verità uno spazio più ampio rispetto a quello della conoscenza scientifica»¹⁸⁶, e apre lo spazio alla *saggezza* che conduce all'*attestazione*, cioè ad una sorta di opinione retta (*horte doxa*).

Nel secondo *entretien* Ricoeur approfondisce la questione e parla della plurivocità dell'idea stessa di verità: «mi sembra che bisogna mantenere l'idea di molteplici campi, di molteplici domini in cui, forse, la verità ha un senso differente»¹⁸⁷.

- Il primo livello è quello della «verità scientifica»¹⁸⁸ che concerne le leggi di natura.
- «Il secondo campo della verità è nell'ordine dell'azione. [...] Da parte mia avevo adottato per questo dominio, l'idea di attestazione, che significa "credo che io sono capace, ho fiducia che io posso"»¹⁸⁹, «qui il contrario del vero è il sospetto»¹⁹⁰.
- «Il terzo campo, è effettivamente quello dell'estetica [...] laddove c'è la rivelazione dell'essere-come»¹⁹¹; qui si rivela un essere al di là

¹⁸² HV, 166-176.

¹⁸³ M.GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, cit., 257.

¹⁸⁴ F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, 244.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, 251.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 245.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 269.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 270.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 271.

¹⁹¹ *Ibidem*, 270.

dell'essere della referenza ordinaria attraverso la «modalità metaforica del discorso» e il racconto¹⁹².

Fare queste distinzioni non è indebolire la ragione, ma riconoscerle una molteplicità di modalità per esprimere l'intera razionalità umana senza sottoporla a riduzioni indebite e a ingiustificate gerarchie.

Non si tratta dunque di abolire la verità scientifica, si tratta di relativizzarla e considerarla utile, ma non esclusivamente capace di esprimere la realtà umana nella sua globalità.

6. Una ragione integrale

Il materiale che abbiamo raccolto ci ha permesso di porre in risalto come la filosofia di Ricoeur guadagni nel tempo l'idea di una ragione integrale che al proprio interno sappia accogliere, o meglio sappia entrare in stretto dialogo con l'agire, il sentire, la speranza e che non tema di dare spazio alla facoltà immaginativa.

Per Ricoeur occorre ridare vita al pensiero troppo chiuso nelle maglie del concetto e per farlo si deve ricorrere all'immagine, al linguaggio poetico e metaforico, come scrive Rita Messori: «la metafora viva vivifica il pensiero. [...] Per Ricoeur l'iconicità del senso allenta le maglie strette del concetto, infondendo così un maggiore respiro al pensiero»¹⁹³, sicché «quanto più e meglio fingiamo la realtà tanto più e meglio possiamo riguadagnarla nella sua viva concretezza»¹⁹⁴. Si tratta allora di mantenere in tensione pensiero e immagine, perché «la metafora va rfigurata filosoficamente e la filosofia va metaforicamente ripensata»¹⁹⁵. Italo Calvino esprime bene l'esigenza stessa di Ricoeur: «Se ho incluso la visibilità nel mio elenco di valori da salvare è per avvertire del pericolo che stiamo correndo di perdere una facoltà umana fondamentale: il potere di mettere a fuoco visioni a occhi chiusi, di far scaturire colori e forme dall'allineamento di caratteri alfabetici neri su una pagina bianca, di *pensare per immagini*»¹⁹⁶.

Le riflessioni fatte all'inizio sul superamento della teodicea a partire da Kant, ma soprattutto a partire da Dostoevskij e Pareyson (lettore di Schelling),

¹⁹² Rispetto alle distinzioni di HV, qui manca la «verità culturale» che possiamo dire che viene inclusa nell'ambito etico: negli anni '50 l'etica era concepita da Ricoeur più sul piano della volontà individuale e quindi della libertà e responsabilità individuale; sappiamo che a partire dagli anni '70-'80, invece, Ricoeur inserisce l'agire nel contesto culturale e sociale e quindi la verità etica si nutre della dinamica culturale e è in stretta relazione con essa.

¹⁹³ R.MESSORI, *Pensare per immagini. Linguaggio ed evidenza ne La métaphore vive di Paul Ricoeur*, in M.MELETTI BERTOLINI (ed.), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, FrancoAngeli, Milano 2007, 333.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 319.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 332.

¹⁹⁶ I.CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano 1993 (I ed. 1988), 103. La bella citazione di Calvino è posta all'inizio del saggio di R.MESSORI, *Pensare per immagini. Linguaggio ed evidenza ne La métaphore vive di Paul Ricoeur*, cit.

ci hanno già aperto la strada. Allarghiamo ora lo sguardo da Ricoeur ad altre proposte che si collocano su una linea analoga. Ci soffermeremo prima su autori che Ricoeur stesso cita, poi su altri autori più recenti, non citati da Ricoeur.

Peter Kemp ha attribuito a Ricoeur il ruolo fondamentale nella storia del pensiero di dire nel XX secolo ciò che Kant aveva già abbozzato nell'ambito dell'età dei Lumi: «Kant non voleva abolire il sapere, ma voleva attirare la nostra attenzione su un altro livello della realtà che [...] egli chiama fede. E la fede era per lui tutto il dominio della ragion pratica e del giudizio riflettente. Si trattava dunque di una rottura epistemologica con la quale la ragione che pensava la natura attraverso le scienze dette (a giusto titolo) naturali era radicalmente distinta dalla ragione che pensava la morale, l'arte e la religione. Io ritengo ora che Ricoeur ha fatto la stessa cosa»¹⁹⁷. Kant si era scagliato contro il dogmatismo della metafisica accusandolo di arroganza (*Anmassung*) in quanto «speculazione che presuntuosamente vuole concepire ogni cosa come fisica e così rappresentarsi la libertà umana, Dio e l'essenza stessa dell'uomo come degli oggetti fisici»¹⁹⁸. Come Kant, Ricoeur è stato il filosofo che meglio di chiunque altro ha mostrato come il religioso (e con esso l'etico, l'estetico) è tutt'altra cosa di un sapere teorico e scientifico¹⁹⁹ e ha rifiutato di ridurre il sacro, il bello e il buono a una cosa calcolabile e manipolabile, così come ha rifiutato di ingabbiare questi ambiti in «falsi riferimenti alle forze quasi fisiche, biologiche o psicologiche», poiché «l'uomo deve coltivare la sua capacità di raccontare e di pensare altra cosa rispetto agli eventi e ai processi del mondo visibile e sensibile»²⁰⁰.

In questo senso non è sicuramente estraneo a Ricoeur l'influsso di Pierre Thévenaz che evocava una «ragione in condizione», storica, che crede, sente, vive dentro l'uomo stesso e si identifica con l'uomo nella sua globalità: «“La ragione in condizione è una ragione reintegrata all'uomo che crede, che sente, che immagina, che vive”. Non si dovrebbe più parlare di una ragione *dell'uomo*, di una ragione *nell'uomo* [...]; ma si dovrebbe dire che “la ragione è l'uomo”, che “la ragione, nel vedere se stessa, nell'assumere la propria condizione, è

¹⁹⁷ P.KEMP, *Le penseur du religieux par excellence*, «Rue Descartes» (2006), Hors série, 119.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 119.

¹⁹⁹ La riflessione di Kemp si sofferma soprattutto sul religioso, ma il discorso è estensibile a tutto ciò che non rientra nei canoni della ragione sperimentale (come l'artistico e l'etico): «Ricoeur ha dimostrato, come Kant, che si può pensare e parlare [della religione] senza ridurla a un fenomeno come gli altri. Presso entrambi, sebbene in maniera molto diversa, il religioso è concepito come completamente denaturalizzato [...] nel senso originario di distanziamento in rapporto a tutti i fenomeni naturali, materiali, cosmici. Spesso il religioso è stato naturalizzato, cioè adattato o conformato alla natura: Dio o gli esseri divini erano rappresentati come degli esseri nel nostro universo di sensazione e di osservazione e si immaginavano i nostri rapporti con il sacro come delle relazioni pressoché fisiche», P.KEMP, *Le penseur du religieux par excellence*, cit., 119.

²⁰⁰ *Ibidem*, 123.

diventata l'uomo che vede se stesso, la coscienza dell'uomo. L'aspirazione secolare della filosofia trova qui, in modo nuovo, il suo compimento; la ragione è l'uomo nella sua interezza"»²⁰¹. Recuperare questa ragione significa recuperare l'uomo nella sua interezza; Thévenaz scrive: «accettiamo che la ragione diventi storica e umana: è attraverso di essa che noi diventeremo veramente uomini»²⁰².

Sulla linea di un recupero del simbolico e delle relazioni di riconoscimento e riconoscenza che vanno oltre il paradigma economico-calcolatore, si collocano anche le osservazioni di Marcel Hénaff, che Ricoeur ha raccolto nel *Parcours de la Reconnaissance*. Riappropriarsi dell'uomo integrale è riscoprire la dimensione del legame sociale e del riconoscimento reciproco nella sua inestimabilità. Se vi è un pensiero economico che tende ad appiattire l'uomo e a renderlo «sazio dei beni che produce e che consuma, senza altro ideale che quello di garantirsi la propria comodità e tranquillità», tuttavia – nota Hénaff – «c'è qualcosa che, almeno in modo impercettibile, oppone resistenza [...] sappiamo che nessuna equazione commerciale potrà mai esprimere il prezzo della vita, dell'amicizia, dell'amore o della sofferenza»²⁰³. Nonostante l'avanzare del circuito dell'utile e del vantaggioso, «l'inestimabile, ciò che non ha prezzo, continua a essere onnipresente»: «nelle società moderne, il campo dell'economia razionale tende a estendersi a ogni forma di attività e di scambio, al punto che ogni reciprocità di beni e servizi che non risponde ai criteri del mercato viene ritenuta "arcaica" o, peggio ancora, "irrazionale"»²⁰⁴; questo vorrebbe dire che «sarebbe irrazionale salutarsi, ringraziare oppure fare inviti ai propri amici»²⁰⁵. Occorre dunque difendere nell'uomo la dimensione del riconoscimento che costruisce il legame sociale e resiste a ogni riduzione all'economico e al razionale (inteso come calcolabile e utilizzabile). In questo caso difendere il riconoscimento è schierarsi, in un certo senso, a favore di una razionalità umana più rispettosa dell'umano e dell'inestimabile che appartiene all'esperienza dell'uomo.

Estendendo lo sguardo, oltre Ricoeur, al panorama filosofico attuale ci sembra che lungo la via del recupero della ragione integrale proceda anche il pensiero di Jean-Luc Marion, in particolare la sua riflessione sui cosiddetti «fenomeni saturi». Si tratta di fenomeni che si differenziano dai fenomeni ordinari in quanto in essi l'intuizione è sovrabbondante rispetto al concetto. Per Marion, che si nutre del pensiero husserliano, l'evidenza di un fenomeno si raggiunge quando l'intuizione donatrice si adegua all'intenzione significativa. Questa adeguazione è un caso limite abbastanza raro: «l'ideale di adeguazione

²⁰¹ D.JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Athena, Napoli 1984 (II ed. ampliata Studium, Roma 2003), 66.

²⁰² Citato in D.JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, cit., 78.

²⁰³ M.HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, tr.it. di R.Cincotta e M.Baccianini revisione di A.Olivieri, Città Aperta, Troina (En) 2006, 33.

²⁰⁴ *Ibidem*, 34.

²⁰⁵ *Ibidem*, 34-35.

si realizza precisamente nei soli domini in cui l'intenzione significativa non reclama, per compiersi in un fenomeno, che una intuizione pura o formale (lo spazio in matematica), o addirittura nessuna intuizione (vuota tautologia in logica); matematica e logica appunto non offrono che un oggetto ideale – cioè, strettamente, un oggetto che non deve donarsi per apparire, ovvero un grado zero o infimo della fenomenalità»²⁰⁶. Nella maggior parte dei casi, cioè quando si tratta di oggetti reali, si verifica invece un difetto di intuizione: l'intuizione che dà originariamente il fenomeno è sempre difettosa, manchevole e non riesce a riempire completamente l'intenzione significativa: «mai una somma anche indefinita di schizzi intuiti riempirà l'intenzione del minimo oggetto reale. L'oggetto intenzionale, quando si tratta di una cosa, oltrepassa sempre la sua donazione intuitiva»²⁰⁷. In Husserl, la percezione del senso di una cosa è sempre frutto di sintesi progressive e aperte che non si chiudono mai se non all'infinito, per cui nel caso degli oggetti di percezione ordinaria il riempimento intuitivo è sempre manchevole. In Kant, l'intuizione è sempre solo sensibile, e quanto richiede un'intuizione intellettuale resta fuori dal campo della conoscenza e può essere solo pensato. Ma ciò non esaurisce il campo dei fenomeni: Marion avanza l'ipotesi di «un fenomeno in cui l'intuizione darebbe più, addirittura smisuratamente di più di quanto l'intenzione non abbia mai visto né previsto»²⁰⁸. Kant stesso sembra aver avanzato questa possibilità quando parla dell'«idea estetica», che non può mai divenire conoscenza perché è un'intuizione (dell'immaginazione) alla quale non può mai corrispondere un concetto adeguato²⁰⁹. Qui «non si tratta più della non-adequazione dell'intuizione (manchevole) che lascia vuoto un concetto (dato); si tratta all'inverso di un difetto del concetto (manchevole) che lascia cieca l'intuizione (data in modo sovrabbondante)»²¹⁰. In questo caso l'eccesso di intuizione satura il concetto e lo rende inadeguato, per cui si ha a che fare con un fenomeno saturo d'intuizione. Marion intende allargare così lo spettro della fenomenalità, accogliendo fenomeni che sono caratterizzati da imponderabilità numerica (fenomeni non calcolabili, come gli eventi), che non possono essere sostenuti dallo sguardo in quanto «accecanti», incondizionati (cioè imprevedibili e irriproducibili), irriducibili all'io e alle categorie dell'oggetto (come l'esperienza della carne), garantendo anche a fenomeni non definibili oggettivamente di acquisire dignità presso una ragione allargata e non ridotta alla mera logica formale o alla semplice fenomenalità sensibile.

Recentemente un'esigenza analoga è stata avanzata da Benedetto XVI in un intervento molto discusso che, al di là dei passaggi controversi, ha posto in termini chiari la questione di un allargamento del concetto di ragione e

²⁰⁶ J.L.MARION, *Le phénomène saturé*, in J.F.COURTINE (ed.), *Phénoménologie et Théologie*, Critérion, Paris 1992, 94.

²⁰⁷ *Ibidem*, 95.

²⁰⁸ *Ibidem*, 103.

²⁰⁹ Il riferimento è sempre al §49 della *Critica del Giudizio*, tanto caro anche a Ricoeur.

²¹⁰ J.L.MARION, *Le phénomène saturé*, cit., 103.

conseguentemente della nozione di verità. La sua analisi mostra come dall'Ottocento ai nostri giorni si è affermato il primato dell'idea di scientificità che trova espressione nelle scienze sperimentali. Come sottofondo del nostro pensare attuale, egli individua «l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l'esperimento fornisce la certezza decisiva»²¹¹. La conseguenza di questa autolimitazione della ragione al semplice intelletto kantiano sta nel circoscrivere l'ambito della scientificità alla certezza che scaturisce dal lavoro sinergico di matematica e empiria. E questo criterio nell'Ottocento è stato esteso anche alle discipline che hanno come loro oggetto l'uomo: «E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità», con la convinzione tuttora molto diffusa nel mondo occidentale che «soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali». Tuttavia «con questo [...] ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione», dal momento che, «se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo». La conclusione del discorso del Papa tedesco non è una critica negativa della «ragione moderna», di cui non disconosce gli importanti successi, ma l'invito a «un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa», superando «la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento» e dischiudendo ad essa «nuovamente tutta la sua ampiezza», quella del «grande logos» e della piena «vastità della ragione».

Quello che intendiamo mostrare è come la linea avanzata da Ricoeur sia una linea che ha trovato e trova anche altri interpreti nel pensiero filosofico contemporaneo.

²¹¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Incontro con i rappresentanti della scienza, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006. Le successive citazioni sono tratte da questo intervento.

Torniamo ora per concludere a stringere il nostro sguardo sulla sfida del male.

4. Rispondere al male: *pensare di più, pensare altrimenti*

Raccogliendo i frutti della nostra ricerca, ci pare di poter dire che Ricoeur è il pensatore che di fronte al male ha individuato la possibilità di una risposta che, oltre il versante puramente intellettuale della teodicea, tende al recupero di una razionalità integrale e aperta. Il male è sfida a pensare di più e addirittura a pensare altrimenti.

Come abbiamo visto, questo comporta un allargamento del campo del pensiero oltre l'idea di una filosofia che sia caratterizzata da una ragione oggettivante, senza che si debba però rinunciare al rigore del sapere filosofico: «Anche se Ricoeur – scrive J.Greisch – ratifica il verdetto di Kant che afferma lo scacco definitivo di ogni teodicea concepita sul modello leibniziano, si affretta ad aggiungere che questa constatazione dello scacco non significa in alcun caso che si possa ritornare al di qua della soglia dell'elaborazione razionale raggiunta con la teodicea classica. È per questo che, lungi dall'aver messo fine alla teologia razionale, Kant l'ha costretta ad usare altre risorse di pensiero»²¹². Abbiamo più volte sottolineato l'emblematica conclusione del saggio sul male del 1986: nelle ultime pagine del saggio Ricoeur afferma che «la protesta iniziale mette in ultima sinergia il pensare, l'agire, il sentire. Non basta pensare di più, nemmeno lottare sul piano morale, giuridico e politico contro il male, occorre che il sentimento si lasci istruire dal dolore»²¹³. Già all'inizio di questo densissimo saggio, Ricoeur non manca di scrivere: «il compito del *pensare* [...] può non essere esaurito dai nostri ragionamenti conformi alla non contraddizione e alla nostra propensione per la totalizzazione sistematica»²¹⁴. Non è dunque la ragione deduttiva o dimostrativa che può renderci capaci di offrire una risposta razionale alla sfida che ci tende il problema del male. Anche perché, se fosse così, si finirebbe semplicemente per minimizzare il male, misconoscendo il carattere di scandalo che gli è proprio e si tenterebbe di annullarlo, riducendolo a mera apparenza. V'è l'urgenza, al contrario, di una ragione aperta al tragico, di una ragione ermeneutica, interpretativa, che si metta in ascolto dell'inoggettivabile, che non cerchi di comprendere l'incomprensibile, che sappia *pensare di più* a partire dal paradosso, che sappia rispettare il male nella sua tragicità e al tempo stesso non rinunci a pensare, non si arrenda allo scacco e al non-senso, non si limiti a pensare di meno occupandosi d'altro...

La risposta va cercata dunque sul versante creativo: «ciò che il filosofo può solo identificare come aporia, l'ermeneutica deve trasformarlo in risposta

²¹² J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001, 410.

²¹³ P.RICOEUR, *Préface* a D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 13.

²¹⁴ M, 21 [8].

“creativa” o poetica»²¹⁵. La creatività propria all’immaginazione è parte integrante della razionalità, sebbene pensare filosoficamente non si confonda col poetare, né il poetare sia una mera evasione dal mondo. Poetare significa, invece, rfigurare quel mondo nel quale ogni uomo trova le sue radici per potervi trovare le ragioni dello sperare.

Rispondere al male è dunque il compito di un uomo integrale, che sappia mettere in opera ciascuna delle risorse da cui è alimentato e di cui vive.

1. Il presupposto antinichilista: il primato del bene

Per poter rispondere al male, Ricoeur pensa che si debba far proprio un presupposto fondamentale che abbiamo visto emergere di continuo nel suo pensiero e che abbiamo più volte fissato nelle diverse tappe del nostro lavoro: si tratta del presupposto del primato del bene sul male, cioè del senso sull’insensatezza. La convinzione profonda che la conciliazione sia più forte di ogni lacerazione, che il bene è originario, che si dà un «fondamentale», un «essenziale» inoggettivabile che unifica e rende sensato tutto il reale, sostengono lo sforzo per rispondere al male e non lo trasformano in una «passione inutile». Al male si può dare risposta solo assumendo come impossibile una filosofia definitivamente lacerata e condannata allo scacco del non-senso. Ricoeur manifesta qui una *fede filosofica* ancor prima che religiosa: è la sua fede in un Sì più forte del no, in una conciliazione primitiva, in una bontà originaria più solida di ogni male radicale, in una origine che è «pace». Già nell’opera del 1947 su Jaspers, composta durante la propria prigionia, Ricoeur accoglie dal grande pensatore la fede filosofica in una conciliazione che resiste a ogni lacerazione del pensiero, a ogni paradosso intellettuale e che rende possibile una forma del pensare che sormonta la purezza formale e si apre all’agire e al sentimento. Il «cuore», il «sentimento» designano la facoltà che permette di attribuire un’unità sensata al reale, al di là delle contraddizioni e delle aporie che si cristallizzano a livello intellettuale. In questo atto di fede che è appunto il «credere nel primato della conciliazione sulla lacerazione»²¹⁶, sta in fondo «l’atto di nascita e l’atto di speranza della filosofia»²¹⁷. Per Ricoeur se non si sperasse nel presupposto che la realtà ha un senso sarebbe inutile pensare. La sua prospettiva di pensiero è la ferma negazione di una posizione nichilistica: educatosi alla scuola dei maestri del sospetto, non arriva mai a dubitare dello sforzo e del desiderio umano quasi che essi fossero solo un’illusione, un definitivo non-senso²¹⁸. Dietro lo sforzo e il desiderio, o meglio dentro di essi, opera un atto, un’affermazione originaria che nessun potere nullificante può

²¹⁵ J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*, cit., 411.

²¹⁶ KJ, 388.

²¹⁷ KJ, 388.

²¹⁸ Sull’assenza del nichilismo nel pensiero di Ricoeur cfr. O.AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007, 770.

ridurre a illusione²¹⁹. Quest'atto assume nomi diversi: «bene originario», «Sacro inafferrabile», «nucleo kerygmatico», «fondamentale», «essenziale», «vita buona» verso la quale punta la nostra tensione etica, «affermazione originaria», «Altro» in senso generale ed enigmatico (che può essere «posto vuoto», i miei «antenati» o il «Dio vivente o assente»), l'«immemorabile *Ursprung*» o l'«oblio profondo»²²⁰... Esso è un atto e non è mai un oggetto, resta sfuggente per la razionalità intellettualistica e analitica, ma è con questo atto irriducibile che la ragione deve fare i conti, non per cancellare e integrare il male, cosa impossibile, ma per rispondere ad esso.

Anna Frank sa esprimere bene l'atteggiamento di fronte al male che emerge dalle pagine ricoeuriane:

È un gran miracolo che io non abbia rinunciato a tutte le mie speranze perché esse sembrano assurde e inattuabili. Le conservo ancora, nonostante tutto, perché continuo a credere nell'intima bontà dell'uomo. Mi è impossibile costruire tutto sulla base della morte, della miseria, della confusione. Vedo il mondo mutarsi lentamente in un deserto, odo sempre più forte l'avvicinarsi del rombo che ucciderà noi pure, partecipo al dolore di milioni di uomini, eppure, quando guardo il cielo, penso che tutto si volgerà nuovamente al bene, che anche questa spietata durezza cesserà, che ritorneranno l'ordine, la pace e la serenità. Intanto debbo conservare intatti i miei ideali; verrà un tempo in cui saranno forse ancora attuabili²²¹.

Queste parole, tratte dalle ultime pagine del suo diario, esprimono proprio la fede filosofica, ancor prima che religiosa, in un bene originario che è più forte del male radicale, esse rifiutano caparbiamente di fondare la realtà sul male, sulla morte, sul nulla. Sono parole molto simili a quelle di un'altra testimone della persecuzione nazista, Etty Hillesum:

La miseria che c'è qui è veramente terribile - eppure, alla sera tardi, quando il giorno si è inabissato dietro di noi, mi capita spesso di camminare di buon passo lungo il filo spinato, e

²¹⁹ Coglie bene il nucleo jaspersiano del pensiero di Ricoeur Domenico Jervolino: «Tre affermazioni sono da sottolineare: 1) È impossibile una filosofia definitivamente lacerata. 2) Il primato della conciliazione va cercato dal lato dell'azione e del sentimento. 3) Tale primato si rifà a un nucleo originario di carattere religioso che il pensiero filosofico non riesce a risolvere in pura riflessione, in discorso meramente razionale. Il primato della riconciliazione sulla lacerazione è affidato ad una opzione filosofica che il cammino di Ricoeur non farà che precisare: il valore di verità dei vissuti affettivi e volitivi; ci sono verità che non sono dimostrate né dimostrabili logicamente, ma che sono vissute e testimoniate dalla vita stessa. È a quest'ordine di verità che appartengono le supreme verità metafisiche», D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, préface di Paul Ricoeur, Studium, Roma 1995, 213.

²²⁰ Cfr. L. ALTIERI, *Moses at the Threshold of Canaan: the Incomplete Ontology of Paul Ricoeur*, in A. WIERCINSKI (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, 39. In un altro articolo sempre Altieri parla di un «orizzonte di riconciliazione e di oltrepassamento della Cura» come cifra caratterizzante il pensiero dell'ultimo Ricoeur e lo mette acutamente in relazione con la «poetica del consenso» e il richiamo alla Trascendenza della prima speculazione: il pensiero ricoeuriano trova alla sua scaturigine un'«unità originaria prima di ogni rottura» che porta a «riconoscere la nostra co-appartenenza originaria». Cfr. L. ALTIERI, «Je est un autre». Una lettura del *Parcours de la reconnaissance di Paul Ricoeur*, «Per la filosofia» 21 (2004), n.61, 77-98, qui 96 e 98.

²²¹ A. FRANK, *Diario*, tr.it. di A. Vita, Einaudi, Torino 1954, 268-269.

allora dal mio cuore si innalza sempre una voce – non ci posso far niente, è così, è di una forza elementare –, e questa voce dice: la vita è una cosa splendida e grande, più tardi dovremo costruire un mondo completamente nuovo. A ogni nuovo crimine o orrore dovremo opporre un nuovo pezzetto di amore e di bontà che avremo conquistato in noi stessi. Possiamo soffrire ma non dobbiamo soccombere²²².

Opporre un nuovo pezzetto di amore è rispondere al male, coltivando una speranza che resiste nonostante tutto, nutrendo la fede nell'intima bontà dell'uomo e la convinzione che la vita è una cosa splendida e grande e quindi si può soffrire, ma non si deve mai soccombere.

Di fronte al male dunque è necessario fare appello a un pensiero che non vuole porre ogni spiegazione a partire da sé, in modo lineare e deduttivo, ma che invece sa fare affidamento su un presupposto pieno di senso, conosce il sentimento della fiducia, si apre al credito e sa riconoscere un dono ricevuto più originario di ogni conquista e deduzione.

2. Il metodo: un'ermeneutica «creativa», ma non «creatrice»

Si tratta allora di rivitalizzare il pensiero, mettendolo in dialogo con l'esperienza viva, perché all'intera verità si può aspirare solo attivando una ragione che non estrometta i vissuti affettivi, volitivi, la sensibilità artistica e l'immaginazione poetica. Il pensiero è così portato a riconoscere un dono e a esprimere una fiducia originaria, non tanto a dominare il mondo.

Ricoeur si mostra attento a sottolineare che questa prospettiva non implica la confusione tra la filosofia e la poesia, l'arte, la religione e non smette di ripetere che «pensare non è poetare»; il lavoro ermeneutico che entra in dialogo con la vita è sì creativo, ma mai arbitrario e fittizio. Fin dagli anni '60, Ricoeur è chiaro: il lavoro ermeneutico si nutre della dialettica di credere e comprendere e questa dialettica ha delle fasi precise che possiamo ora generalizzare e schematizzare.

Innanzitutto viene la tappa fenomenologica, che è il momento della distanziamento critico, dell'*epoché*. È il momento della spiegazione «scientifica», dell'analisi, in certo senso dell'intelletto kantiano. È la premessa di ogni sana ermeneutica.

È necessario però non arrestarsi al momento critico esplicativo e tornare alla vita, al momento dell'appartenenza vissuta, esistenziale e rivederla alla luce del distanziamento critico.

Dalla dialettica tra i due momenti (fenomenologia e ermeneutica, distanziamento critico e partecipazione vissuta) nasce il pensiero che non deve cadere nella tentazione di razionalizzare, ma nemmeno chiudersi nel silenzio: il pensiero si lascia provocare e dà luogo a un'interpretazione *creativa, ma non creatrice*, ancorata nella realtà, ma non chiusa in essa e cioè aperta a cogliere il

²²² E.HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2006¹¹, 245.

primato dell'essere sulla coscienza, dell'«affermazione originaria» sulla «negazione esistenziale».

La creatività consiste dunque in questa capacità di collocare il *cogito* entro l'affermazione originaria, spodestando un soggetto che si voglia padrone del senso per ricollocarlo dentro un senso previo e inoggettivabile. La creatività dell'interpretazione non è dunque arbitrio e fuga dalla realtà, ma conoscenza riflessiva della situazione, che si alimenta del giusto distanziamento critico e della partecipazione piena ai vissuti in vista dell'apertura del vivere sull'orizzonte originario del senso. Nessuna fuga dalla realtà è ammessa da Ricoeur, sempre pronto a condannare le degenerazioni dell'utopia. Nessuna caduta in un sentimentalismo a buon mercato: il compito della filosofia è tenere aperta la tensione tra la vita e la razionalità, l'appartenenza vivente e vissuta e il distacco critico.

3. Rispondere al male...

Alla fine della nostra indagine che ha riletto la filosofia di Ricoeur alla luce del tema del male, possiamo dire che le risposte che il pensatore francese tenta di offrire nascono dal suo sforzo incessante di far interagire la vita e il pensiero nella fiducia profonda che il bene è più originario del male. Quali sono queste risposte? Volendo raccoglierle, quali conclusioni del nostro lavoro, ne proponiamo tre che riguardano soprattutto il versante etico-politico e lasceremo alla fine la risposta più radicale.

Rispondere al male è anzitutto compito dell'agire e richiede un impegno etico e politico a favore della giustizia. Questo impegno ha caratterizzato la vita di Ricoeur fin dalla più tenera età e l'ha accompagnato fino alla fine. La lotta etica e politica contro le ingiustizie è un momento irrinunciabile della risposta al male e chiama in causa la creatività, poiché tocca alla *saggezza pratica* trovare nel discernimento con e per gli altri la via più adeguata a risolvere i problemi etici e le ingiustizie sociali. Il compito della saggezza pratica, nella molteplicità e varietà delle situazioni concrete, è il compito di un'ermeneutica creativa, ma mai arbitraria, che accetta il dialogo e il confronto, senza cedere a compromessi al ribasso («compromissioni») per cercare una mediazione che non sfugge i problemi e i contrasti, ma li affronta fino a raggiungere una conclusione ponderata e condivisa. Il dialogo con l'altro va perseguito anche quando parla e pensa diversamente da me; anche in tal caso l'ermeneutica offre un modello esemplare e assume un profondo valore etico: la traduzione è un invito, un appello a ospitare l'altro nella propria lingua e a farsi accettare dall'altro nella sua lingua, in uno sforzo reciproco di allargamento degli orizzonti.

Il *perdono* è la strada difficile, ma non impossibile, che apre alla liberazione. Ricoeur lo aveva capito nella sua prigionia, quando dei nemici tedeschi aveva appreso la lingua e apprezzato l'elevata cultura. Perdonare significa riconoscere

il primato del bene nella consapevolezza che «tu vali molto di più delle tue azioni», che la vita è più grande degli errori. Nondimeno il perdono non è a buon mercato, né facile, né «oblio di fuga», ma necessita della mediazione del pensiero, poiché esso consiste nel dimenticare il debito, ma non il male commesso. Solo il pensiero può separare il colpevole dal suo atto, e, mentre condanna il secondo, confida nelle risorse di rigenerazione del primo. Solo il pensiero consente di allargare lo sguardo oltre il proprio punto di vista, senza pretendere di lasciarlo alle spalle, ma rendendolo in grado di accogliere l'alterità. Esso ci apre alla memoria degli altri per continuare a rileggere gli eventi tragici e dolorosi della storia umana. Il perdono ci libera dalla schiavitù dell'immediato, dal calcolo, dalla logica retributiva che vuole l'«occhio per occhio, dente per dente», mantenendo in tensione la fiducia nel bene e l'adesione a un reale tragico e difficile.

Il *mutuo riconoscimento* inteso come «scambio di doni» è il momento più alto della convivenza e del «legame sociale», del tutto al di sopra di una concezione delle relazioni fondata sul commercio, sul calcolo, sull'utilità. In esso si elimina il confronto ridotto alla lotta e alla concorrenza e si entra in quel dinamismo «festivo» in cui riconosco l'altro senza aspettarmi un tornaconto, ma riconoscendolo, nel caso che arrivi, come gratuito. Il mutuo riconoscimento pacifico richiede l'abbandono di una logica meramente economica e fa posto alla logica festiva dell'amore, in cui la generosità chiama la generosità, rinnovando i colori della convivenza sociale. La logica del mutuo riconoscimento, che si intreccia con la riconoscenza, apre lo spazio in cui si manifestano quelle «irruzioni di bontà» che sanno rendere viva e ancora presente quell'affermazione originaria positiva e carica di senso che anima il pensiero ricoeuriano. Sono esperienze gioiose che, anche nelle situazioni più tragiche, danno la forza per rispondere al male contrapponendogli un atto di vita e un Sì gioioso.

È l'esperienza, raccontata da Primo Levi, dell'amicizia nel lager nazista con Lorenzo:

per quanto di senso può avere il voler precisare le cause per cui proprio la mia vita, fra migliaia di altre equivalenti, ha potuto reggere alla prova, io credo che proprio a Lorenzo debbo di essere vivo oggi; e non tanto per il suo aiuto materiale, quanto per avermi costantemente rammentato, con la sua presenza, con il suo modo così piano e facile di essere buono, che ancora esisteva un mondo giusto al di fuori del nostro, qualcosa e qualcuno di ancora puro e integro, di non corrotto e non selvaggio, estraneo all'odio e alla paura; qualcosa di assai mal definibile, una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di conservarsi. [...] Grazie a Lorenzo mi è accaduto di non dimenticare di essere io stesso un uomo²²³.

Nell'inferno del male, il riconoscimento reciproco rende presente una «remota possibilità di bene», che prende il suo nome e il suo volto da quelle, tra

²²³ P.LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989, 109.

le persone vicine, che consentono un'esperienza di riconoscimento della propria dignità e della propria umanità e che alimentano la convinzione che il senso prevale sul non-senso.

È l'esperienza di Ivan Karamazov che, tormentato dallo scandalo del male innocente, incapace di credere in Dio, sull'orlo della disperazione, dice al fratello credente Alëša, al quale lo legano una stima e un'amicizia sincera: «Mi sarà sufficiente che ecco, in un angolo del mondo, ci sia tu, e il vivere non riuscirà a venirmi a nausea»²²⁴.

È l'esperienza che Carson McCullers ci narra nel suo racconto *La ballata del caffè triste*, in cui una donna, Miss Amelia, apre un giorno un caffè in un villaggio squallido e triste costruito attorno ad una filanda di cotone. Grazie a quel caffè si rinnova la vita grigia del posto. Lì si offre la promessa di un incontro, si può fare amicizia, bere un bicchiere, stare in compagnia. Da monotona lotta per la sopravvivenza, la vita si trasforma nell'esistenza di chi ha riacquisito l'orgoglio di valere ancora qualcosa:

Ciò che ti sgomenta è questo: tutte le cose utili hanno un prezzo e si comprano solo col denaro perché così va il mondo. [...] Mentre la vita umana non ha valore: ce la danno gratis e ce la tolgono senza bisogno di pagare. Che vale? Poco o nulla ti sembra a volte, a guardarti in giro. E spesso, dopo aver sudato e faticato senza migliorare in niente, ti viene giù in fondo all'anima il sentimento di non valer gran cosa. Il nuovo orgoglio invece venuto al paese da questo caffè aveva effetto quasi su tutti. [...] Si lavavano prima di andare da Miss Amelia ed entrando si strofinavano i piedi sulla soglia. Là, per qualche ora almeno, potevi metter da parte la profonda e amara consapevolezza di contare ben poco al mondo²²⁵.

L'esperienza del riconoscimento reciproco, del legame sociale fondato sull'incontro e sull'amicizia, è una risposta forte al male, che ogni uomo è chiamato a realizzare e a rendere possibile con l'impegno etico, politico e giuridico. Far fronte alla sofferenza, alla morte alle situazioni dolorose diventa così un compito meno arduo se si è accompagnati da un altro che mi riconosce²²⁶.

²²⁴ F.DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., 351.

²²⁵ C.MCCULLERS, *La ballata del caffè triste e altri racconti*, tr.it. di F.Cancogni, Mondadori, Milano 1970, 71-72. Per questa citazione, come per quella di Primo Levi e delle riflessioni contenute in questa pagina, riprendiamo M.HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, cit., 543-545.

²²⁶ Afferma Ricoeur in un'intervista del 1994: il malato «è insostituibile nel suo confronto con la sofferenza e l'orizzonte della sua morte. Ma, in ogni caso, fin dall'inizio ho tenuto a introdurre, nella definizione dell'etica, l'auspicio di viver bene con e per gli altri. Ciò vuol dire che, in questa volontà di "far fronte", mi sembra essenziale introdurre anche l'aiuto di un altro. Abbiamo sempre bisogno dell'aiuto di qualcuno che contribuisca all'attualizzazione delle nostre "capacità"», P.RICOEUR, *L'Éthique entre le mal et le pire*, une échange de vue entre le philosophe Paul Ricoeur et le Pr.Yves Pelicier, psychiatre, 27 septembre 1994, Paris. Il testo del colloquio è reperibile on-line sul sito del Fonds Ricoeur, alla voce "textes en ligne". È disponibile la traduzione italiana: P.RICOEUR, *Etica e viver bene: conversazione con Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Il male*, Raffaello Cortina, Milano 2000, [5].

Queste risposte (la saggezza pratica, il perdono, il mutuo riconoscimento), che richiamano l'appello levinassiano alla responsabilità-per-altri, sono centrali e irrinunciabili anche per Ricoeur. Ma in lui accusano un tono singolare poiché non dimenticano che la sollecitudine per altri non sempre è risposta sufficiente al male, che la saggezza pratica rimane disarmata a volte, che non sempre è possibile il perdono, che non sempre basta il mutuo riconoscimento. Per Ricoeur deve prodursi qualcosa di più, una «seconda rivoluzione copernicana del pensiero», che nasce da un fecondo «pensare di più» a partire dalla sfida difficile del male e che perviene a un vero «pensare altrimenti». L'approdo sta in quella *saggezza* che è il compimento dell'umanità matura, che non dà soluzioni, ma che offre risorse per trovare risposte al male anche quando è inspiegabile, subito, puramente tragico, senza colpevoli...

Questa saggezza in primo luogo richiede un *decentramento di sé*: il pensiero integrale ricoeuriano sa che nessuno di noi è il centro dell'universo, ma è situato nell'essere, in un atto originariamente buono e ricco di senso. Decentrarsi significa riconoscere di far parte di un disegno più vasto e significativo, imparando da Giobbe a scoprire la meraviglia di fronte al mondo, la vanità di tante pretese narcisistiche e infantili, la preziosità di far tacere il lamento nella fiducia in una pienezza di senso. Decentrarsi è abbandonare la presunzione di un *Cogito* che pone il pensiero per approdare a un *cogito* che sa prima di tutto accogliere un dono e esprimere fiducia e credito in un bene originario. E tutto ciò senza eccessi, senza pretendere di annullare il sé in uno spirito assoluto o in un nulla assoluto²²⁷. Il compito della saggezza non è di distaccarci stoicamente dal mondo, né di lasciarci assorbire nel mondo, ma di portarci oltre la razionalità che concepisce il reale come un mero oggetto manipolabile in direzione di una razionalità relazionale, aperta agli altri e al mondo nella sua globalità e piena di speranza nel senso originario dell'essere. In questa prospettiva diviene possibile il consenso di chi, nonostante tutto, sa tramutare in gioia la tristezza del finito, sa convertire ogni ostilità in tensione fraterna, sa cogliersi francescanamente come «uno fra tanti», senza facili fughe, facendosi carico pienamente della propria condizione tragica, fino ad acconsentire all'ineluttabile.

Negli ultimi scritti, Ricoeur usa il termine *gaiezza* (*gaieté*) per descrivere la condizione di chi ha raggiunto una equilibrata noncuranza di sé, cioè la consapevolezza che «la grazia consiste nel dimenticarsi», che è poi l'atteggiamento che Cristo addita agli afflitti e ai perseguitati nel Discorso della Montagna: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete [...]. Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. [...] E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come

²²⁷ La polemica di Ricoeur è fin dai primi scritti rivolta contro gli eccessi dello stoicismo, che esalta la libertà dell'uomo di fronte alla natura, e dell'orfismo che perde il soggetto nella natura stessa (Cfr. l'opera VI).

loro» (Mt 6, 25-26.28-29). È questo lo stadio dell'*umanità compiuta* che ha imparato ad abitare il mondo e a non sfuggirlo, che ha trovato il compimento pieno di sé nel *consenso*, cioè nel dare anche alla sofferenza un posto nella propria felicità²²⁸.

Nella prospettiva di questa gaia noncuranza di sé, il sofferente sa rinunciare alle recriminazioni, al lamento, alla protesta, e può arrivare a esprimersi pienamente e compiutamente in un atteggiamento di amore verso chi gli sopravvive. Chi soffre può allora diventare un fattore attivo di vita, può trasferire sull'altro l'amore per la vita, esprimere il proprio distacco da sé e dal mondo in termini di generosità, di dono, di servizio e così alimentare il senso di fraternità con gli altri, generare una comunità, essere portatore di una testimonianza di vita anche nell'approssimarsi della morte²²⁹.

Questa gaia saggezza infine porta il credente a una fede purificata e autentica, non più narcisistica, trasformando la fede religiosa che ha ricevuto per «caso» dall'educazione e dalla tradizione in un «destino» da rinnovare grazie a una «scelta continua» e ponderata. Dio pertanto non è colui che soddisfa bisogni personali, ma il «vivente» che vive nella bontà originaria, e che, in quanto inesauribile fondo di bontà, consente all'uomo di rispondere al male, nonostante esso e anche a partire da esso. Si tratta di confidare in Dio nella consapevolezza che tutto è grazia e che nulla mi è dovuto²³⁰.

Rispondere al male significa insomma mettere in tensione dialettica la prosa della giustizia, o la logica dell'equivalenza, e la poesia dell'amore, o la logica della sovrabbondanza. Non si tratta di sostituire l'una all'altra, ma di tenerle in perpetua tensione entro una ragione integrale che in modo sinergico tenga insieme intelletto e poesia, perché l'uomo è amore e *non solo* giustizia, sovrabbondante generosità e *non solo* calcolo o equivalenza, poesia e *non solo* prosa, festività del dono e *non solo* ferialità dell'utile, partecipazione e convinzione e *non solo* distacco critico e analisi, creatività e *non solo* descrizione.

La dialettica di giustizia e amore, calcolo e stupore, ponderata dalla saggezza di una ragione integrale non costruisce soluzioni logiche, ma apre la via per rispondere creativamente a qualunque forma del male (ingiustizia, malattia, morte, malvagità...): la ragione è chiamata a «inventare» nel senso pieno del termine, cioè a *creare*, ma insieme a *trovare*; creare trovando e trovare creando, così che, se, da un lato, essa crea attivamente, non lo fa fantasiosamente, perché, dall'altro, trova risorse e risposte. Questa ragione allargata crea e trova le ragioni per non disperare, per trasformare in un atto di

²²⁸ Sempre nell'intervista con Pelicier, Ricoeur afferma che «la felicità non è incompatibile con la sofferenza»: «Con *felicità* intendo la capacità di trovare un significato, un soddisfacimento nel compimento di sé. L'idea che ciò esclude completamente ogni sofferenza è un'idea pericolosa che porta a delusioni se non si è integrata nella propria educazione l'idea che ci deve essere un posto per il soffrire...», P.RICOEUR, *L'Éthique entre le mal et le pire*, cit., [4].

²²⁹ Queste riflessioni sono abbozzate negli appunti postumi P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort* (Suivi des *Fragments*), Seuil, Paris, 2007, 76-78 e 89-91.

²³⁰ Cfr. *Ibidem*, 75-78 e 91.

vita anche i momenti di morte, per non arrendersi al male incombente e dire un Sì gioioso alla Vita.

Pochi mesi prima di morire, rivolgendosi a un'amica malata, un Ricoeur già sofferente consegnava a un biglietto le parole che mostrano la sua saggezza: «Dal fondo della vita, sorge una potenza, che dice che l'essere è essere contro la morte. Lo creda con me»²³¹. Questa convinzione ostinata ha permesso a Ricoeur, e può permettere oggi anche a noi, di rispondere al male e alla morte con un Sì forte e gioioso, certamente difficile, ma non impossibile, se all'insorgere della filosofia si è disposti ad ammettere una potenza positiva ricca di senso. Consentire alla nostra condizione di uomini, accettandone anche gli aspetti tragici, è in fondo il compito che spetta a ciascuno. Non si tratta del consenso arrogante di una «volontà di potenza», ma del sì umile di chi sa «accontentarsi della propria condizione d'uomo»²³², ripetendosi, nonostante tutto, che «è *magnifico essere uomini*»²³³.

²³¹ *Ibidem*, 144.

²³² MHO, 656 [717]. Citazione tratta da S.KIERKEGAARD, *È magnifico essere uomini*, tr.it. di L.Rosadoni, Gribaudo, Torino 1971, 45.

²³³ MHO, 656 [717]. Citazione tratta da S.KIERKEGAARD, *È magnifico essere uomini*, cit., 45.

Bibliografia

Il testo base per una bibliografia il più possibile completa su Ricoeur è sicuramente: F.D.VANSINA, *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire 1935-2000*, Peeters, Leuven 2000. Il volume è aggiornato al 2000 e presenta ovviamente alcune mancanze e imprecisioni, ma è in corso di revisione da parte dello stesso Vansina, che sta inoltre aggiornando i testi fino al 2005. Al momento non è dato sapere quando uscirà la nuova edizione.

Per quanto riguarda la bibliografia italiana è molto completa e aggiornata al maggio 2006 quella curata da M.POMPA, *Ricoeur in Italia. Rassegna bibliografica*, «Filosofia e Teologia» 20 (2006), n.2, 309-344.

Una bibliografia (in continuo aggiornamento) dei testi su Ricoeur pubblicati dal 1° gennaio 2006 è sul sito internet del Fonds Ricoeur (www.fondsricoeur.fr).

Ci limiteremo qui a indicare i testi da noi citati nelle note a piè di pagina. Non considereremo i testi da noi consultati e non citati. Molti dei testi citati sono stati reperiti direttamente presso il Fonds Ricoeur di Parigi.

L'elenco è ordinato secondo l'ordine alfabetico del cognome dell'autore o curatore. Per le opere dello stesso autore si segue l'ordine cronologico.

1. Opere di Ricoeur

1. Volumi

Oltre ai testi presenti nella tavola delle abbreviazioni posta all'inizio del presente lavoro aggiungiamo le seguenti opere da noi citate nel testo.

1. P.RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platone et Aristote*, CDU et SEDES, Paris 1982 (corso tenuto a Strasburgo nel semestre 1953-54).
2. P.RICOEUR - E.JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, a cura di G.Grampa, Queriniana, Brescia 1978 (il testo originale è del 1974).
3. P.RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978 (il testo originale è del 1975).
4. P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D.Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001.

5. P.RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004. È la traduzione italiana del volume apparso in tedesco: P.RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallstein Verlag, Göttingen 1998. Si tratta della traduzione di due saggi : uno dal titolo *La marque du passé*, «Revue de métaphysique et de morale» 105 (1998), n.1, 8-31 (testo di una conferenza tenuta nel 1997) e il secondo, mai apparso prima in francese, dal titolo *Die vergangene Zeit lesen: Gedächtnis und Vergessen* (testo di un colloquio tenuto a Madrid nel 1996).
6. P.RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort (Suivi des Fragments)*, Seuil, Paris 2007.

2. Articoli

1. P.RICOEUR, *Un livre d'André Philip: Le Christianisme et la paix*, «Terre Nouvelle» (1935), n°4, 8.
2. P.RICOEUR, *Marchands de canon*, «Terre Nouvelle» (1936), n°11, 8-10.
3. P.RICOEUR, *Plaidoyer pour le désarmement*, «Terre Nouvelle» (1936), n°17, 9-10.
4. P.RICOEUR, *À propos de Teruel. Le problème du pacifisme*, «Terre Nouvelle» (1938), n°31, 5.
5. P.RICOEUR, *L'expérience psychologique de la liberté*, «Le Semeur» 46 (1948), n°6-7, 444-451.
6. P.RICOEUR, *Le protestantisme et la question scolaire*, «Foi Éducation», 1954, n°27, 48-57, (ripreso nella stessa rivista dopo la morte di Ricoeur in un omaggio a lui dedicato nel n°131 del 2005, 4-10 che però non contiene un'appendice dedicata a «le statut scolaire Alsacien-Mosellan»).
7. P.RICOEUR, *Négativité et affirmation originaires*, in *Aspects de la dialectique*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, 101-124.
8. P.RICOEUR, *Le paradoxe politique*, «Esprit» 25 (1957), n°5, 721-745 [Il paradosso politico, tr.it. di A.Rosselli in P.RICOEUR, *La questione del potere*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1991, 67-105].
9. P.RICOEUR, *L'Essai sur le Mal de Jean Nabert*, «Esprit» 25 (1957), n°7-8, 124-135 (ripreso in L2, 237-252 con una «relecture» del 1992).
10. P.RICOEUR, *Le paradoxe de la liberté politique*, in *La liberté* (Rapport de la 6^{ème} conférence de l'Institut Canadien des Affaires Publics), Montréal 1959, 51-55.
11. P.RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, «Esprit» 27 (1959), n°7-8, 60-76 [tr.it. di I.Bertoletti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002].
12. P.RICOEUR, *Kierkegaard et le mal e Philosopher après Kierkegaard*, «Revue de théologie et de philosophie» 13 (1963), n°4, 292-302 e 303-316 [i due testi sono tradotti riuniti in un volume : *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, tr.it. di I.Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1995] . I testi sono ripresi in L2, 13-46.
13. P.RICOEUR, *L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer*, «Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest» (1966), n°7, 3-19.

14. P.RICOEUR, *Une lettre de Paul Ricoeur*, «Critique» 22 (1966), n°225, 183-186.
15. P.RICOEUR, *La foi supçonnée*, «Recherches et débats» 19 (1971), n°71, 64-75.
16. P.RICOEUR, art., *Langage (Philosophie)*, in *Encyclopaedia Universalis*, IX, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1971, 771-781.
17. P.RICOEUR, *Le problème du fondement de la morale*, «Sapienza» 28 (1975), n°3, 313-337 [tr.it. di I.Bertoletti, *Il problema del fondamento della morale*, in P.RICOEUR, *Etica e morale*, a cura di D.Jervolino, Morcelliana, Brescia 2007, 73-113].
18. P.RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de révélation*, in AA.VV., *La Révélation*, Bruxelles 1977, 15-54 [la traduzione italiana è contenuta in P.RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F.Franco, Dehoniane, Roma 1997, 109-153].
19. P.RICOEUR, *Fondements de l'éthique*, «Autres Temps» (1984), n°3, 61-71.
20. P.RICOEUR, Prefazione a D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993², IX-XII. La prefazione risale alla prima edizione del 1984.
21. P.RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français» 134 (1988), n°2, 435-450.
22. P.RICOEUR, *Approches de la personne*, «Esprit» 58 (1990), n°160, 115-130 (ripreso anche in L2) [[tr.it. in P.RICOEUR, *La persona*, a cura di I.Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997].
23. P.RICOEUR, *Éthique et morale*, «Révue de l'Institut Catholique de Paris» (1990), n°34, 131-142 (ripreso in L1, 258-270) [tr.it. di I.Sciuto, *Etica e morale*, in C.VIGNA (ed.), *L'etica e il suo altro*, FrancoAngeli, Milano 1994, 217-227. Il testo è ripreso con una traduzione diversa curata da I.Bertoletti nel volume P.RICOEUR, *Etica e morale*, a cura di D.Jervolino, Morcelliana, Brescia 2007, 33-52].
24. P.RICOEUR, *Préface à M.CHIODI, Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, IX-XIX.
25. P.RICOEUR, *À propos de Théorie de la justice de John Rawls: Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?*, «Révue International de Sciences Sociales» (1990), n°126, 609-620.
26. P.RICOEUR, *L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie*, in J.GREISCH - R.KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, 381-403 [P.RICOEUR, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, tr.it. di B.Bonato, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993].
27. P.RICOEUR, *Contingence et rationalité dans le récit*, in Jeanne Delhomme. *Les cahiers de la nuit surveillée*, Cerf, Paris 1991.
28. P.RICOEUR, *Pour une éthique du compromis*, interview de Paul Ricoeur, «Alternatives non violentes» (1991), n°80, 2-7.
29. P.RICOEUR, *Quel éthos nouveau pour l'Europe ?* in P.KOSLOWSKI (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et*

- économique*, Cerf, Paris 1992, 107-116 [tr.it. di I.Bertoletti in P.RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D.Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, 75-92].
30. P.RICOEUR, *De la à la morale*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 100 (1993), numéro spécial, n°4, 455-477. Il testo è ripreso in RF 85-115 [101-131].
 31. P.RICOEUR, *Giustizia e amore*, tr.it. di S.Rostagno, «Protestantesimo» 49 (1994), n.1, 13-24 (si tratta di una conferenza tenuta alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma il 21 aprile 1993. Il testo è ripreso in D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 135-153).
 32. P.RICOEUR, *L'Éthique entre le mal et le pire*, une échange de vue entre le philosophe Paul Ricoeur et le Pr.Yves Pelicier, psychiatre, 27 septembre 1994, Paris. Il testo originale del colloquio è reperibile on-line sul sito del Fonds Ricoeur (www.fondsriceur.fr), alla voce "textes en ligne" [P.RICOEUR, *Etica e viver bene: conversazione con Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Il male*, Raffaello Cortina, Milano 2000].
 33. P.RICOEUR, *Molteplice estraneità*, in D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 115-134 (si tratta di un testo tradotto in italiano tratto da una relazione tenuta nel 1994).
 34. P.RICOEUR, *Préface* a D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 9-16.
 35. P.RICOEUR, *Le pardon peut-il guérir?*, «Esprit» 63 (1995), n°210, 77-82 [tr.it di D.Iannotta, *Il perdono può guarire?*, «La società degli individui» 7 (2004), n°19, 5-10 (una precedente diversa traduzione di questo testo, ad opera di I.Bertoletti, era già apparsa in «Hermeneutica» (1998), 157-165)].
 36. P.RICOEUR, «*La voie christique n'épuise pas le rapport au fondamental*» (Dernier volet de l'enquête: La pensée protestante aujourd'hui: déclin au renouveau?), «Réforme» (1995), n°2609, 8.
 37. P.RICOEUR, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, «Archivio di Filosofia» 64 (1996), n°1-3, 19-34.
 38. P.RICOEUR, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire* (entretien Hans Küng - Paul Ricoeur autour du *Manifeste pour une éthique planétaire* de Hans Küng), «Sens» 50 (1998), n°228, 211-230.
 39. P.RICOEUR, *Conversation. Bertrand Révillon a rencontré... Paul Ricoeur. «Dieu n'est pas tout-puissant»*, «Panorama» (1999), n.340, 26-30 [tr.it. di D.Zappalà, '900, *l'ora del perdono*, «Avvenire», 22 maggio 2005, 22].
 40. P.RICOEUR, *Accompagner la vie jusqu'à la mort*, «Esprit» 74 (2006), n° 323, 312-316. Il testo era già apparso in una rivista protestante «Amitié» (2000), n°4, 30-34.
 41. P.RICOEUR, *Promenade au fil d'un chemin*, in F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, 15-20.
 42. P.RICOEUR, *Libérer le fond de bonté*, «La lettre de Taizé», avril-mai 2001 (ripreso in AA.VV., *Taizé. Au vif de l'espérance*, Bayard, Paris 2002, 205-209).

43. P.RICOEUR, *Le droit de punir*, «Bulletin périodique d'information de l'Aumônerie des Prisons FPF» (2002), n°41, 8-22.

2. Bibliografia secondaria

1. Volumi

1. O.ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Michalon, Paris 1997.
2. O.AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007.
3. L.ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2004.
4. K.BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. III/3, § 50, Gott und das Nichtige*, Theologischer Verlag, Zürich 1950 [tr.it. di R.Celada Ballanti, K.BARTH, *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia 2000].
5. H.BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, tr.it. di M.Vinciguerra, SE, Milano 2006.
6. G.BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, tr.it. di A.Grande, Mondadori, Milano 1978 (Oscar Mondadori 29).
7. E.BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.
8. I.BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris 2004.
9. F.BREZZI, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.
10. F.BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999.
11. F.BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
12. S.BROGI, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006.
13. C.BOCHINDHOMME - R.ROCHLITZ (edd.), *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*, Ed. du Cerf, Paris 1990.
14. I.CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano 1993 (I ed 1988).
15. G.CANOBBIO - F.DALLA VECCHIA - R.TONONI (edd.), *Il male, la sofferenza, il peccato*, Morcelliana, Brescia 2004 (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 14).
16. M.CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990.
17. M.CINQUETTI, *Ricoeur e il male. Una «sfida» per «pensare altrimenti»*, Seneca, Torino 2005.
18. R.A.COHEN - J.L.MARSH (edd.), *Ricoeur as another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, New York 2002.
19. G.CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Cittadella, Assisi 2007.

20. A.DANESE (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.
21. L.DORNISCH, *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, The Edwin Melles Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990.
22. F.DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997¹, 2001².
23. F.DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993.
24. A.FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996.
25. A.FINKIELKRAUT, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987 [tr.it. di B.Romani, *La sconfitta del pensiero*, Lucarini, Roma 1989].
26. A.FRANK, *Diario*, tr.it. di A.Vita, Einaudi, Torino 1954.
27. M.GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985.
28. J.GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001.
29. J.GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion* (vol. III), Cerf, Paris 2004.
30. J.GREISCH - R.KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Ed. du Cerf, Paris 1991.
31. M.HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr.it. di G.Vattimo, Mursia, Milano 1972.
32. M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr.it. di P.Chiodi, Longanesi, Torino 1976.
33. M.HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002 [tr.it. di R.Cincotta e M.Baccianini revisione di A.Olivieri, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta, Troina (En) 2006].
34. E.HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2006¹¹.
35. J.HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, tr.it. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972.
36. D.JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984 (II ed. ampliata Marietti, Genova 1993).
37. D.JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Athena, Napoli 1984 (II ed. ampliata Studium, Roma 2003).
38. D.JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, préface di Paul Ricoeur, Studium, Roma 1995.
39. D.JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003.
40. D.JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.
41. H.JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il Melangolo, Genova 2004.
42. I.KANT, *Critica della ragion pura* (1787), tr.it. G.Colli, Adelphi, Milano 1976.
43. I.KANT, *Critica del Giudizio* (1790), Laterza, Roma-Bari 1997 .
44. I.KANT, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* (1791), in I.KANT, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1994.
45. S.KIERKEGAARD, *È magnifico essere uomini*, tr.it. di L.Rosadoni, Gribaudi, Torino 1971.
46. ZVI KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, tr.it. di A.L.Callow e R.Carpinella Guarneri, Adelphi, Milano 1997.

47. H.KÜNG, *Scontro di civiltà ed etica globale*, Datanews, Roma 2005.
48. A.LÉONARD, *Foi et philosophie*, Lessius, Bruxelles 1991.
49. P.LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989.
50. R.MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005 (le pp. 274-382 sono dedicate al pensiero di Ricoeur).
51. L.MARGARIA, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando, Roma 2005.
52. C.MCCULLERS, *La ballata del caffè triste e altri racconti*, tr.it. di F.Cancogni, Mondadori, Milano 1970.
53. O.MONGIN, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994.
54. J.NABERT, *Essai sur le mal*, Cerf, Paris 1955 [per la traduzione italiana ci siamo avvalsi di J.NABERT, *Saggio sul male*, tr.it a cura di C.Canullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001 (una precedente diversa traduzione dell'opera è uscita negli anni '70: J.NABERT, *Saggio sul male*, tr.it a cura di F.Rossi, La Garangola, Padova 1974)].
55. T.NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon P.Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1984.
56. L.PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 2000².
57. M.PHILIBERT, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Seghers, Paris 1971.
58. G.PIAZZA, *Sofferenza e senso. L'ermeneutica del male e del dolore in Ricoeur e Pareyson*, Camilliane, Torino 2002.
59. M.PIRAS (ed.), *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.
60. PLATONE, *Il Sofista*, tr.it. di M.Vitali, Bompiani, Milano 1996.
61. J.PORÉE - G.VINCENT (edd.), *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Presses Universitaire de Rennes, Rennes 2006.
62. J.RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge 1971 [J.RAWLS, *Una teoria della giustizia*, tr.it. di U.Santini, Feltrinelli, Milano 1982].
63. C.E.REAGAN, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.
64. F.ROSSI, *Jean Nabert filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1987.
65. B.STEVENS, *L'apprentissage des signes. Lecture de Ricoeur*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1991.
66. F.TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, presentazione di C.Vigna con un saggio inedito di Paul Ricoeur, Il Poligrafo, Padova 2000.
67. C.VIGNA - S.ZANARDO (edd.), *La regola d'oro come etica universale*, Vita & Pensiero, Milano 2005.
68. «Notiziario - Istituto Paolo VI» (2003), n.45. Si tratta di un numero del notiziario dell'Istituto Paolo VI di Brescia che riferisce della consegna a Ricoeur del premio internazionale Paolo VI.

2. Articoli

1. O.ABEL, *Ricoeur et la question du tragique*, «Études théologiques et religieuses» 68 (1993), n°3, 365-374.
2. O.ABEL, *Elementi per un lessico disordinato dell'ermeneutica di Paul Ricoeur*, «Protestantesimo» 61 (2006), n.4, 303-316.
3. O.AIME, *L'opera filosofica di Paul Ricoeur. Un profilo bibliografico*, «Archivio Teologico Torinese» 9 (2003), n°1, 31-56.
4. L.ALTIERI, *Moses at the Threshold of Canaan: the Incomplete Ontology of Paul Ricoeur*, in A.WIERCINSKI (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, 22-43.
5. L.ALTIERI, «Je est un autre». *Una lettura del Parcours de la reconnaissance di Paul Ricoeur*, «Per la filosofia» 21 (2004), n.61, 77-98.
6. B.BÉGOUT, *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, «Esprit» 74 (2006), n°323, 191-205.
7. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Incontro con i rappresentanti della scienza, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006.
8. I.BERTOLETTI, *Ricoeur interprete di Levinas*, Postfazione a P.RICOEUR, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2007, 49-61.
9. A.BERTULETTI, *Metafora e discorso filosofico. Saggio su "La métaphore vive" di Ricoeur*, «Teologia» 2 (1977), n°3, 232-261.
10. E.BONAN, *Amore e giustizia: la dialettica "spezzata" della reciprocità*, «Per la filosofia» 22 (2005), n.65, 89-107.
11. E.BONAN, *Tra reciprocità e dissimmetria. La regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C.VIGNA - S.ZANARDO (edd.), *La regola d'oro come etica universale*, cit., 283-343.
12. F.BREZZI, *I luoghi della fede*, «Itinerarium» 14 (2006), n°34, 25-38.
13. F.BREZZI, *Nominare diversamente Dio: «la preziosa dialettica di poetica e politica»*, «Protestantesimo» 61 (2006), n.4, 317-333.
14. V.BUSACCHI, *Il passaggio per la psicoanalisi*, in M.PIRAS (ed.), *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, cit., 143-162.
15. C.CANULLO, *Glossario* in J.NABERT, *Saggio sul male*, cit., XLVII-LI.
16. M.CINQUETTI, *Paul Ricoeur e il decentramento del Cogito. La «questione del soggetto» in Le conflit des interprétations*, in M.MELETTI BERTOLINI (ed.), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, FrancoAngeli, Milano 2007, 343-364.
17. M.CINQUETTI, «Costruire i valori». *Sulle tracce dell'assiologia di Paul Ricoeur*, in M.PIRAS (ed.), *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, 85-101.

18. M.CINQUETTI, «*La libertà va liberata*». In cammino con Ricoeur dall'homme coupable all'homme capable, in S.SORRENTINO (ed.), *La libertà in discussione*, Aracne, Roma 2007, 151-169.
19. P.COLIN, *Herméneutique et philosophie réflexive*, in J.GREISCH - R.KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, cit., 15-35.
20. C.COTIFAVA, «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»: Maine de Biran e Ricoeur a confronto, in F.DE CAPITANI (ed.), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi in onore di Leonardo Verga*, FrancoAngeli, Milano 2001, 153-210.
21. C.COTIFAVA, *Fenomenologia della volontà e riflessione etica nel pensiero di Paul Ricoeur*, in F.BIANCO (ed.), *Il dibattito sui valori tra Ottocento e Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2004, 149-180.
22. C.COTIFAVA, *Paul Ricoeur e la nuova scrittura dell'etica*, in F.DE CAPITANI (ed.), «*De philosophia numquam nimis*». Studi in onore di Angelo Marchesi, FrancoAngeli, Milano 2006, 177-202.
23. C.COTIFAVA, *L'immaginazione trascendentale kantiana nella antropologia dell'uomo fallibile di Paul Ricoeur: il confronto con Heidegger*, in M.MELETTI BERTOLINI (ed.), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, cit., 297-316.
24. B.P.DAUENHAUER, *Response to Rawls*, in R.A.COHEN - J.L.MARSH (edd.), *Ricoeur as another. The Ethics of Subjectivity*, cit., 203-221.
25. B.DE MORI, *La reciprocità "per il bene" come luogo di incontro tra i diritti e la regola d'oro*, C.VIGNA - S.ZANARDO (edd.), *La regola d'oro come etica universale*, cit., 579-610.
26. P.FLORES D'ARCAIS, *Dio esiste?*, «MicroMega» (2000), n.2. Ripreso con il titolo *Ateismo e verità* in P.FLORES D'ARCAIS - J.RATZINGER, *Dio esiste?*, supplemento al n.2/2005 di «MicroMega» (Il fondaco di Micromega), 81-111.
27. C.GOLDENSTEIN, *Postface à P.RICOEUR, Vivant jusqu'à la mort (suivi de Fragments)*, Seuil, Paris 2007, 137-145.
28. G.GRAMPA, *Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur*, introduzione a P.RICOEUR - E.JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, cit., 7-40.
29. M.HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101.
30. D.JERVOLINO, *Un altro cogito?*, in A.DANESE (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, cit., 49-60.
31. D.JERVOLINO, *Entre Thévenaz et Ricoeur: La «philosophie sans absolu»*, in AA.VV., *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, Paris 2004, 180-190.
32. P.KEMP (ed.), *L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec Paul Ricoeur*, «Esprit» 49 (1981), n°54, 155-165.
33. P.KEMP, *Le penseur du religieux par excellence*, «Rue Descartes» (2006), Hors série, 118-123.

34. A.LÉONARD, *Ricoeur et l'idée d'une poétique de la volonté*, in AA.VV. *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris-Namur 1980, 219-234.
35. E.LÉVINAS, *Amare la Torah più di Dio* (1963), in ZVI KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, cit., 85-91.
36. E.LÉVINAS, *La sofferenza inutile*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, 123-135.
37. J.L.MARION, *Le phénomène saturé*, in J.F.COURTINE (ed.), *Phénoménologie et Théologie*, Critérion, Paris 1992, 79-128.
38. V.MELCHIORRE, *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur* (intr. all'ed.italiana) in P.RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr.it. di M.Girardet Sbaffi, Il Mulino, Bologna 1972, 7-51 (cfr. Tavola delle abbreviazioni).
39. V.MELCHIORRE, *Per una teoria dell'intersoggettività. Note a margine di Soi-même comme un autre*, in A.DANESE (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, cit., 77-96.
40. R.MESSORI, *Pensare per immagini. Linguaggio ed evidenza ne La métaphore vive di Paul Ricoeur*, in M.MELETTI BERTOLINI (ed.), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, cit., 317-341.
41. O.MONGIN - M.FOESSEL, *L'obstination philosophique de Paul Ricoeur*, «Esprit» 74 (2006), n°323, 5-11.
42. P.MUKENGENBANTU, *L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur*, «Laval théologique et philosophique» 46 (1990), n°2, 209-222.
43. R.NEBULONI, *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 72 (1980), n.1, 80-107.
44. S.PASSERI, *Il concetto di Dio e la responsabilità di fronte al male: Hans Jonas. Dalla teodicea all'antropodicea*, in G.CANOBBIO, F.DALLA VECCHIA, R.TONONI, *Il male, la sofferenza, il peccato*, cit., 231-276.
45. D.PELLAUER, *Que les hommes capables se reconnaissent!*, «Rue Descartes» (2006), Hors série, 154-164.
46. J.PORÉE, *Mal d'injustice et crise de la symbolisation* in J.PORÉE - G.VINCENT (edd.), *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, cit., 25-39.
47. O.ROSSI, *Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur*, «Aquinas» 23 (1980), n°2-3, 439-466.
48. G.SEGARELLI, *Paul Ricoeur tra concetto e kerygma: il "kantismo post-hegeliano"*, «Filosofia e Teologia» 2 (1988), n°2, 102-118.
49. B.STEVENS, *L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur saisie selon la perspective de son ouvrage Temps et récit I*, «Tijdschrift voor Filosofie» 47 (1985), n°1, 111-117.
50. F.TUROLDO, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C.VIGNA (ed.), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita & Pensiero, Milano 2003, 455-472.
51. J.-P.VALABRÉGA, *Comment survivre à Freud?*, «Critique» 22 (1966), n°224, 75-76.
52. J.VAN DEN HENGEL, *Can There Be a Science of Action?*, in R.A.COHEN - J.L.MARSH (edd.), *Ricoeur as another. The Ethics of Subjectivity*, cit., 71-91.

53. F.WORMS, «*Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort*», «Esprit» 74 (2006), n°323, 300-311.
54. M.ZANI, *Perdono: libertà pro-vocate*, in G.CANOBBIO, F.DALLA VECCHIA, R.TONONI (edd.), *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 39-89 (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 16).

Indice dei nomi

A

Abel, O.; 275; 302; 303; 310; 311; 419; 422
Adamo / Eva; 52; 57; 58; 59; 61; 62; 64; 65; 67; 68;
69; 70; 72; 75; 218; 329; 330; 332; 431
Agostino d'Ipbona; 27; 68; 69; 70; 71; 75; 79; 297;
327; 328; 329; 330; 331; 332; 335; 434
Aime, O.; 96; 138; 234; 301; 346; 351; 404; 419; 422
Altieri, L.; 56; 126; 136; 298; 353; 405; 419; 422
Arendt, H.; 22; 261
Aristotele; 112; 171; 174; 176; 178; 179; 184; 185;
186; 188; 190; 192; 258; 277; 280; 322; 351; 352;
353; 357; 358; 360; 362; 394; 434

B

Baccianini, M.; 287; 400; 420
Balzarotti, R.; 5
Barth, K.; 27; 79; 234; 244; 304; 327; 335; 336; 337;
419; 434
Basile, M.; 6
Bégout, B.; 141; 422
Benedetto XVI; 401; 402; 422
Bergson, H.; 15; 359; 361; 419
Bernanos, G.; 81; 82; 419
Bertoletti, I.; 5; 6; 7; 240; 249; 270; 282; 379; 416;
417; 418; 422
Bertuletti, A.; 296; 361; 390; 422
Bianchi, E.; 254; 419
Bianco, F.; 158; 423
Black, M.; 384
Blondel, M.; 319; 326
Bochet, I.; 328; 329; 330; 331; 419
Boltanski, L.; 272
Bonan, E.; 189; 196; 197; 271; 272; 422
Bonato, B.; 353; 395; 417
Bonato, M.; 7
Bonhoeffer, D.; 73; 215; 234; 416
Botturi, F.; 5
Bouchindhomme, C.; 357; 419
Brezzi, F.; 245; 248; 298; 303; 304; 318; 320; 321;
419; 422
Brogi, S.; 368; 371; 419
Bultmann, R.; 103
Busacchi, V.; 108; 422

C

Callow, A.L.; 216; 420
Calvino, I.; 398; 419
Cancogni, F.; 409; 421
Canobbio, G.; 222; 280; 419; 424; 425
Canullo, C.; 340; 421; 422

Carpinella Guarneri, R.; 216; 420
Celada Ballanti, R.; 335; 419
Changeux, J.P.; 6; 207; 208; 209; 255
Chiodi, M.; 66; 127; 224; 226; 249; 296; 298; 299;
305; 308; 318; 322; 359; 360; 417; 419; 420
Cincotta, R.; 287; 400; 420
Cinquetti, M.; 1; 32; 116; 158; 172; 223; 419; 422;
423
Claudel, P.; 75
Cohen, R.A.; 181; 186; 419; 423; 424
Colin, P.; 356; 423
Colli, G.; 107; 420
Colombo, G.; 5
Cotifava, C.; 76; 158; 193; 224; 355; 423
Cristo (Gesù); 64; 65; 72; 74; 75; 76; 77; 82; 165;
214; 218; 219; 220; 221; 222; 230; 235; 242; 253;
324; 333; 335; 381; 382; 410; 431
Cucci, G.; 248; 281; 282; 296; 419

D

Dalla Vecchia, F.; 222; 280; 419; 424; 425
Danese, A.; 86; 245; 321; 420; 423; 424
Dauenhauer, B.P.; 186; 200; 204; 423
De Capitani, F.; 193; 224; 355; 423
De Mori, B.; 197; 423
De Saussure, F.; 129
Derrida, J.; 189; 281; 288
Descartes, R. (Cartesio); 91; 107; 111; 126; 136; 141;
159; 227; 284; 399; 423; 424
Dilthey, W.; 137
Dornisch, L.; 322; 420
Dosse, F.; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 19; 20; 21; 24; 25;
87; 88; 106; 126; 234; 313; 314; 420
Dostoevskij, F.; 14; 368; 370; 371; 372; 376; 377;
398; 409; 420
Dufrenne, M.; 6; 17; 337

E

Eschilo; 55
Esiodo; 97; 104; 348

F

Fabris, A.; 251; 420
Fichte, J.G.; 136; 161; 358; 380
Finkielkraut, A.; 204; 420
Flores d'Arcais, P.; 368; 423
Foessel, M.; 301; 424
Franco, F.; 74; 249; 388; 417
Frank, A.; 405; 420
Freud, S.; 5; 20; 78; 80; 82; 108; 111; 113; 114; 115;
116; 117; 135; 136; 138; 139; 140; 146; 156; 159;

164; 215; 217; 218; 248; 282; 296; 313; 314; 355;
419; 424; 432

G

Gadamer, H.G.; 123; 126; 147; 305; 393
Gervasoni, M.; 316; 318; 321; 348; 354; 390; 397;
420
Giobbe; 14; 39; 63; 64; 65; 72; 73; 74; 75; 77; 78; 86;
212; 213; 214; 215; 217; 218; 219; 221; 348; 349;
350; 369; 410; 431; 433
Girard, R.; 221
Girardet, P.; 6; 424
Goethe, J.W.; 17; 280
Goldenstein, C.; 24; 423
Grampa, G.; 6; 7; 388; 415; 423
Grande, A.; 82; 419
Greimas, A.J.; 129
Greisch, J.; 34; 35; 36; 38; 82; 124; 212; 241; 242;
246; 247; 248; 249; 298; 306; 319; 320; 321; 322;
324; 326; 353; 356; 395; 403; 404; 417; 420; 423

H

Habermas, J.; 205; 209; 247
Hegel, G.W.F.; 72; 76; 79; 91; 109; 113; 114; 115;
156; 173; 175; 176; 177; 178; 208; 258; 277; 280;
285; 334; 420
Heidegger, M.; 76; 85; 117; 119; 120; 121; 122; 123;
124; 125; 126; 127; 128; 129; 135; 136; 139; 143;
144; 159; 349; 350; 351; 358; 360; 373; 388; 389;
420; 423; 432
Hénaff, M.; 189; 287; 400; 409; 420
Hesse, M.; 384
Hillesum, E.; 405; 406; 420
Hjelmlev, L.T.; 129; 130
Husserl, E.; 17; 23; 91; 110; 117; 119; 120; 121; 131;
135; 136; 140; 141; 142; 144; 146; 148; 149; 150;
151; 152; 153; 154; 155; 156; 159; 176; 177; 178;
189; 280; 388; 401; 432
Hyppolite, J.; 72; 420

I

Iannotta, D.; 5; 6; 7; 282; 418
Ikor, R.; 17

J

Jaspers, K.; 6; 17; 27; 89; 240; 280; 300; 323; 325;
327; 337; 338; 339; 378; 404; 434
Jervolino, D.; 5; 73; 80; 81; 82; 86; 123; 124; 204;
228; 270; 273; 280; 295; 296; 297; 298; 305; 306;
308; 314; 315; 316; 320; 321; 322; 324; 326; 344;
354; 357; 358; 361; 400; 403; 405; 415; 417; 418;
420; 423
Jonas, H.; 222; 420; 424
Jüngel, E.; 388; 415; 423

K

Kant, I.; 27; 35; 69; 70; 71; 76; 79; 91; 107; 108; 163;
165; 166; 173; 174; 175; 178; 194; 195; 200; 205;

208; 210; 216; 230; 232; 233; 235; 236; 238; 243;
247; 268; 269; 277; 280; 325; 327; 331; 332; 333;
334; 335; 339; 354; 368; 369; 370; 373; 375; 376;
377; 380; 381; 386; 398; 399; 401; 402; 403; 420;
434

Kearney, R.; 353; 356; 395; 417; 420; 423
Kemp, P.; 306; 399; 423
Kierkegaard, S.; 72; 85; 249; 350; 379; 382; 412;
416; 420; 434
Kolitz, Z.; 215; 216; 420; 424
Küng, H.; 240; 418; 421

L

Lacan, J.; 20
Leibniz, G.W.; 79; 136; 138; 159; 355; 358; 360;
362; 373
Léonard, A.; 319; 321; 421; 424
Lesort, P.A.; 17
Levi, P.; 408; 409; 421
Lévinas, E.; 80; 189; 191; 216; 240; 257; 421; 422;
424
Lévy-Strauss, C.; 129

M

Maine de Biran, M.F.P.; 136; 224; 355; 423
Maiolini, R.; 245; 250; 421
Marcel, G.; 6; 189; 287; 314; 337; 339; 378; 400; 434
Margaria, L.; 80; 421
Marion, J.L.; 400; 401; 424
Marsh, J.L.; 181; 186; 419; 423; 424
Marx, K.; 111; 146; 173; 265; 315
McCullers, C.; 409; 421
Melchiorre, V.; 6; 89; 90; 92; 93; 95; 99; 104; 245;
321; 424
Meletti Bertolini, M.; 76; 116; 398; 422; 423; 424
Merleau-Ponty, M.; 188
Messori, R.; 398; 424
Mongin, O.; 298; 299; 300; 301; 310; 358; 359; 394;
395; 421; 424
Mounier, E.; 18
Mukengenbantu, P.; 306; 321; 424

N

Nabert, J.; 27; 87; 137; 138; 162; 298; 305; 327; 340;
341; 342; 343; 344; 345; 346; 351; 353; 355; 356;
358; 380; 416; 421; 422; 424; 434
Nebuloni, R.; 138; 424
Nietzsche, F.; 111; 138; 146; 159; 164; 215; 217;
355; 362
Nkeramihigo, T.; 305; 306; 321; 421

O

Olivieri, A.; 287; 400; 420
Omero; 97; 104; 348

P

Paolo (san); 14; 46; 47; 75; 218; 221; 348

Pareyson, L.; 32; 96; 97; 106; 221; 368; 370; 372;
373; 374; 375; 376; 377; 398; 421
Pascal, B.; 227; 345
Passeri, S.; 222; 424
Pelagio; 67; 68; 69; 70; 71; 328; 329; 330
Pellauer, D.; 284; 424
Philibert, M.; 299; 421
Piazza, G.; 96; 421
Piras, M.; 108; 158; 421; 422
Platone; 47; 50; 52; 60; 61; 63; 159; 227; 277; 280;
353; 354; 355; 357; 368; 415; 419; 421
Plotino; 71
Polidori, F.; 7
Pompa, M.; 415
Porée, J.; 96; 421; 424

R

Ratzinger, J.; 368; 423
Rawls, J.; 186; 198; 199; 200; 201; 204; 205; 209;
267; 268; 417; 421; 423
Reagan, C.E.; 11; 12; 13; 15; 18; 19; 20; 21; 22; 23;
24; 82; 296; 310; 323; 326; 396; 421
Rembrandt, H.; 251
Renzi, E.; 5
Révillon, B.; 220; 418
Rigobello, A.; 5
Rilke, R.M.; 88
Rochlitz, R.; 357; 419
Rosadoni, L.; 85; 412; 420
Rosselli, A.; 7; 19; 416
Rossi, F.; 340; 421
Rossi, O.; 301; 302; 344; 348; 424
Rostagno, S.; 270; 418

S

Sacco, N.; 13; 14; 26; 266
Santini, U.; 198; 421
Sartre, J.P.; 185; 354
Scheler, M.; 172
Schelling, F.; 337; 357; 358; 361; 362; 372; 373; 374;
375; 398
Schiller, F.; 18; 280

Schleiermacher, F.; 14; 305
Sciuto, I.; 186; 417
Segarelli, G.; 204; 424
Seznec, G.; 13; 26; 266
Sorrentino, S.; 223; 423
Spinoza, B.; 71; 87; 111; 136; 138; 159; 161; 162;
311; 355; 356; 357; 358; 360; 362
Stevens, B.; 320; 421; 424

T

Thévenaz, P.; 246; 316; 324; 325; 399; 400; 420; 423
Thévenot, L.; 272
Thomasset, A.; 296
Tillich, P.; 241
Tononi, R.; 222; 280; 419; 424; 425
Turoldo, F.; 234; 296; 305; 306; 307; 318; 319; 321;
357; 358; 360; 362; 397; 418; 421; 424

V

Valabrèga, J.P.; 20; 424
van den Hengel, J.; 181; 186; 424
Vansina, F.; 415
Vanzetti, B.; 13; 14; 26; 266
Vattimo, G.; 128; 420
Vigna, C.; 186; 196; 197; 234; 271; 305; 417; 421;
422; 423; 424
Vincent, G.; 96; 421; 424
Vita, A.; 405; 420

W

Weber, M.; 22; 176; 177; 261
Wiercinski, A.; 353; 405; 422
Worms, F.; 85; 425

Z

Zanardo, S.; 196; 197; 271; 421; 422; 423
Zani, M.; 280; 425
Zappalà, D.; 221; 418

Indice generale

Tavola delle abbreviazioni	5
Introduzione	9
<i>Ricoeur e il male: un itinerario di vita e di pensiero</i>	11
1. La «traversata del tragico» nella vita di Ricoeur	12
1. <i>L'infanzia e la giovinezza</i>	12
2. <i>La guerra</i>	16
3. <i>Il dopoguerra</i>	18
2. Alcuni elementi e messe a punto	25
3. Piano del lavoro	26
Sezione analitica	
<i>Ricoeur e la sfida del male</i>	29
Capitolo I: Pensare il male. Tra «visione etica» e «visione tragica»	31
1. Il male, una «sfida»...	31
1. <i>Come pensare il male? Verso l'ermeneutica dei simboli</i>	32
2. <i>Dal male al «pensare altrimenti»</i>	35
2. L'analisi del problema del male nella <i>Symbolique du mal</i> (1960)	36
1. <i>I simboli primari</i>	37
a. <i>L'impurità</i>	37
b. <i>Il peccato</i>	40
c. <i>La colpevolezza</i>	44
d. <i>Conclusione: il «servo arbitrio»</i>	48
2. <i>I simboli secondari: i miti</i>	50
a. <i>Il mito teogonico: il dramma della creazione</i>	52
b. <i>Il mito tragico: il dio malvagio</i>	55
c. <i>Il mito antropologico: Adamo</i>	57
d. <i>Il mito orfico: l'anima esiliata</i>	60
e. <i>Il ciclo dei miti: dalla statica alla dinamica</i>	62
3. «La simbolica del male interpretata» in <i>Le conflit des interprétations</i> (1969)	65
1. <i>Le due tendenze polari</i>	66
2. <i>Ricostruzione storica del pensiero sul male</i>	67
3. <i>Dalla «visione etica» alla «saggezza»: Adamo, Giobbe, Cristo</i>	72
4. Il saggio sul male del 1986	78
5. «Vivant jusqu'à la mort...»	83
6. Conclusioni: il primato del bene	86

Capitolo II - Dal male al metodo. Per una «fenomenologia ermeneutica»	89
1. Dalla <i>Symbolique du mal</i> (1960) verso l'ermeneutica	89
1. «Il simbolo dà a pensare»...	91
2. Cos'è il «simbolo»?	94
3. Il «circolo ermeneutico»: «credere per comprendere»	99
4. I momenti della comprensione	101
5. Dall'«io penso» all'«io sono»	106
2. La pluridirezionalità dell'ermeneutica in <i>De l'interprétation</i> (1965)	108
3. Confronti e incontri sulla «via lunga» di <i>Le conflit des interprétations</i> (1969)	116
1. Freud: simbolo, archeologia, teleologia	117
2. La fenomenologia di Husserl e la <i>Lebenswelt</i>	119
3. Heidegger: «via lunga» versus «via corta»	121
4. Lo strutturalismo e la sfida semiologica	129
5. La «filosofia riflessiva» e l'«io sono» come «sforzo» e «desiderio»	136
4. Una «fenomenologia ermeneutica»: la chiarificazione degli anni '70	140
1. Le tesi fondamentali dell'idealismo husserliano	141
2. Limiti dell'idealismo husserliano: la necessità dell'ermeneutica	143
3. Fondazione di una «fenomenologia ermeneutica»	148
a. Il presupposto fenomenologico dell'ermeneutica	149
b. Il presupposto ermeneutico della fenomenologia	152
5. Conclusioni: fenomenologia ermeneutica e «seconda rivoluzione copernicana»	156
Capitolo III - Dal male all'etica. Vita buona, obbligazione, saggezza pratica	158
1. L'ermeneutica e il soggetto come «sforzo» e «desiderio»	158
2. Etica del desiderio e «nucleo kerygmatico»: <i>Le conflit des interprétations</i> (1969)	160
3. Gli anni '70: dalla «volontà» all'«azione»	168
1. Intorno alla «ragion pratica»	169
2. La ragione pratica quale «saggezza pratica»	178
4. La «piccola etica»: <i>Soi-même comme un autre</i> (1990)	181
1. La distinzione tra etica e morale	182
2. La «prospettiva etica»: il dispiegamento della «spontaneità benevola»	183
a. «Vita buona» e «stima di sé»	184
b. «Con e per gli altri»: la sollecitudine	187
c. «All'interno di istituzioni giuste»: il «senso di giustizia»	190
3. La morale: risposta alla violenza	192
4. La «saggezza pratica»: risposta creativa al «tragico dell'azione»	201
5. Alle origini della morale: <i>La nature et la règle</i> (1998)	207
6. Conclusioni	210

Capitolo IV – Dal male alla religione. Fede tragica e speranza	212
1. Il male subito: Giobbe e la «fede non verificabile»	213
1. <i>La fede nella Symbolique du mal</i>	213
2. <i>La fede in Le conflit des interprétations</i>	215
3. <i>La fede negli scritti degli anni '80 e '90</i>	218
2. Il male commesso: «la libertà va liberata»	222
1. <i>L'eidetica dell'«io voglio»: una libertà solamente umana» (1950)</i>	223
2. <i>Dall'edetica all'empirica: una libertà «fallibile» (1960)</i>	225
3. <i>La simbolica: una «libertà schiava» (1960)</i>	227
4. <i>Una speranza per la libertà: la religione</i>	229
a. <i>La libertà in senso religioso (1968)</i>	231
b. <i>Dall'«homme coupable» all'«homme capable» (anni '90)</i>	232
3. La religione: «liberare il fondo di bontà»	237
4. Fede e ragione: tra critica e convinzione	243
1. <i>Quattro formule</i>	245
2. <i>Fede e laicità</i>	252
5. Conclusioni	255
Capitolo V – Politica e diritto. Dal male politico al perdono, al riconoscimento	257
1. La riflessione sul «paradosso politico»	257
2. Il «male del male»: i totalitarismi	260
3. L'ideologia e l'utopia	262
1. <i>L'ideologia</i>	262
2. <i>L'utopia</i>	264
4. Le «istituzioni giuste»	266
1. <i>Il «giusto» e la «saggezza pratica»</i>	266
2. <i>Alla ricerca dell'«equità»: amore e giustizia, compromesso e traduzione</i>	270
a. <i>La dialettica tra giustizia e amore</i>	270
b. <i>L'etica del compromesso</i>	272
c. <i>La sfida etica della traduzione</i>	273
5. Riabilitare l'«homme capable»: il perdono e il riconoscimento	275
1. <i>Verso una «giustizia restauratrice»</i>	276
2. <i>Il perdono: difficile, ma possibile</i>	280
3. <i>Il «riconoscimento» (e la «riconoscenza»)</i>	283
6. Conclusioni	290
Sezione storico-critica	
<i>Questioni critiche e storiografiche</i>	293
Capitolo I – Ricoeur e il male: intorno ad alcune questioni critiche	295
1. La sfida del male e l'unità dell'opera di Ricoeur	295
1. <i>Ricoeur sull'unità della sua opera</i>	295
2. <i>Alcune ipotesi dei critici</i>	296
3. <i>Ricoeur ritorna sull'unità della sua opera</i>	306

4. <i>La sfida del male come chiave di lettura?</i>	309
2. <i>La sfida del male e la «Poetica» non scritta</i>	311
1. <i>La Poetica nel progetto di Ricoeur</i>	312
2. <i>La critica di fronte all'abbandono del «grand projet»</i>	313
3. <i>Ricoeur di fronte all'abbandono del «grand projet»</i>	322
4. <i>La sfida del male: vera ragione dell'abbandono del «grand projet»?</i>	326
Capitolo II – Ricoeur e il male: presupposti e antecedenti filosofici	327
1. <i>Agostino: visione etica e peccato originale</i>	327
2. <i>Kant: il male radicale</i>	331
3. <i>Barth: la dialettica spezzata</i>	335
4. <i>Jaspers: paradosso e conciliazione</i>	337
5. <i>Nabert: l'ingiustificabile e l'affermazione originaria</i>	340
6. <i>L'orizzonte della «sapienza»: la Bibbia e i presocratici</i>	346
7. <i>Da Nabert a Aristotele: l'essere come atto-potenza</i>	351
Conclusioni teoretiche	
<i>«Pensare di più» e «pensare altrimenti». Verso una «ragione integrale»</i>	365
1. <i>Il problema: quale ragione?</i>	367
2. <i>Oltre la teodicea</i>	368
3. <i>Ricoeur: dalla sfida del male alla «ragione integrale»</i>	377
1. <i>Da Jaspers e Marcel alla filosofia della volontà</i>	378
2. <i>Kierkegaard e il conflitto delle interpretazioni</i>	379
3. <i>Metafora, linguaggio poetico e religioso</i>	382
4. <i>Il paradigma della narrazione: saggezza e attestazione</i>	391
5. <i>Un concetto ampio di verità</i>	396
6. <i>Una ragione integrale</i>	398
4. <i>Rispondere al male: pensare di più, pensare altrimenti</i>	403
1. <i>Il presupposto antinichilista: il primato del bene</i>	404
2. <i>Il metodo: un'ermeneutica «creativa», ma non «creatrice»</i>	406
3. <i>Rispondere al male...</i>	407
Bibliografia	415
Indice dei nomi	427
Indice generale	431