

DS1\222
ERMENEUTICA
(1^ PARTE)

Placido Sgroi

PAUL RICOEUR
(1913-2005)
UN FILOSOFO «ECUMENICO»

Venezia 2006

0	RIFERIMENTI E ABBREVIAZIONI.....	2
1	INTRODUZIONE.....	3
2	LA FILOSOFIA DELLA VOLONTÀ: PROGETTO DI UN'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA	6
3	LA SVOLTA LINGUISTICA: IL SIMBOLO.....	7
3.1	LA CENTRALITÀ DEL SIMBOLO: DALLA FENOMENOLOGIA ESISTENZIALE ALLA FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA.....	7
3.2	LA SCUOLA DEL SOSPETTO	10
4	DALLA METAFORA AL TESTO.....	11
4.1	VERITÀ METAFORICA	11
4.2	COMPNDERE E SPIEGARE	12
4.3	AGIRE.....	13
4.4	IDENTITÀ NARRATIVA	14
5	L'UOMO POSSIBILE: PER UN'ERMENEUTICA DEL SÉ	17
5.1	SÉ COME UN ALTRO	17
5.2	IL DONO E LA RECIPROCIÀ	19
5.3	FRA MEMORIA E RICONOSCIMENTO	20
5.3.1	<i>La memoria</i>	20
5.3.2	<i>Percorsi del riconoscimento</i>	24
6	IL CONTRIBUTO ERMENEUTICO.....	25
7	DEVIAZIONI TEOLOGICHE.....	28
7.1	PER UN' EPISTEMOLOGIA ERMENEUTICA	28
7.1.1	<i>Il simbolo come struttura fondamentale del linguaggio religioso</i>	28
7.1.2	<i>Fra critica e convinzione</i>	30
7.1.3	<i>Le fonti non filosofiche della filosofia</i>	31
7.1.4	<i>La doppia inclusione fra ermeneutica e teologia</i>	32
7.2	LA CONVINZIONE CHE ACCOMPAGNA LA CRITICA.....	33
7.2.1	<i>Il conflitto delle interpretazioni: religione, ateismo, fede</i>	34
7.2.2	<i>L'ermeneutica fra Bibbia e filosofia</i>	38
7.2.3	<i>Il soggetto chiamato</i>	44
7.2.3.1	Fenomenologia ed ermeneutica della religione cristiana	44
7.2.3.2	La voce e la scrittura.....	46
7.2.3.3	Il soggetto convocato.....	51
8	APPUNTI ECUMENICI	54

0 RIFERIMENTI E ABBREVIAZIONI

→ Opere di Paul Ricoeur		Abbreviazioni			
-	<i>Il simbolo dà a pensare</i>	Morcelliana	Brescia	2002(1959)	
-	<i>Finitudine e colpa</i>	Il Mulino	Bologna	1970(1960)	
-	<i>Della interpretazione</i>	<i>Saggio su Freud</i>	Il Saggiatore	Milano	1979(1965) DI
-	<i>Il conflitto delle interpretazioni</i>		Jaca Book	Milano	1995(1969) CdI
-	<i>Ermeneutica biblica</i>	<i>Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù</i>	Morcelliana	Brescia	1978(1975)
-	<i>Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica</i>		Paideia	Brescia	1983(1975) EFEB
-	<i>Interpretation Theory</i>	<i>Discorse and the Surplus of Meaning</i>	Texas Christian University Press	Fort Worth	1976(1976)
-	<i>Testimonianza, parola e rivelazione</i>		Edizioni Dehoniane	Roma	1997(1977) TPR
-	<i>Dal testo all'azione</i>	<i>Saggi di ermeneutica</i>	Jaca Book	Milano	1989(1986)
-	<i>Il male</i>	<i>Una sfida alla filosofia e alla teologia</i>	Morcelliana	Brescia	1993(1986)
-	<i>Sé come un altro</i>		Jaca Book	Milano	1996(1990) ScA
-	<i>Amore e giustizia</i>		Morcelliana	Brescia	2000(1990) AeG
-	<i>Kierkegaard</i>	<i>La filosofia e l'eccezione</i>	Morcelliana	Brescia	1996(1992)
-	<i>La persona</i>		Morcelliana	Brescia	1997(1992)
-	<i>Lectures III</i>	<i>Aux frontières de la philosophie</i>	De Seuil	Paris	1994(1994) L3
-	<i>La critica e la convinzione</i>	<i>A colloquio con F. Azouvi e M. de Launay</i>	Jaca Book	Milano	1997(1995) CC
-	<i>Riflession fatta</i>	<i>Autobiografia intellettuale</i>	Jaca Book	Milano	1998(1995) RF
-	<i>Il giusto</i>		SEI	Torino	1998(1995)
-	<i>Come pensa la Bibbia</i>	<i>Studi esegetici ed ermeneutici (con André La Cocque)</i>	Paideia	Brescia	2002(1998) CpB
-	<i>La traduzione</i>	<i>Una sfida etica</i>	Morcelliana	Brescia	2001(2001)
-	<i>Parcours de la reconaissance</i>	<i>Trois études</i>	Gallimard	Paris	2005(2004)

→ Studi

- | | | | | | |
|-------------------|--|----------------------------|-----------|------|-----|
| - W. G. Jeanrond | <i>Text and interpretation as categories of theological thinking</i> | Crossroad | New York | 1988 | |
| - K. J. Vanhoozer | <i>Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur</i> | Cambridge University Press | Cambridge | 1990 | |
| - W. G. Jeanrond | <i>L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato</i> | Queriniana | Brescia | 1994 | |
| - D. Jervolino | <i>Ricoeur. L'amore difficile</i> | Studium | Roma | 1995 | AD |
| - F. Brezzi | <i>Ricoeur. Interpretare la fede</i> | Messaggero | Padova | 1999 | |
| - D. Jervolino | <i>Introduzione a Ricoeur</i> | Morcelliana | Brescia | 2003 | IaR |

1 INTRODUZIONE

Perché dedicare la prima parte del corso di ermeneutica di quest'anno al pensiero di Paul Ricoeur. Un motivo è certamente celebrativo, dato che nella notte fra il 19 e il 20 maggio del 2005 il filosofo francese è serenamente spirato nella sua casa di Chatenay-Malabry.

Al di là dell'omaggio ad uno dei più grandi pensatori dell'ermeneutica novecentesca, sta sicuramente la motivazione che l'ermeneutica occupa un ruolo sempre più importante nella riflessione teologica ecumenica, come testimonia in particolare il percorso di *Fede e Costituzione*, che possiamo idealmente sospendere fra la conferenza di Montreal¹ (1963) e il documento *Un tesoro in vasi di argilla*, presentato all'Assemblea di Harare nel 1998². Al percorso dell'ermeneutica ecumenica Ricoeur ha variamente contribuito, in modo diretto con alcune riflessioni che ricorrono negli anni conclusivi della sua lunga ed operosa vita, ma soprattutto in modo indiretto attraverso l'intreccio fra la riflessione dell'ermeneutica filosofica e quella dell'esegesi biblica.

Questo credo basti a giustificare il desiderio di presentare alcuni elementi dell'opera di questo straordinario e creativo pensatore, perché possiamo avviarci, grazie al suo esempio, sulla via di un rapporto fruttuoso con la nostra tradizione.

¹ Sulla quarta Conferenza mondiale di Fede e Costituzione si può vedere G. Gassmann (ed.), *Documentary History of Faith and Order (1963-1993)*, WCC, Geneva 1993.

² Il testo originale di *A Treasure in Earthen Vessels* è contenuto in Bouteneff – D. Heller (edd.) *Interpreting together. Essays in Hermeneutics*, WCC, Geneva 2001, che contiene anche una serie di interessanti materiali preparatori e commenti al documento. Il testo in traduzione italiana è rinvenibile in *Il Regno/doc*, 2000/3, p. 117ss.

Non si può certamente dire che il cammino del pensiero di Ricoeur sia stato segnato dall'esigenza di essere forzatamente originale o presuntuosamente inattuale, anzi potremmo dire che si tratta di un pensiero che si è sempre preoccupato di essere *contemporaneo*, se contemporaneo significa aperto al dialogo con le filosofie che andavano via via abitando il panorama filosofico lungo cui si è svolta la sua opera. La contemporaneità non ha però significato che l'opera di Ricoeur fosse segnata da "mode" filosofiche o da un eclettismo tematico che facesse rincorrere i temi caldi del momento: piuttosto Paul Ricoeur sembra aver cercato la sintesi fra la coerenza di un progetto filosofico precocemente intuito, per quanto progressivamente rimaneggiato, e la necessità dell'assumere le provocazioni che provenivano da riflessioni anche lontane dal suo *milieu* originario.

Tale coerenza dinamica riguarda anche il rapporto, biograficamente intenso e intellettualmente significativo, fra la riflessione filosofica e l'appartenenza religiosa, che in Ricoeur si è modulata, secondo la tradizione della propria famiglia di origine, all'interno del protestantesimo francese³. L'adesione alla fede protestante, che Ricoeur conferma nella giovinezza, si pone in una relazione dialettica con il precoce interesse per la filosofia⁴, nella convinzione della necessità di non fare sconti a nessuna delle due esigenze, ma di procedere piuttosto attraverso una serie di armistizi fra i due ambiti, la riflessione filosofia e la fede biblica. Armistizi che portano le tracce di un confronto esigente e mai pago, ma anche della riconosciuta fecondità per la filosofia degli interrogativi che nascono dalle istanze della fede, pur nella rigorosa distinzione dei generi. Tale distinzione che ha portato Ricoeur a tenere separati, anche dal punto di vista editoriale, i testi che ha dedicato alla riflessione filosofica da quelli dedicati all'ermeneutica biblica. La reciproca fecondità della riflessione filosofica e di quella «teologica», pur nella distinzione sempre rigorosa fra la critica e la convinzione⁵, è testimoniata dal costante accompagnamento della riflessione teologica, declinata in particolare sul versante di una robusta attenzione all'evoluzione dell'esegesi biblica, attenzione che si spiega anche con la progressiva importanza che la questione del testo conosce nell'opera di Ricoeur.

In queste note abbiamo cercato di ordinare, per quanto sommariamente, il percorso complessivo della filosofia del nostro autore, suddividendo il suo itinerario in quattro fasi cronologiche. Questa suddivisione, pur cercando di cogliere un'effettiva evoluzione del pensiero, ha soprattutto lo scopo

³ È meritevole di nota l'espressione con cui Ricoeur descrive la situazione spirituale del protestantesimo in cui è stato educato e che corrisponde alla percezione che l'uomo è "preceduto dalla Parola di Dio". A questa intuizione Ricoeur resterà fedele sia nella sua riflessione teologica che filosofica. Ricoeur parla della propria come di una «fede biblica» nutrita più di esegesi che di teologia, definizione comprensibile sia per il radicamento personale nella fede evangelica che per la scelta progressiva di concentrarsi sul testo come luogo per un'autocomprendimento adeguata.

⁴ V. RF p. 22s.

⁵ V. CeC p. 197.

di essere un ausilio euristico alla lettura dell'opera ricoeuriana, che consenta di individuare alcune costanti nelle diverse fasi della sua ricerca. Pensiamo che si possa quindi proporre una quadripartizione del contributo di Ricoeur, come compare nella sottostante Tabella 1: L'itinerario di Paul Ricoeur.

A questo sintetico profilo abbiamo aggiunto alcune annotazioni a tre temi del pensiero ricoeuriano che ci sono sembrati importanti nella prospettiva di una prima lettura del suo contributo alla teologica ecumenica: il suo particolare concetto di ermeneutica, colto in alcuni momenti della sua evoluzione, il tentativo di esemplificare il suo contributo propriamente teologico e un riferimento alla sua esplicita riflessione sull'ecumenismo.

Tabella 1: L'itinerario di Paul Ricoeur

I	La filosofia della volontà: progetto di un'antropologia filosofica	Fenomenologia di esistenziale (fino alla fine degli anni '50)	Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, 1947 Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, 1948 Il volontario e l'involontario (1950) Storia e verità (1955)
II	La svolta linguistica: il simbolo	Fenomenologia ermeneutica I (Anni '60) Il simbolo	Il simbolo dà a pensare (1959) Finitudine e colpa (1960) Sull'interpretazione (1965) Il conflitto delle interpretazioni (1969)
III	Dalla metafora al testo	Fenomenologia ermeneutica II (Anni '70-'80) Il testo	Il contributo di una riflessione sul linguaggio ad una teologia della Parola (1971) [in TPR] L'ermeneutica della testimonianza (1972) [in TPR e in L3] Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù (1975) Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica (1975) La metafora viva (1975) Interpretation Theory (1976) La semantica dell'azione (1977) Ermeneutica dell'idea di rivelazione (1977) [in TPR] Tempo e racconto (1983-1985)

Dal testo all'azione (1986)

Il male (1986)

IV	L'uomo possibile: per un'ermeneutica del sé	Fenomenologia ermeneutica III (Dalla metà degli anni '80) Etica e politica	Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica (1988) [in AD] Sé come un altro (1990) <i>Dio è amore</i> (1990) [in AD] Amore e giustizia (1990) Kierkegaard (1992) La persona (1992) Lectures III. Aux Frontières de la philosophie (1994) Molteplice estraneità (1994) [in AD] Giustizia e amore: l'economia del dono (1994) [in AD] Riflession fatta (1995) La critica e la convinzione (1995) Come pensa la Bibbia (1998) La storia, la memoria e l'oblio (2000) La traduzione (2001) Percorsi del riconoscimento (2004)
----	---	---	--

2 LA FILOSOFIA DELLA VOLONTÀ: PROGETTO DI UN'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Il filo rosso che sembra legare l'opera di Ricoeur può essere individuato nella questione del soggetto.

Il tema del soggetto potrebbe apparire come abbastanza ovvio in un autore educato alla tradizione della filosofia riflessiva francese, ma anche profondamente influenzato dalla fenomenologia di Husserl e dalla frequentazione, durante la prigionia di guerra, dell'opera di Karl Jaspers⁶.

La questione del soggetto, si pone, ancor prima della svolta antisoggettivista della filosofia contemporanea⁷ nei termini del progetto di una antropologia filosofica che si inquadra nel progetto di una fenomenologia esistenziale. Come lo stesso Ricoeur racconta ciò che lo spinge ad elaborare nella sua tesi di dottorato il tema del rapporto fra il volontario e l'involontario è la constatazione che

⁶ Non vanno dimenticate anche la consuetudine con Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier.

⁷ V. RF p. 34.

questi temi⁸ erano per così dire rimasti esclusi dalla riflessione di Merleau-Ponty, che si era dedicata invece prevalentemente alla fenomenologia della percezione⁹. Ciò che avvicina Ricoeur al fenomenologo francese, è il rifiuto della deriva idealistica della fenomenologia di Husserl, con la sottolineatura della centralità del tema dell'intenzionalità rispetto a quello della coscienza trascendentale. Per Ricoeur intenzionalità della coscienza dice appunto relazione originaria della coscienza ad altro, ad un «oggetto» esterno ad essa, ad un punto di riferimento irriducibile alle strutture e all'operare di essa.

Questo aggancio «realista» impone, fin dalle origini del pensiero ricoeuriano, una comprensione relazionale del soggetto, attraversata dalla constatazione che in esso si danno delle fratture non sempre immediatamente ricomposte, come appunto quella fra volontario e involontario. Il soggetto appare fin dall'inizio a Ricoeur ben diverso dal *Cogito* cartesiano, identificabile in termini di razionalità e autotrasparenza. È solo attraverso una accurata recensione delle sue diverse manifestazioni, in particolare di quelle in cui il soggetto emerge come realtà passiva, determinata e contestata nella sua pretesa di dominio di sé e del reale, che il soggetto può arrivare ad una comprensione adeguata di sé. In questa prospettiva appare l'immagine di quello che Ricoeur chiama *l'involontario assoluto*, cioè l'inconscio, a cui egli dedicherà più tardi la sua rinnovata riflessione.

Il volontario e involontario, pubblicato nel 1950, non rappresenta solo la sua tesi di dottorato, ma la parte iniziale di un grande progetto filosofico (*La filosofia della volontà*), mai effettivamente compiuto, in cui all'esplorazione delle relazioni fra l'espressione della volontà e i suoi limiti, avrebbero dovuto seguire un'indagine della condizione umana a partire dalla categoria della colpa (*Finitudine e colpa*), come luogo in cui evidenziare il ruolo della passività e della negatività nella costruzione della soggettività e una *poetica della trascendenza* che aprisse ad una fenomenologia del rapporto del volere umano con la Trascendenza, allargandosi in una poetica "delle esperienze di creazione e ri-creazione miranti ad una seconda innocenza" (RF p. 36).

3 LA SVOLTA LINGUISTICA: IL SIMBOLO

3.1 *La centralità del simbolo: dalla fenomenologia esistenziale alla fenomenologia ermeneutica*

Il progetto originario, che lo stesso Ricoeur giudica come imprudente, è attraversato dalla prima e forse più significativa svolta nel suo pensiero, il passaggio dalla fenomenologia esistenziale a quella che egli stesso definisce "fenomenologia ermeneutica"¹⁰. Un breve testo del 1959 *Il simbolo dà a*

⁸ Il progetto, il motivo, la mozione volontaria, l'involontario assoluto.

⁹ V. RF p. 33s

¹⁰ O come dice lo stesso Ricoeur, l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia, guidato dalla convinzione che non si dia una conoscenza immediata e diretta del soggetto riguardo a se stesso, ma che esso si colga solo attraverso "i segni depositate nella sua memoria e nell'immaginario dalle grandi culture" (RF p. 40), e che quindi fosse necessaria una lunga deviazione attraverso simboli e miti.

pensare, che diventerà uno degli slogan caratterizzanti l'opera di Ricoeur, è il testimone di questo passaggio, che si concretizzerà nella pubblicazione della seconda parte del progetto di filosofia della volontà, con *Finitudine e colpa* del 1960.

“ – Il simbolo dà a pensare – : questa sentenza che m'incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tut-to è già detto in forma di enigma e tuttavia tut-to sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero¹¹.

La concentrazione sul simbolo¹² libera Ricoeur dalla ricerca dei presupposti primi del discorso filosofico e dai limiti di una filosofia riflessiva che conclude per la possibilità di un immediato possesso dell'identità soggettiva: è proprio la ricerca sull'involontario, l'approfondimento del significato delle sintesi passive, il confronto con l'inconscio (l'involontario assoluto) che porta Ricoeur alla convinzione che il soggetto si acquisisce non in modo diretto e immediato, ma attraverso un più lungo itinerario di confronto con le risorse simboliche che la cultura mette a sua disposizione. È attraverso queste dense immagini che il soggetto può acquisire le chiavi per una comprensione di sé e del mondo.

Ne risulta quindi una deviazione (*detour*) attraverso il mondo simbolico, come condizione per la costruzione di quell'antropologia filosofica a cui il filosofo francese ha dedicato le sue prime intenzioni filosofiche¹³.

Alla filosofia del simbolo dobbiamo una prima definizione del compito dell'ermeneutica come decifrazione di simboli¹⁴ che ha il pregio di indirizzarci sul doppio versante dell'ermeneutica del soggetto e sul compito della decifrazione testuale, come prioritario per il lavoro ermeneutico.

L'abbandono della fenomenologia esistenziale, per una forma via via strutturantesi di fenomenologia ermeneutica, coincide all'ingresso di Ricoeur in quello che egli stesso chiama il *conflitto delle interpretazioni*¹⁵ e che corrisponde all'emergere, nella filosofia francese in particolare, della svolta antisoggettivista rappresentata da una pluralità di indirizzi filosofici differenti ma, in questo, solidali: il secondo Heidegger, il marxismo, la psicoanalisi, quegli indirizzi che egli raccoglie sotto l'etichetta comune di strutturalismo (l'antropologia strutturale, l'analisi formalistica dei testi letterari, la linguistica strutturale).

Strutturalismo è quella posizione che vede il soggetto come non solo preceduto, ma complessivamente risolto nel funzionamento di una serie di sistemi di organizzazione linguistica e

¹¹ P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, p. 9

¹² Ricoeur definisce i simboli “espressioni a doppio senso, laddove il senso letterario, usuale, corrente guida lo svelamento del senso secondo, effettivamente preso di mira dal simbolo attraverso il primo” (RF p. 42).

¹³ L'interrogativo sull'identità del soggetto, come abbiamo già detto, può individuare un filo rosso nella produzione di Ricoeur, un filo che non si smarrisce nonostante i numerosi *detour* che la ricerca della condizione per parlare della sua identità comporterà.

¹⁴ V. RF p. 42.

¹⁵ Da cui il titolo dell'opera omonima pubblicata nel 1969.

sociale che agiscono in modo indipendente da qualsiasi intenzionalità individuale ma, allo stesso tempo, capaci di giustificare in modo oggettivo le variabili del comportamento collettivo e individuale come casi di una regola generale sovrastante.

Ricoeur entra nel conflitto delle interpretazioni attraverso due vie: la prima è rappresentata dal suo testo del 1965, *Sull'interpretazione. Saggio su Freud* la seconda dalla raccolta di articoli della fine degli anni '70 che ha appunto come titolo *Il conflitto delle interpretazioni*.

L'interesse di Ricoeur per la psicanalisi risale, come abbiamo visto, già agli inizi della sua produzione, nella necessità di scoprire le radici delle dimensioni passive che contribuiscono a costituire la soggettività, ma sono anche legata alle scelte implicate nella filosofia del simbolo.

Nel saggio su Freud, Ricoeur vuole condurre un accurato confronto con il padre della psicanalisi motivato dall'esigenza di venire a capo di quello che egli giudica come un dualismo inaccettabile nell'evoluzione del pensiero psicanalitico, quello tra le dimensioni energetico-biologica della psiche e il suo costituirsi come realtà linguistico-simbolica. Ricoeur vede l'operare di queste due logiche come profondamente problematico e ritiene di poter ricondurre il senso complessivo dell'operazione analitica all'esplicitazione della dimensione linguistica dell'inconscio, che si esprime appunto attraverso una produzione di simboli da parte del soggetto e la loro decifrazione (interpretazione) da parte dell'analista. Nel rapporto paziente-terapeuta non sarebbe quindi al lavoro che la stessa "logica" ermeneutica che è esigita da ogni filosofia simbolica, potendo lasciar cadere l'esigenza di un rinvio immediato della costituzione dell'inconscio a meccanismi di tipo omeostatico.

Già nell'opera su Freud appare evidente una caratteristica «metodologica» del procedere ricoeuriano, che possiamo definire come atteggiamento «inclusivo»: Ricoeur più che attaccare frontalmente i propri «avversari» cerca di individuare, attraverso una ricostruzione del loro stesso procedimento argomentativi, le fratture interne ai loro sviluppi di pensiero al fine non tanto di giungere ad una confutazione delle posizioni diverse, quanto a ricevere da esse quei contributi che possano essere utili all'approfondimento del suo stesso itinerario di pensiero. Potremmo parlare di un processo di dissociazione, ben rappresentato dal rapporto con lo strutturalismo, per cui delle istanze delle filosofie anti-soggettivistiche, va recepita appunto l'esigenza di non giungere ad una troppo frettolosa identificazione del soggetto, ma, fatto il percorso della critica del soggettivismo ingenuo, va anche recuperata l'intenzione originaria di una antropologia filosofica, istruita dal confronto con le categorie strutturali.

Nel caso dello strutturalismo, Ricoeur dichiara di apprezzare le analisi strutturali dei testi che le correnti dello strutturalismo linguistico, con cui egli si confronta in modo privilegiato, propongono,

ma ritiene, proprio in nome di un coerente confronto con le istanze dello stesso, di poter rifiutare l'elevazione a sistema filosofico di tale complesso di analisi.

Ne possiamo avere prova seguendo brevemente il suo confronto con la definizione di "discorso":

"Qualcuno dice qualcosa a qualcuno su qualche cosa secondo delle regole (fonetiche, lessicali, sintattiche, stilistiche)." (RF p. 51)

Rispetto al tentativo strutturalismo di chiudere il linguaggio su se stesso, espellendo come insignificanti sia il ruolo della referenza che quello del soggetto, la definizione di discorso proposta da Ricoeur, appoggiandosi alla definizione di Benveniste, consente di riproporre, nel cuore dello strutturalismo il fatto che ogni atto comunicativo è posto da un soggetto, in funzione di un altro soggetto (atto della locuzione) ed in riferimento ad un qualcosa di cui si parla. Soggettività, intersoggettività, senso e referenza ritornano quindi implicate dalla stessa rigorosa analisi dell'evento comunicativo.

Ricoeur ritiene di poter, quindi, contrapporre alla semiotica strutturalista, il cui interesse si limita alla lingua, vista come sistema chiuso di segni in relazione reciproca, un approccio semantico al linguaggio, in cui ridiventa centrale non solo ciò che viene detto (senso) ma anche ciò a proposito di cui qualcosa viene detto (riferimento).

"Parlare significava nuovamente dire il mondo" (RF p. 53)

3.2 *La scuola del sospetto*

Paul Ricoeur non è certamente noto come uno storico della filosofia, anche se a tale insegnamento si è dedicato nel periodo di Strasburgo. È però da notare come un contributo in tale senso il concetto di «scuola del sospetto», che egli ha presentato nel contesto del suo saggio su Freud del 1965, *Della interpretazione*.

Sotto quest'egida egli pone le figure di Marx, Nietzsche e Freud, riscontrando il carattere comune della loro intenzione filosofica. Tale carattere potrebbe essere descritto attraverso la polarità distruzione – ricostruzione. Marx, Nietzsche e Freud sono sicuramente dei distruttori, distruttori dell'illusione che la coscienza immediata, spontanea e diretta possa anche essere vera. L'ideologia dominante, la morale degli schiavi e le censure imposte dal super-io hanno il medesimo effetto di coprire una verità «più vera» e soprattutto di produrre un effetto di distorsione della coscienza ingenua. Ciò che è creduto comunemente come vero e spontaneo: la struttura socio-economica della società capitalistica, i principi della morale borghese, l'originarietà della coscienza morale, si rivela come il risultato di una raffinata arte dissimulatrice, che in modi diversi attua una vera e propria astuzia, del cui risultato le vittime sono inconsapevoli. La borghesia ha interesse a far pensare che il suo domino corrisponda allo sviluppo delle leggi naturali dell'economia, gli «schiavi» a mantenere un'etica della compassione e del risentimento, che imprigioni la libertà espressiva dei «signori», il

super-io agisce nell'inconscio per far sì che le esigenze della vita sociale vengano spontaneamente soddisfatte dal soggetto.

La denuncia dei tre maestri è contenuta proprio nell'invito a guardare con sospetto le ovvie costruzioni della nostra vita sociale ed individuale: tale affinamento dello sguardo è reso possibile attraverso un procedimento che Ricoeur definisce come capacità di «decifrazione delle espressioni»¹⁶.

Ma è proprio a partire dal riconoscimento che la comprensione non è più basata sull'evidenza della coscienza, quanto piuttosto su un'ermeneutica del senso che il loro lavoro di distruzione si volge ad opera di costruzione, “tutti e tre iniziano col sospetto sulle illusioni della coscienza, e continuano con l'astuzia della decifrazione, e, infine, anziché essere dei detrattori della «coscienza», mirano ad una sua estensione” (DI p. 49).

La coscienza mediata, quella istruita nell'ermeneutica del senso, capace di decifrare ciò che sta dietro le rappresentazioni immediate, si presenta come una coscienza nuova e potenziata, benché istruita a non gloriarsi troppo in fretta delle proprie acquisizioni. E in questa dialettica fra capacità interpretativa della coscienza che può scrutare «dietro» alle proprie evidenze e avvertimento circa la sua possibilità di inganno che si manifesta la traccia della visione antropologica di Ricoeur che fa dell'essere umano un *homo capax*, pur se consapevole della finitudine che lo abita.

4 DALLA METAFORA AL TESTO

4.1 Verità metaforica

Proprio il fenomeno della referenza ci può guidare, insieme al fatto biografico della frequentazione dell'università americana, nella ulteriore tappa del percorso ricoeuriano, segnata dall'allargamento dell'orizzonte ermeneutico dal simbolo alla metafora, prima, e al testo, poi.

Come lo stesso Ricoeur dichiara¹⁷ ogni suo testo successivo può essere letto come uno sviluppo di problematiche che emergono e non sono affrontate in modo soddisfacente nel testo precedente, il che testimonia della novità nella continuità del pensiero del nostro autore.

È proprio l'attenzione al conflitto delle interpretazioni sorto dal confronto con lo strutturalismo che porta Ricoeur ad allargare progressivamente la sua attenzione, anche grazie alla mediazione della filosofia analitica, dall'ambito del simbolo, esplorato nella prima fase della sua fenomenologia ermeneutica a quelli della metafora e del racconto.

¹⁶ V. DI p. 48

¹⁷ “Quando ho scritto un libro su un argomento, non è ho più parlato in seguito, come se avessi compiuto il mio dovere rispetto ad esso e fossi libero di proseguire la mia strada. [...] E tuttavia, spesso in ciò che restava aperto del soggetto precedente ho visto l'urgenza di un altro tema” (CC p. 116).

Lo stesso Ricoeur ci propone un interessante parallelismo fra i diversi livelli della significazione, che possono portarci a comprendere il senso di questo allargamento di orizzonti.

Tabella 2

parola	simbolo
frase	metafora
testo	racconto

Se la filosofia del simbolo aveva concentrato la sua attenzione sulla parola come unità significativa, l'incontro con lo strutturalismo linguistico ha prodotto in Ricoeur una prima deviazione sulla metafora.

La riflessione sulla metafora permette di osservare come la capacità di significazione della frase sia superiore a quella della parola. Il *logos*, il discorso significativo, a partire da Aristotele, è costituito dalla congiunzione di un soggetto e di un predicato, dall'atto della predicazione, non da quello della semplice denominazione. La frase sembra in grado di articolare il rapporto fra soggetto, contenuto e referenza in modo più complesso e ricco che non la semplice parola. L'esplorazione della metafora¹⁸ pone il problema dell'innovazione semantica, cioè della "produzione di un senso nuovo attraverso procedure di linguaggio" (RF p. 58).

Per il filosofo francese, la metafora non si limita ad essere un abbellimento retorico, quanto piuttosto

"la più eclatante illustrazione del potere che il linguaggio ha di creare un senso attraverso accostamenti inediti, grazie ai quali una pertinenza semantica scaturisce improvvisamente dalle rovine di una precedente pertinenza distrutta dalla sua inconsistenza semantica e logica" (RF p. 59).

Ma la metafora è importante anche in relazione alla capacità referenziale del linguaggio, in quanto essa è capace di attuare una ridescrizione del mondo, quindi di rivelare "valori di realtà inaccessibili al linguaggio ordinario, diretto e letterale" (RF p. 60). Ricoeur può parlare, in riferimento alle potenzialità referenziali del testo poetico, di *verità metaforica*, come relazione fra testo poetico e mondo. In questa prospettiva l'analisi della metafora consente a Ricoeur di recuperare anche la sua primitiva analisi del simbolo, intravedendo nella metafora "l'ossatura semantica del simbolo" (RF p. 60).

4.2 *Comprendere e spiegare*

La riflessione della seconda metà degli anni '70¹⁹ è percorsa ancora dal confronto con le analisi letterarie di ambito strutturalista, che pongono a Ricoeur l'esigenza di ridefinire il livello più alto

¹⁸ Che Ricoeur conduce ne *La metafora viva* del 1975.

¹⁹ Che sfocerà nella trilogia di *Tempo e racconto* [1983-1985].

della significazione come caratteristico del testo, in quanto “grande unità di discorso” (RF p. 62). Il testo, in particolare il racconto appare quindi il livello in cui è possibile porre nel modo più adeguato il fenomeno linguistico della significazione, con i suoi correlati referenziali. Esso appare anche come il luogo in cui possono essere adeguatamente contenuti simbolo e metafora, anche se il racconto non si riduce ad un pluralità di metafore e simboli, quanto da un proprio originario modo di operare che Ricoeur riconosce nel fenomeno dell’intreccio.

La riflessione sul racconto consente a Ricoeur di operare un approfondimento di tre questioni fondamentali nel successivo sviluppo della sua filosofia: la dialettica di comprensione e spiegazione, la questione del tempo e il recupero del tema dell’identità soggettiva sulla scorta del concetto di identità narrativa.

Proprio il dialogo intrapreso con lo strutturalismo può essere utile per capire la complessa relazione che si stabilisce fra la fenomenologia ermeneutica di Ricoeur e l’ermeneutica gadameriana. Ricoeur ritiene, sostanzialmente, di dover rifiutare l’alternativa fra verità e metodo, che appartiene al progetto dell’ermeneutica gadameriana, mutuato dalla ricerca di un’ontologia della comprensione propria dello stesso Heidegger. Lo slogan che guida Ricoeur nella ridefinizione del compito ermeneutico è “spiegare di più per comprendere meglio” (RF p. 65). Spiegazione e comprensione vanno visti non tanto come attività contrapposta, quanto piuttosto come dimensioni di un unico processo interpretativo (per cui l’arte dell’interpretazione sta appunto nella capacità di inglobare in un unico atto spiegazione e comprensione). Se il passaggio attraverso il *linguistic turn* e in particolare il confronto con lo strutturalismo ha convinto Ricoeur che un approccio metodologicamente esplicito ai testi consenta di salvarne il carattere oggettivo, senza farli precipitare frettolosamente al ruolo di espressioni dell’immediatezza della soggettività, resta pur vero per il filosofo francese che l’arco ermeneutico dell’interpretazione non è compiuto dal rinvio a metodiche oggettive e universalizzanti, ma solo dall’apertura del testo al mondo e al soggetto. Per Ricoeur la comprensione si realizza nella possibilità che alla fine del percorso esplicativo un testo ci riveli la porzione di mondo che esso contiene e descrive (in questa prospettiva recuperando a livello del testo il valore ontologico della metafora come individuazione del poter-essere-altrimenti del mondo) e che il soggetto si (ri)comprenda a partire dal confronto con il mondo che il testo gli rivela. Interpretare significa integrare in un unico atto pluridimensionale spiegazione e comprensione.

4.3 *Agire*

Il campo pratico è uno dei luoghi in cui Ricoeur ha cercato di mettere maggiormente alla prova la dialettica fra spiegare e comprendere²⁰. Il filosofo francese collega il suo interesse per l’azione ad

²⁰ *La semantica dell’azione* (1977); *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica II* (1986).

una ripresa delle tematiche elaborate nella filosofia della volontà, anche se è importante sottolineare le differenze che sussistono fra le due e che rendono comprensibile questo rinnovato interesse.

Tabella 3: Volontà e azione

Volontà	Azione
Intenzione – progetto	Effettuazione (inserimento nel corso delle cose; manifestazione pubblica)
Solitaria	Inserita in istituzioni e relazioni di cooperazione e competizione

“Azione dice più che volontà” (RF p. 66)

Anche il riconoscimento dell'autonomia acquisita all'interno della filosofia analitica dell'analisi di tipo pragmatico ha sollecitato l'attenzione di Ricoeur, ma sono le esigenze stesse dell'analisi della testualità che hanno indicato come campo di interesse “questo al di fuori del testo per eccellenza, che è l'agire umano” (RF p. 74).

“Il movimento dal testo all'azione si trova ad essere suscitato dalla teoria stessa del testo: sia perché la relazione intersoggettiva interente al discorso riorienta l'analisi verso il mondo pratico del lettore, che il testo ridecrive o rifica, sia perché la relazione referenziale, non meno essenziale al pieno esercizio del discorso, rende nuovamente attenti al primato dell'essere agente e sofferente, che è incluso in quello dell'essere-da-dire rispetto al dire” (RF p. 75).

È insomma il fatto che il testo ha, oltre ha un significato, anche un referente, cioè che punta al di fuori di sé verso un mondo e che esibisce una nuova possibilità di abitare questo mondo, che rende possibile la transizione dal testo all'azione. Il testo ha una potenzialità pratica, ma lo stesso agire di costituisce attraverso un intreccio di relazioni che mimano quelle del testo.

“Ora l'agire costituisce, in una filosofia vieppiù appresa come filosofia pratica, il nucleo di ciò che, nell'ontologia heideggeriana e post-heideggeriana viene chiamato essere-al-mondo, o in maniera più pregnante, atto di abitare” (RF p. 75).

Agendo l'essere umano abita nel mondo, ma l'agire è possibile solo nella misura in cui l'essere umano si comprende a partire dal proprio intreccio con il mondo e il testo costituisce la traccia o lo specchio che rende possibile questa comprensione.

Tempo e racconto (1983-1985) riprenderà il legame fra testo e azione nell'analisi della funzione narrativa.

4.4 Identità narrativa

L'opera centrale di questo periodo, *Tempo e racconto*, si sviluppa in tre volumi per quasi mille pagine, vero e proprio *opus magnum* di Ricoeur, per quanto anch'essa tutt'altro che definitiva.

Anche in quest'opera si affollano una molteplicità di temi, che l'autore riporta ad un'unità creativa, dando egli stesso esempio di quell'arte dell'intreccio che, sia pure sotto le forme narrative, egli analizzerà nel testo stesso.

Il tema di *Tempo e racconto* non è semplicemente quello di una filosofia del tempo, a cui pure esso è ovviamente dedicato, in un serrato confronto con Agostino, Husserl e Heidegger. Ma il tentativo di venire a capo di quella che Ricoeur definisce come la fondamentale aporia del tempo, e cioè quella fra il tempo psicologico e quello cosmologico. Ricoeur stesso dichiara²¹ l'impossibilità di questa conciliazione e il permanere di uno iato tra le due manifestazioni della temporalità, ma la difficoltà insita in questa duplicità dell'esperienza temporale non produce un risultato nullo, quanto piuttosto un inedito incontro fra la dimensione narrativa della testualità e l'identità del soggetto. La formula «identità narrativa», che pure appare solo nelle conclusioni di *Tempo e racconto*, sintetizza bene uno dei frutti di questa riflessione.

Per comprendere il senso di questa espressione è bene però soffermarsi sulla coppia concettuale che struttura il testo: configurazione e rfigurazione.

La prima indica il livello “delle operazioni narrative operanti all'interno stesso del linguaggio, nella forma della costruzione dell'intreccio dell'azione e dei personaggi” (CC p. 125);

la seconda, la “trasformazione dell'esperienza viva sotto l'effetto del racconto” (CC p. 125).

Nella dimensione della configurazione torna in gioco il tema della innovazione semantica, che Ricoeur aveva già affrontato ne *La metafora viva* (1975), nelle forme dell'innovazione dovuta ad una nuova pertinenza nell'atto della predicazione; in *Tempo e racconto* l'innovazione semantica si sposta dal livello della frase a quello del testo ed è definita come “produzione di intrecci che combinano in maniera originale intenzioni, cause e casi” (RF p. 85). Ricoeur giustifica il privilegio dato al testo narrativo, come luogo in cui gli pare vengano a congiungersi la teoria del testo, la teoria dell'azione e la teoria della storia;

“il racconto costituiva il punto di incrocio fra le tre categorie nominate: la composizione narrativa opera a livello testuale; il racconto imita l'azione umana; infine, il racconto racconta una storia” (RF p. 86).

Nello studio della configurazione, che avviene nelle forme del linguaggio ordinario, della storia e della finzione, l'analisi resta, per così dire, confinata a livello intralinguistico. Ricoeur definisce questo momento come l'esilio del linguaggio, l'abbandono del mondo, la presa di distanza da esso, che è maggiore nel linguaggio letterario e poetico rispetto a quello scientifico. Tale presa di distanza è però necessaria per il successivo ritorno del linguaggio al mondo, che avviene appunto nel

²¹ V. CC p. 131

momento della rfigurazione. Ricoeur enuncia quindi una *legge della distanziamento*²² per cui tanto maggiore essa è nel momento configurativo, tanto maggiore è il poter rfigurativo del testo stesso.

“Il linguaggio vuol dire il mondo perché lo ha inizialmente abbandonato” (CC p. 129).

La potenzialità del testo narrativo sta nella capacità di offrire “una rilettura del mondo e di se stessi” (RF p. 88);

“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” (RF p. 89);

“la rfigurazione mi sembrava, piuttosto, costituire una attiva riorganizzazione del nostro essere-al-mondo, condotta dal lettore, esso stesso invitato dal testo [...] a diventare lettore di se stesso” (RF p. 89).

Ricoeur stesso sottolinea come la più consistente novità di *Tempo e racconto*, rispetto all’opera gemella *La metafora viva* (1975) è data dal ruolo attribuito al lettore: il ritorno del testo al reale avviene grazie all’atto della lettura, perché è attraverso di esso che il testo può giungere a compiere quell’operazione di trasformazione della comprensione di sé che ne rappresenta il potenziale pratico. Il tema della soggettività riemerge sotto la figura del soggetto-lettore che trova, grazie alla mediazione del testo, la possibilità di ampliare la propria comprensione del mondo, attraverso i nuovi significati che l’intreccio narrativo consente di scoprire, e la sua stessa relazione con il mondo, grazie all’intento che il testo contiene di riorganizzare questo stesso mondo: di fronte ad un mondo rfigurato il lettore scopre la possibilità di rfigurare se stesso, di agguantare le nuove possibilità di senso che il testo apre, mostrandogli l’apertura del mondo, il suo essere diverso da come era scontato che fosse.

“Poiché, sebbene il lettore viva nel mondo irreali della favola, egli è allo stesso tempo un essere in carne ed ossa, che viene modificato dall’atto di lettura” (CC p. 129).

Si può così parlare, sia per gli individui che per le comunità, di una identità narrativa, quella che nasce dall’intreccio di storia e finzione: la narrazione costituisce il genere letterario che meglio si adatta a compiere quella operazione mimetica per cui il testo rappresenta il mondo umano nel suo complesso intreccio di fattori, narrare (e narrarsi) è l’operazione che consente ad un soggetto di connettere i molteplici fili che costituiscono la sua identità in una trama unitaria, pur nella consapevolezza che ogni narrazione è inevitabilmente provvisoria, quindi rivedibile, e intrecciata con quelle di altri, mai totalmente autoreferenziale. Potremmo dire che, per Ricoeur, io sono in quanto mi posso raccontare, scontando l’inevitabile incompiutezza e parzialità di ogni racconto, anche di quello riflessivo, e accettando che, ancora una volta, la mia identità mi è concesso raggiungerla attraverso un atto di oggettivazione mediata di ciò che sono: è dal mio racconto, dal

²² Su questo tema v. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (1975).

testo che di me stesso posso produrre, quindi da un atto di distanziamento rispetto a me stesso, che posso avere cognizione adeguata (con i limiti più volte indicati) di ciò che sono.

Il tema dell'identità narrativa costituisce una sorta di ponte fra *Tempo e racconto* e *Sé come un altro* (1990), il testo centrale della successiva fase del pensiero di Ricoeur.

5 L'UOMO POSSIBILE: PER UN'ERMENEUTICA DEL SÉ

5.1 *Sé come un altro*

Ricoeur ha ritenuto sempre indispensabile lo sviluppo di un'adeguata antropologia filosofica, che sfuggisse agli estremi del *Cogito* cartesiano (il soggetto che si autopone immediatamente, come ego) e dell'anti-cogito nicciano (il soggetto ricondotto a pura manifestazione della volontà) per costruire quella che viene chiamata un'*ermeneutica del sé*. I due termini non sono scelti a caso:

ermeneutica implica il movimento dell'interpretazione, quindi il movimento dialogico fra due orizzonti di cui si cerca la fusione, non è mai spiegazione immediata dell'oggetto, ma una ricerca della sua identità tramite le tracce che esso lascia di se stesso;

sé (e non io) è il pronome riflessivo, la centralità del termine in Ricoeur vuole indicare che il soggetto si può comprendere solo riflessivamente, cioè solo dopo essersi distanziato da se stesso ed essersi osservato, per così dire, dall'esterno, a partire dai propri atti e dalla loro interpretazione.

Possiamo tracciare il percorso della riflessione di Ricoeur seguendo l'indice dei 10 studi che compongono *Sé come un altro*:

Tabella 4: Sé come un altro

I – II Di chi si parla? Chi parla?	Una filosofia del linguaggio	La persona come particolare di base
III – IV Chi agisce?	Una filosofia dell'azione	Il soggetto come agente
V - VI Chi si racconta?	La questione dell'identità personale	Idem e Ipse Temporalità e identità narrativa
VII – VIII – IX Chi è il soggetto morale d'imputazione?	Etica e morale Buono e obbligatorio	Tendere alla vita buona... Con e per l'altro... All'interno di istituzioni giuste
X Chi? ⇒ il "sé"	Il modo d'essere del Sé	L'attestazione Iipseità e alterità

La mia identità di soggetto non mi appare, quindi, in modo immediato; la risposta alla domanda “chi sono?” giunge solo dopo un lungo itinerario di scoperta di me stesso, tramite gli atti molteplici con cui mi manifesto: alla conclusione di questo itinerario sta proprio il «sé come altro», che Ricoeur ha posto come emblema della sua opera.

«Sé come altro» indica, insieme:

la dialettica permanente del sé e dell'altro, che si trovano sempre reciprocamente implicati (non c'è mai un sé senza l'altro che gli corrisponde, come nel caso dell'amicizia; né un altro senza il sé che lo riconosca come altro, come nel caso dell'impegno etico);

il radicamento dell'altro nel sé, al punto che Ricoeur nell'ultima tappa del suo testo *Verso quale ontologia?*, in cui si interroga sulla condizione ontologica del soggetto conclude, problematicamente, con l'individuazione di tre esperienze fondamentali di exteriorità-passività che caratterizzano l'esperienza del sé, quella della propria carne, quella dell'altro e quella della coscienza morale.

Il sé appare come altro, ovvero la possibilità di dire se stessi avviene solo nella misura in cui si riconosce la molteplice alterità di cui siamo costituiti: non è l'altro ad essere un altro io, ma sono io stesso ad essere altro da me medesimo.

“Il punto è questo: dell'intima certezza di esistere sul modo di sé, l'essere umano non ha il dominio; essa gli viene, gli accade sul modo di un dono, di una grazia, di cui il sé non dispone” (ScA).

Il sé non è quindi semplicemente l'io, che si autocertifica con un puro atto di pensiero, né la volontà, che si autoafferma nell'esercizio della potenza, ma piuttosto ciò che si riceve, che comprende se stesso come l'incrocio di passività/alterità molteplici, di cui pure egli è responsabile: la passività rispetto al proprio corpo, che pur essendo intrinseco a me stesso mi è dato, così come esso è;

la passività rispetto all'alterità dell'altro, che appare al mio orizzonte al di là della mia volontà;

la passività rispetto alla mia coscienza morale (*Gewissen*) per cui essa si presenta come voce che mi chiama (anche se resta indeterminato il luogo originario di questa chiamata).

Se seguiamo ancora una volta la riflessione di Ricoeur sull'identità personale ci accorgiamo che essa ci viene presentata sulla scorta della dialettica fra *idem* e *ipse*. L'*idem* è l'identità statica, quella della nostra carta d'identità o del nostro codice fiscale, per cui siamo numericamente sempre uguale a noi stessi, dalla nascita alla morte, ma essa è un'identità astratta, appunto solo burocratica e formale; vi è anche però l'esperienza dell'*ipse* (il se stesso) che implica il distendersi di un filo rosso che congiunge la pluralità delle nostre esperienze e delle trasformazioni che ci accadono nel tempo. Ricoeur per individuare l'*ipse* fa riferimento al testo narrativo: una soggettività narrativa, non statica, ma dinamica, capace di tessere la trama unitaria delle nostre esperienze nel corso del

loro svolgersi. Se la narrazione può essere presentata come modello dell'identificazione personale (la mia vita è il racconto delle mie esperienze), allora essa non può mai essere intesa come indifferente all'altro e allo straniero, come continuamente ridisegnata dalla sua presenza, pena la sua radicale negazione, la morte.

Insomma l'identità (individuale e collettiva) si dà solo nell'incontro, nel mescolamento, nella costruzione di una storia a finale aperto, non mai nella chiusura (mortale) sulla propria identità passata o attuale.

5.2 *Il dono e la reciprocità*

In un suo piccolo ma prezioso testo, *Amore e giustizia* (1990), Ricoeur riflette appunto sulla relazione fra questi due fondamentali concetti, attribuendo al primo il ruolo di rappresentare un evento, in un certo senso, meta-etico, al secondo il ruolo di concetto guida in ambito etico.

L'amore è guidato da una logica della sovrabbondanza che Ricoeur ritrova nel detto evangelico su comandamento nuovo "Amate anche i vostri nemici"²³, tale sovrabbondanza corrisponde ad un'economia del dono che non fa conto della restituzione di quanto dato. Per Ricoeur, però, l'economia del dono non ha un accesso puramente teologico, quanto piuttosto manifesta la sua presenza in fenomeni assolutamente mondani, come quello del nostro venire all'esistenza. La nascita stessa può essere compresa, per ciascuno, come un dono, proprio a partire dalla considerazione che la vita si è ricevuta senza merito né diritto e che essa stessa non può essere restituita a chi ce l'ha donata.

Nella giustizia convivono invece un'esigenza distributiva e una logica dell'eguaglianza che impongono a ciascuno di restare all'interno di un limite evidenziato da ciò che gli è proprio (a ciascuno il suo) e allo stesso tempo di corrispondere ad un'istanza di eguaglianza nei confronti di altri (ben rappresentata dalla massima per cui ciascuno è eguale di fronte alla legge). La vita morale è così pensata, sotto l'egida della categoria di giustizia, come un equilibrio transitivo fra soggetti che si riconoscono reciprocamente come attori morali, questo sarebbe appunto il contenuto della regola d'oro, che prevede la possibilità del soggetto di coprire, volta per volta, il ruolo di ricevente e di donatore.

Fra amore e giustizia non sussiste però una assoluta eterogeneità, tale per cui la giustizia resti l'unico ambito dell'etico, del moralmente doveroso a cui sono tenuti coloro che accettano la vita sociale e l'amore invece una esperienza eroica, riservata quindi a pochi esseri eccezionali, che non ha la possibilità di concretizzarsi in istanze normative concrete. Ricoeur vede piuttosto una

²³ Matteo 5,44; Luca 6,27; Luca 6,35.

dialettica necessaria fra le due categorie, una dialettica che gioca sulla possibilità di una reciproca correzione fra amore e giustizia.

La giustizia, da una parte, nel suo meccanismo omeostatico mantiene, secondo il filosofo francese, il rischio di cadere in una forma di raffinato utilitarismo: la logica della reciprocità è permanentemente minacciata da una comprensione riduttiva della regola d'oro per cui il "ciò che vorresti fosse fatto a te" diventa il movente ultimo del "fai agli altri", l'azione morale sarebbe così preceduta da un calcolo di convenienza, da una massimizzazione del profitto, rispetto ad una minimizzazione dello sforzo a cui non sarebbe estraneo, secondo Ricoeur, anche la possibilità di ritenere che un piccolo numero di vittime, a fronte di un beneficio per la maggioranza, potrebbe essere coperto dal concetto di giustizia. La possibilità che obbediamo alla legge morale perché fino a quando ci conviene, minaccia costantemente ogni ordine etico.

D'altra parte, un'economia del dono potrebbe trovarsi di fronte al limite della sua stessa sovrabbondanza rispetto all'ordinario, quindi alla difficoltà materiale di informare la prassi comune dell'agire umano, restando riservato a soggetti o situazioni eccezionali.

Amore e giustizia si correggono, un certo senso reciprocamente, se l'amore porta alla giustizia la possibilità di trovare in esso un fondamento ulteriore rispetto all'utile, una "apertura" permanente dell'istanza di giustizia a ciò che va oltre la reciprocità, così come se la giustizia porta all'amore la possibilità di una concretizzazione nella quotidiana vita delle relazioni, informate appunto dall'esigenza del riconoscimento del diritto proprio dell'altro e dell'eguaglianza.

Si tratta, come sempre per Ricoeur, di una dialettica aperta, di una dialettica a sintesi differita, che mantiene la tensione fra le due istanze senza una troppo facile riconciliazione, ma che allo stesso tempo esige la loro continua messa in atto.

"Compito della filosofia è anche affermare che solo nel giudizio morale in situazione questo equilibrio instabile può essere instaurato e favorito. Possiamo quindi dire [...] che il tentativo di esprimere questo equilibrio [...] sul piano individuale, giuridico, sociale e politico è perfettamente praticabile. Direi anche che l'incorporazione tenace, via via, di un grado supplementare di compassione e di generosità in tutti i nostri codici [...] costituisce un compito perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile" (AeG p. 44ss).

5.3 *Fra memoria e riconoscimento*

5.3.1 *La memoria*

L'esigenza di una riflessione sulla memoria e sul suo uso (e abuso) nasce dalla necessità di compiere un ulteriore passo nel disegno dell'antropologia ricoeuriana, dominata dal tema dell'*homo capax*. L'indagine sulla memoria, si collega così a *Sé come un altro*, per quanto riguarda l'esigenza di uscire da un livello di pura descrizione analitica dell'umanità (grammatica della persona) verso la sua effettiva condizione storica (contenuta già nell'esigenza di passare dal narrare al descrivere), e a

Tempo e racconto, per quanto riguarda questa particolare esplorazione del rapporto con la temporalità, che era rimasta assente dalla grande opera della metà degli anni '80.

“Tempo e identità dovevano essere completati dall’analisi della memoria per poter riprendere in tutta la sua ampiezza il disegno di un’antropologia filosofica” (IaR p. 79).

A questa esigenza Ricoeur ha dato spazio in una delle sue ultime opere *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* (2000), di cui proponiamo uno schematico riassunto nella tabella successiva.

Anche questo contributo sulla memoria nelle sue diverse manifestazioni e funzioni si iscrive nella prospettiva di una antropologia dell’*homo capax*, su cui si concentra l’attenzione dell’ultimo Ricoeur. Se l’opera si ricollega programmaticamente a non detto di *Tempo e racconto* essa può anche essere letta in relazione a *Sé come un altro* e ad *Amore e giustizia*: rispetto al primo testo *La memoria, la storia e l’oblio* offre una ulteriore possibilità di definire il sé alla luce della riflessività della memoria, sia individuale che collettiva, che lo fa comprendere come un soggetto strutturalmente decentrato e aperto, ma non per questo risolto in una miriade di frammenti collegati in modo puramente contingente, è piuttosto al modo del circolo ermeneutico che il sé acquisisce la consapevolezza della propria identità, attraverso il rinvio continuo ad una rete complessa di relazioni, da cui egli è agito o, sarebbe meglio dire, provocato ad esistere al modo di una sintesi provvisoria ma non inconsistente, fra passato e futuro, fra individuale e collettivo, come la relazione fra memoria personale e collettiva testimonia; rispetto al secondo testo ritroviamo l’importanza della dimensione etica per costituzione della soggettività, declinata qui secondo la logica del perdono, un perdono che non corrisponde ad una banale elisione della memoria, ma alla capacità di ricongiungere gli orizzonti del colpevole e della vittima, nella comprensione che l’uomo è più grande del suo errore e che quindi è possibile il lavoro della rigenerazione, che passa attraverso il pentimento per collegarsi ad una economia del dono che supera, paradossalmente, quella della giustizia. Il perdono come opera di riconciliazione di memorie è reso possibile da un atto di giustizia, quale la denuncia dell’azione malvagia e il pentimento per la sua effettuazione, ma non avviene se non a partire dalla paradossale possibilità di un dono che trascende la possibilità di una «equazione del perdono»: nel perdonare (e nel perdonarsi vicendevole) non si riconosce semplicemente che il colpevole ha espiato la propria colpa (cosa spesso materialmente impossibile), ma si accetta, a partire dall’accettazione della sua possibilità di rigenerarsi, di condividere nuovamente con lui una memoria comune del passato e una prospettiva solidale per il futuro.

L’*homo capax* è quindi istruito dalla memoria a ricordare, pur nella relatività delle interpretazioni, il proprio passato come condizione per progettare un futuro aperto ad una attiva solidarietà.

Quella solidarietà che l’ultima opera di Ricoeur declinerà nei termini del mutuo riconoscimento.

Tabella 5: La memoria, la storia e l'oblio (2000)

I. Fenomenologia della memoria	II. Epistemologia delle scienze storiche	III. Ermeneutica della condizione storica	
<p>1. Di che cosa si ricorda? → Aspetto cognitivo</p>	<p>1. Fase documentaria → Raccolta delle testimonianze</p>	<p>1. Ermeneutica critica</p>	<p>Valore e limiti della comprensione che è in atto nei diversi momenti dell'operazione storiografica → critica del giudizio storico</p> <p>“Non si dà un atto di conoscenza storica che possa fare a meno della sua dimensione interpretativa, quest'ultima a sua volta è la condizione necessaria per mirare alla verità storica, nel modo in cui essa è accessibile alla finitudine degli esseri umani, verità quindi essa stessa finita e sempre perfettibile, ma nondimeno oggettiva, n quanto è la verità stessa e non altro ciò che nel conoscere storico viene mirato come suo correlato” (IaR p. 99).</p>
<p>2. Come si ricorda? → Aspetto pragmatico (memoria e reminiscenza)</p>	<p>2. Fase della spiegazione e della comprensione → Perché? Perché...</p>	<p>2. Ermeneutica ontologica</p>	<p>“Ad un'analisi dell'esistenza segnata dall'essere per la morte Ricoeur contrappone una concezione dell'uomo nella quale prevalgono i temi della natalità, dell'esistenza come dono, della filosofia stessa che è <i>vitae</i>, non <i>mortis meditatio</i>. Una filosofia che non ignora la minaccia del negativo, ma non si rassegna di fronte ad esso, una filosofia che conosce le mille lacerazioni e ferite dell'esistenza ma ... si pare alla solidarietà operosa nei confronti dell'umano in tutte le sue forme” (IaR p. 104).</p>

<p>3. Chi ricorda?</p> <p>→ Memoria riflessa, memoria di sé</p> <p>“La memoria può essere attribuita a tutte le persone grammaticali, a sé e agli altri, agli estranei e a chi ci è vicino. Un soggetto che può essere plurale, perché è anche finitezza, corporeità vivente, storicità” (IaR p. 90).</p>	<p>3. Fase della rappresentazione</p> <p>→ Resa in forma letteraria o di scrittura del discorso storico offerto ai lettori</p>	<p>3.</p> <p>Meditazione sull’oblio</p>	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="margin-right: 20px;"> <p>Oblio profondo</p> <p>Oblio manifesto o di richiamo (pragmatica dell’oblio)</p> </div> <div style="font-size: 3em; margin-right: 10px;">{</div> <div style="margin-right: 20px;"> <p>Oblio – cancellazione delle tracce</p> <p>Oblio di riserva</p> </div> <div style="font-size: 3em; margin-right: 10px;">{</div> <div> <p>Oblio e memoria impedita</p> <p>Oblio e memoria manipolata</p> <p>Amnistia e oblio comandato</p> </div> </div>
<p>La memoria è attestazione della durata, della continuazione dell’esistenza; nella sua nuda essenza coincide con lo sforzo o desiderio di essere, che è l’esistenza stessa nel suo durare, è memoria felice.</p>	<p>La storia da rappresentazione a “rappresentanza”, cioè capacità di rappresentare il passato come qualcosa che non c’è più ma che c’è stato realmente.</p>	<p>“Ciò che Ricoeur intravede non è dunque un dovere di tacere il male, ma un percorso difficile attraverso il quale il lavoro della memoria e del lutto, guidato dallo spirito del perdono, ci conduce fino al punto in cui possiamo dire il male senza collera, rappacificati con gli altri e con noi stessi” (IaR p. 110).</p>	

5.3.2 Percorsi del riconoscimento²⁴

Il problema affrontato dall'ultimo libro di Paul Ricoeur, intitolato *Percorsi del riconoscimento* (2004) non è stato oggetto specifico di nessuna tra le grandi opere della storia della filosofia, anche se la questione è in grado di mobilitare tutte le risorse di pensiero di cui la filosofia dispone. Essa, infatti, che ha trattato ampiamente il conoscere, non si è misurata finora - almeno in modo programmatico - col ri-conoscere. Nella sua introduzione all'edizione italiana, Fabio Polidori osserva come un ipotetico lettore, che ignorasse la lunga vita e la personalità dell'autore scomparso nel maggio scorso [2005] a più di novant'anni, potrebbe prendere questa per l'opera giovanile di uno studioso che si avventuri in campi inesplorati e metta in cantiere problemi aperti a sviluppi inattesi. È una osservazione che sarebbe piaciuta molto a Ricoeur, permettendogli di sentirsi «riconosciuto»: quel che contava - soleva dire - non era tanto ciò che sarebbe stato di lui dopo la morte, quanto il fatto di restare vivo fino a quel giorno. Questo suo ultimo testo si presta, tra l'altro, a essere considerato un invito al filosofare: non una introduzione in senso scolastico, ma proprio un invito, come furono nell'antichità il *Protrepticon* di Aristotele o l'*Hortensius* di Cicerone, che destò nel giovane Agostino l'amore per la sapienza. Misurandosi con i problemi legati al ri-conoscere, Ricoeur entra in un campo di grande ricchezza semantica (che comporta una qualche difficoltà di traduzione): alla parola francese *reconnaissance*, infatti, corrispondono in italiano due parole diverse, anche se di comune radice: riconosc-imento/riconosc-enza, mentre se si passa dal sostantivo al verbo, la differenza fra le due lingue scompare. All'arco dei significati del verbo *reconnaitre* è dedicata la preliminare indagine lessicale con la quale si apre il libro. Non a caso, perché l'indagine lessicografica prelude alla ricerca filosofica, attingendo nei suoi primi passi al «tesoro della lingua», ma non pregiudica l'autonomia dell'interrogazione filosofica. Non diversamente si era mosso l'autore in *Soi-même comme un autre*, nelle considerazioni linguistiche che spiegavano il titolo. Così Ricoeur assolve il suo debito alla svolta linguistica del pensiero novecentesco, ma non si chiude nel linguaggio come in una gabbia.

Una tra le sue lezioni di metodo sta nel considerare il linguaggio, essenzialmente, come apertura verso il reale, verso gli altri e verso se stessi: una apertura che presenta sentieri da percorrere col rischio di perdersi, implicando il continuo confronto con ciò che può sviarci e opporsi al nostro andare. Percorsi, appunto, e non teoria, non possesso definitivo del senso. È un cammino che segue il progredire del triplice lavoro consistente nell'identificare le cose, nel riconoscere se stessi nel rapporto con gli altri, e nella dialettica del riconoscimento reciproco, dove il senso attivo del verbo si converte in quello passivo dell'essere riconosciuto, esponendosi alla minaccia del

²⁴ Domenico Jervolino, *Il manifesto* (29 ottobre 2005).

misconoscimento. Nel compiere questo tragitto Ricoeur convoca, per linee essenziali, i grandi autori della storia del pensiero, dai padri fondatori sino ai maestri della fenomenologia contemporanea, passando per quelle che egli chiama (secondo un ordine più logico che cronologico) le tre vette della filosofia del riconoscimento; la vetta kantiana del riconoscimento-ricognizione degli oggetti, la vetta bergsoniana del riconoscimento delle immagini (in *Materia e memoria* dove viene affrontato il problema attualissimo del rapporto pensiero-cervello), la vetta hegeliana dell'*Anerkennung*, il riconoscimento reciproco dei soggetti a partire dalla lotta (con la celebre dialettica del padrone e dello schiavo). Nelle pagine di questo ultimo libro di Ricoeur vengono rivisitati i grandi temi del suo pensiero più recente, che lo hanno accompagnato in realtà lungo tutta la vita: l'agire e l'agente, l'uomo capace, la memoria e la promessa. Ma la parte del libro che suscita una eco maggiore è quella in cui emerge con chiarezza la posta in gioco etico-politica dell'intera ricerca: il tema del riconoscimento reciproco affronta la sfida hobbesiana relativa alla concezione moderna della politica fondata sulla valutazione secondo cui l'uomo può sfuggire alla sua natura (quella di farsi lupo rispetto ai suoi simili) solo a condizione di sottomettersi al potere assoluto dello Stato. Ricoeur, consapevole dell'ineluttabilità del conflitto, ciononostante non è disponibile a lasciare alla violenza, alla guerra e al dominio dell'uomo sull'uomo l'ultima parola. E con un uso sapiente delle sue letture lega il tema fenomenologico-hegeliano del riconoscimento a quello del dono, invocando tanto i classici contemporanei quanto il giovane Hegel e insieme a questi gli autori francesi che, a partire da Mauss, hanno scritto sul dono, arrivando fino agli sviluppi della Scuola di Francoforte con Honneth e alla recente riflessione sociologica di autori come Boltanski, Thévenot, Henaff. La logica del dono implica, oltre alla dinamica dello scambio, la gratuità e la generosità, mentre la sua valenza simbolica mette in luce un elemento di festività dell'esistenza. Si profila così, sullo sfondo, la possibilità di un fondamento nonviolento del legame sociale e di uno «stato di pace» quale orizzonte problematico, difficile ma non impossibile. È un tema, questo, che trova il suo sviluppo più coerente nelle riflessioni che il filosofo francese ha dedicato al rapporto tra la traduzione e il riconoscimento, facendo emergere il vincolo che lega ogni nostra ricerca di senso e di identità all'incontro con l'altro, e allo stesso tempo riproponendo la dissimmetria irriducibile fra l'io e l'altro che contraddistingue qualsiasi nostro rapporto. Nello scarto fra reciprocità e dissimmetria l'essere insostituibile che ciascuno di noi è viene preservato dal rischio di perdersi nell'unità fusionale, garantendo che l'intimità non sia mai disgiunta dal rispetto.

6 IL CONTRIBUTO ERMENEUTICO

Un tentativo, per la verità assai schematico e forse rozzo, poco più di uno schema mnemonico, di riassumere il percorso ricoeuriano, può essere compiuto ricostruendo le variazioni della sua

concezione di ermeneutica. Dato che la definizione di tale attività fondamentale ha subito nel suo percorso di pensiero alcune importanti modificazioni.

“All’epoca de *La simbolica del male* [...] data la mia prima definizione di ermeneutica: essa veniva allora espressamente concepita come una decifrazione dei simboli, intesi essi stessi come espressioni a doppio senso, laddove il senso letterario, usuale, corrente guida lo svelamento del senso secondo, effettivamente preso di mira dal simbolo attraverso il primo. Formulai così [...] l’adagio ripreso molto spesso: il simbolo dà a pensare.” (RF p. 42)

La prima proposizione dell’attività ermeneutica è quindi solidale con il passaggio da una fenomenologia esistenziale ad una fenomenologia ermeneutica, in cui funge da guida, grazie al suo particolare modo «doppio» di significare, il simbolo. Fare ermeneutica significa allora svelare simboli, trovare nel simbolo lo stimolo per il pensiero, come dichiara lo stesso Ricoeur.

“ – Il simbolo dà a pensare – : questa sentenza che m’incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero²⁵.

Il simbolo porta il pensiero verso l’interpretazione se esso è capace di cogliere il particolare “gioco” linguistico che lo costituisce: nel simbolo il significato corrente contiene e nasconde un significato ulteriore; solo una comprensione più ampia del valore semantico del simbolo permette la sua interpretazione. Ricoeur paragona questa necessità di ampliare e insieme recuperare, il significato del simbolo, ad una «seconda ingenuità» che, istruita sul valore doppio del simbolo non esita, arricchita da questa consapevolezza, a farne strumento per una comprensione di sé e del mondo. Si può pensare per simboli, ma ciò è possibile nella misura in cui si evita di ridurre la simbolizzazione ad una spiegazione monofattoriale.

“L’interpretazione che avevo praticato ne *La simbolica del male* era stata spontaneamente concepita come una interpretazione amplificante, voglio dire una interpretazione attenta al sovrappiù di senso incluso nel simbolo, che la riflessione aveva il compito di liberare nello stesso tempo in cui essa doveva arricchirsene. Designavo talvolta questa interpretazione con il termine infelice di interpretazione recuperatrice [...] Rimane che questa interpretazione amplificante si opponeva sempre, senza dirlo e senza nemmeno saperlo, ad una interpretazione riduttrice che, nel caso della colpa, mi sembra fosse illustrata dalla psicoanalisi freudiana” (RF p. 47).

Possiamo quindi notare come la prima definizione di ermeneutica che Ricoeur propone non si limita all’indicazione del significato doppi dei simboli, ma si arricchisce della possibilità di praticare il pensiero simbolico e di attestarsi sulla dialettica fra amplificazione-recupero e riduzione.

Sarà l’evoluzione verso una sempre più accurata recensione del fenomeno del linguaggio, sulla scorta della triade parola-frase-testo che porterà Ricoeur a rivedere questa iniziale, per quanto complessa definizione di ermeneutica. È il conflitto fra spiegazione e comprensione, in cui Ricoeur si trova coinvolto in forza della doppia fedeltà, da una parte al metodo strutturale di analisi testuale, che evidenzia la necessità della spiegazione, e dall’altra al desiderio di innestare la fenomenologia

²⁵ *Il simbolo dà a pensare*, p. 9

sull'ermeneutica, quindi privilegiano l'ambito della comprensione, che porta il filosofo francese a innovare la sua concezione dell'ermeneutica.

“Ora la trattazione di questa situazione conflittuale comportava un rimaneggiamento della mia precedente concezione dell'ermeneutica, fin là rimasta solidale con la nozione di simbolo, compreso quale espressione a doppio senso, e trovava il suo stile conflittuale nella concorrenza fra interpretazione riduttrice e interpretazione amplificante. La dialettica fra spiegare e comprendere, dispiegata al livello del testo in quanto unità più ampia della frase, diventata la grande impresa dell'interpretazione e costituiva ormai il tema e la posta principale dell'ermeneutica [...] La trattazione del conflitto fra spiegare e comprendere era deliberatamente orientata verso la ricerca di una modalità inglobante, alla quale sarebbe stato specificamente riservato il termine d'interpretazione” (RF p. 63).

Oggetto dell'ermeneutica è l'interpretazione, essa è, secondo la tradizione, arte dell'interpretazione, ma interpretare, non significa appropriarsi soggettivamente di un testo, né cercare di rivivere la situazione psicologica del suo autore. Interpretare significa coordinare le due dimensioni complementari dello spiegare, che avviene attraverso metodi oggettivi, e del comprendere, che tiene conto della necessità che un testo sia letto a partire da un certo contesto di lettura, in qualche misura sempre diverso da quello della scrittura. Se il testo scritto acquista una sua autonomia dallo scrittore, è quello che Ricoeur definisce come fenomeno di «distanziamento», esso però converge sempre verso il lettore, provocando il suo atto di ricevimento, dispiegando la possibilità che egli si comprenda in modo nuovo di fronte alle modalità d'essere-altrimenti che il testo offre. Interpretare il testo significa allora intrecciare le due dimensioni dell'arco ermeneutico (come lo definisce lo stesso Ricoeur): spiegare di più per comprendere meglio, dato che quanto più il testo ci appare nella sua oggettività, quanto più gli consentiamo effettivamente di parlarci nella sua differenza da noi, qui sta il risultato del metodo, che ci impedisce una troppo rapida interpretazione, tanto più il testo diviene significativo e può dirci qualcosa di interessante per la nostra autocomprensione mediata.

“Se è vero che la fenomenologia comincia quando, non contenti di vivere – o di “rivivere” – interrompiamo il vivere per significarlo, possiamo suggerire che l'ermeneutica prolunga il primordiale gesto di distanziamento nella regione che le è propria, quella delle scienze storiche e più generalmente delle scienze dello spirito. Anche l'ermeneutica comincia quando, non contenti di appartenere al mondo storico sul modo della tradizione trasmessa, interrompiamo la relazione di appartenenza per significarla [...] ho potuto affrancarmi dalla mia iniziale concezione dell'ermeneutica come interpretazione amplificante delle espressioni simboliche e formulare l'idea di una comprensione di sé mediata dai segni, i simboli e i testi. I simbolismi, tradizionali come i miti o privati come i sogni e i sintomi, dispiegano le loro risorse di plurivocità soltanto nei contesti appropriati, dunque sulla scala di un testo nella sua interezza, per esempio un poema o [...] un racconto ” (RF p. 73).

Distanziamento e applicazione non sono allora operazioni antagonistiche, ma sembrano, nell'ermeneutica ricoeuriana, assolutamente complementari: è l'esigenza di applicare il testo a me, nella sua radicale alterità, che mi spinge a volerne avere una spiegazione il più possibilmente esaustiva, così come, per converso, l'atto di distanziarlo da me diviene condizione essenziale per la sua applicazione. Se comprendersi è un processo di mediazione che passa attraverso la plurivocità dei testi, compito dell'ermeneutica è dipanarci tale plurivocità per consentire un più autentico riconoscimento della nostra identità narrativa.

Se l'accesso alla nostra identità ci è dato attraverso il confronto con quanto un testo ci può rivelare del nostro modo di essere, l'atto interpretativo diventa la preziosa occasione di un più autentica autocompressione e l'ermeneutica acquisisce una immediata valenza esistenziale.

L'ermeneutica ha, quindi, non solo un valore epistemologico ed ontologico, ma un significato squisitamente spirituale.

7 DEVIAZIONI TEOLOGICHE

Benché Paul Ricoeur abbia più volte ripetuto di voler mantenere distinti i generi della scrittura filosofica e di quella teologica, per non confondere gli ambiti della critica, in cui l'argomentazione percorre le vie della riflessione razionale, in grado di rispondere a chiunque delle proprie conclusioni e della convinzione, in cui ci si muove piuttosto nella modalità della scommessa, della scelta, dell'accettazione di una casualità che diventa destino, ciò non significa che egli non abbia contribuito in modo assiduo anche alla riflessione teologica, in modo parallelo all'evoluzione della sua ricerca filosofica. In questo paragrafo vorremmo provare a recensire alcune linee di tale contributo teologico, scegliendo di descrivere alcune questioni di metodo, che riguardano il rapporto fra filosofia e teologia, nella prospettiva di una duplice attenzione ermeneutica, e alcuni temi significativi della «teologia» di Paul Ricoeur.

7.1 *Per un'epistemologia ermeneutica*

7.1.1 *Il simbolo come struttura fondamentale del linguaggio religioso*

Se Ricoeur ha dovuto più volte ricorrere, come richiama la sua biografia intellettuale, a degli armistizi fra la ragione filosofica (la critica) e le convinzioni maturate durante la sua educazione protestante, potremmo forse individuare nella doppia scelta di privilegiare il simbolo e il linguaggio, le ragioni per passare da un armistizio provvisorio ad una pace duratura.

L'apertura al simbolo compare già nel progetto originario della «filosofia della volontà» con cui Ricoeur inaugura la sua produzione filosofica: è proprio la mancata trasparenza del sé a se stesso che spinge Ricoeur ad abbandonare l'analisi fenomenologica e ad innestare su di essa una riflessione ermeneutica sul simbolo, come via indiretta per accedere all'identità profonda del sé, così come è testimoniata dai simboli, dai miti e dalle metafore. È attraverso la lettura di questi testi che il filosofo francese ricerca di penetrare nella dimensione più profonda dell'identità umana, che gli rivela la strutturale finitezza del *Cogito*. Il confronto con il mondo simbolico porta Ricoeur a mettersi in relazione anche con la psicoanalisi di Freud, con le scienze umane e con la filosofia del linguaggio.

Il linguaggio appare come la via più promettente per individuare le caratteristiche più nascoste del sé; va immediatamente evidenziato però come Ricoeur eviti decisamente la tentazione di

rinchiudere la riflessione filosofica nella gabbia dorata del linguaggio: per Ricoeur il linguaggio fa riferimento ad un mondo ad esso esterno, di cui ci può consentire la rivelazione. D'altra parte, distinguendosi da Gadamer, egli ritiene che il momento metodologico sia fondamentale nel processo comprensivo, e che quindi il contributo delle scienze umane non vada disprezzato nella ricerca dell'identità del *Cogito*. Ricoeur ritiene che «spiegazione» e «comprensione» non vadano comprese come «mosse» alternative e incompatibili, ma piuttosto come due momenti dell'attività cognitiva: “spiegare di più per comprendere meglio”. Fra spiegazione e comprensione si instaura un circolo ermeneutico che consente di affrontare il conflitto delle interpretazioni, cioè lo scontro tra i diversi modelli ermeneutici apparsi nella filosofia contemporanea e che Ricoeur ritiene vadano messi dialetticamente a confronto con l'obiettivo di indagare quella che egli chiama «verità metaforica», che indica la capacità del linguaggio di aprire sensi inediti dell'esperienza del mondo. L'ermeneutica del simbolico conferma la convinzione di Ricoeur che il soggetto non giunge mai a se stesso (o al mondo) immediatamente, ma attraverso l'interpretazione dei simboli e degli atti che egli stesso e gli altri uomini pongono nella realtà. La conoscenza di sé e del mondo passa quindi attraverso la «via lunga» dell'interpretazione, utilizzando le tracce di tutto ciò che l'umanità ha posto nel suo cammino.

Da questo lungo percorso non è esclusa nemmeno l'esperienza religiosa, che Ricoeur esplora originariamente attraverso le vie del simbolo, perché proprio nel simbolismo religioso si rivelano le metafore fondamentali della condizione umana, che il primitivo progetto di antropologia voleva descrivere. Il *linguistic turn* della filosofia di Ricoeur non porta, poi, ad un accantonamento dell'attenzione al religioso: proprio in forza della convinzione della intenzionalità del linguaggio, cioè del suo essere aperto al mondo, in una modalità di ridefinizione della sua identità, Ricoeur può vedere nel linguaggio religioso la manifestazione della continua tensione che attraversa l'essere umano e che può essere letta alla luce di una dialettica dell'agire e del patire. Il linguaggio religioso rivela che l'uomo non è solo protagonista del proprio destino, ma dipende da una serie di condizioni che lo pongono in una condizione di consistente, per quanto non totale, passività.

Il simbolo religioso appare così come il caso felice di quella arte della mediazione che è necessaria all'essere umano per venire a capo di se stesso: solo attraverso l'interpretazione del simbolo, in quanto esso ridefinisce il mondo dell'uomo e gli offre nuove possibilità di abitarlo, è possibile giungere a comprendere la propria identità, che è, per così dire, nascosta all'immediatezza dell'intuizione intellettuale o sentimentale, a partire dal fatto stesso che all'uomo accade di apparire sempre quando le cose sono ormai avviate, di essere invischiato in esse dopo che l'inizio è già accaduto.

7.1.2 Fra critica e convinzione

L'ermeneutica del linguaggio religioso, l'interpretazione del simbolo non conduce però Ricoeur ad un facile uso apologetico dello stesso: Ricoeur rifiuta un modello di relazione fra condizione umana e religione, fra filosofia e teologia, in cui spetti alla seconda il ruolo di fornire una risposta alle domande che la prima lascia aperte. La filosofia non è l'arte dell'interrogare e la teologia quella del trovare la risposta che Dio dà alla domanda dell'uomo. Ricoeur sottolinea che il modo di rispondere della fede è diverso da quello della ragione: se la ragione reagisce alla domanda con la ricerca di una risposta persuasiva ed esaustiva, la fede si pone verso gli interrogativi dell'esistenza piuttosto come una mobilitazione esistenziale, come dovesse rispondere ad un appello piuttosto che ad una domanda²⁶. Questa asimmetria costitutiva fra critica filosofia e convinzione religiosa costituisce la ragione degli esiti «scetticeggianti» della filosofia di Ricoeur: se è vero che il simbolo dà a pensare ciò non significa che esso fornisce necessariamente la risposta all'interrogativo, come abbiamo visto nella conclusione di *Sé come un altro*. Il filosofo può esplorare fenomenologicamente la radicale passività dell'essere umano rispetto al proprio corpo, all'alterità e alla voce della coscienza, ma non può, criticamente, risolvere l'enigma del *da-dove* tale voce provenga, vi è una sorta di pudore della ragione che lo impedisce, ma che non impedisce che, per altra via, la convinzione possa radicarsi nell'animo umano.

La critica condotta verso la filosofia del *Cogito*, autoriflessivo e autoreferenziale ha sufficientemente vaccinato Ricoeur tanto dal pericolo di una frettolosa razionalizzazione dell'esperienza umana, che riporterebbe il soggetto all'illusione di un completo dominio su di sé e sul reale, quanto di una deriva troppo facilmente teologica. Critica e convinzione sono chiamate ad esprimersi piuttosto in un legame dialettico, di quella «dialettica spezzata» che spesso Ricoeur richiama, e costituisce la condizione per la permanente apertura dell'esperienza umana. Si tratta piuttosto di un interrogarsi reciproco che di una complementarità.

Nel senso di una reciproca interrogazione va anche compresa l'espressione ricoeuriana di «fonti non-filosofiche della filosofia» che l'autore usa per la seconda parte della sue *Lectures* 3²⁷. La consapevolezza della finitudine umana si concretizza anche nella consapevolezza di essere radicati in una determinata condizione storico-culturale. Questo fatto, lungi da costituire un limite all'interrogarsi, diviene invece la condizione più propria che lo promuove.

In questa prospettiva Ricoeur è convinto che la propria appartenenza religiosa alla tradizione giudaico-cristiana non sia estranea agli interrogativi che hanno guidato la sua riflessione critica, anche se delle risposte che egli ha dato a tali interrogativi (ma anche delle domande che ha posto) egli deve criticamente fornire una plausibilità razionale e dialogicamente aperta. Potremmo dire che

²⁶ V. L3, p. 131s

²⁷ Ed. du Seuil 1994, che hanno come sottotitolo *Aux frontières de la philosophie* e che raccolgono appunti materiali di confine fra le riflessioni filosofica e quella teologica.

se il *contesto della giustificazione* della sua riflessione filosofica deve necessariamente rimanere nell'ambito della riflessione pubblica e condivisibile al di là delle appartenenze religiose, *il contesto della scoperta* è inevitabilmente (e beneficamente) orientato dal complesso di valori e richiami che la propria fede religiosa implica. Che tale fede derivi, come lo stesso Ricoeur afferma, da un caso, trasformato in destino attraverso una scelta continua²⁸, non sminuisce la sua rilevanza esistenziale ed intellettuale nel percorso del nostro autore.

Potremmo dire che fra critica e convinzione (come fra ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica) si ha una relazione di doppia inclusione: la critica include la convinzione dato che essa si esercita non a partire da una sorta di vuoto pneumatico dello spirito, ma dalla concreta condizione umana, attraversata da innumerevoli convinzioni, su cui appunto la critica esercita il suo irrinunciabile ruolo, ma anche la convinzione include la critica, dato che essa stessa è chiamata ad interrogarsi permanentemente sulle proprie conclusioni e sul significato delle proprie affermazioni.

7.1.3 *Le fonti non filosofiche della filosofia*

Non dovrebbe sorprendere la confessione di Paul Ricoeur, riguardo al fatto che la sua fede biblica sia nutrita più di esegesi che di teologia²⁹: essa deriva certamente dalla sua appartenenza al mondo protestante, ma anche dalla convinzione che “vi è un pensiero fuori dalla filosofia [... e quindi] i generi letterari dei quali in seguito si parlerà danno di che pensare filosoficamente” (CpB p. 15), ma questo è solo uno dei presupposti che spingono il filosofo ad avvicinarsi all'esegeta, poiché egli ritiene anche che “la seconda presupposizione che anima il filosofo ermeneuta è che questo pensiero si legge in un *corpus* di testi irriducibili a quelli che egli è solito scandagliare quando fa «filosofia»” (CpB p. 15) e che il circolo ermeneutico che si crea fra il *corpus* biblico e le comunità storiche che adesso fanno riferimento meriti di essere “fonte di stupore e anche di perplessità, soprattutto quando in lui la critica prevalga sulla convinzione” (CpB p. 15).

“Sotto l'insegna di queste tre presupposizioni è possibile creare lo spazio per quella forma mista di pensiero che nasce dall'intersecarsi del pensiero biblico con le forme di pensiero delle culture che lo accolgono, diverse da quelle di ebrei e cristiani” (CpB p. 16).

È all'esegesi, quindi, che il filosofo ritiene di dover fare riferimento per appropriarsi del mondo del testo che la Bibbia offre e ricevere da esso una nuova comprensione di sé e del mondo. Ed è proprio all'esegesi che Ricoeur offre un sostanzioso contributo attraverso il proprio progetto ermeneutico-testuale, dato che il testo biblico merita altrettanta attenzione e scavo interpretativo che gli altri testi della tradizione occidentale.

Potremmo rinchiudere questo contributo nel rapporto che Ricoeur stabilisce con le metodologie di analisi testuale con cui si è confrontato, in particolare con lo strutturalismo, delle diverse

²⁸ V. CC p. 204

²⁹ V. RF p. 98

metodologie, quindi anche del metodo storico-critico, Ricoeur mostra di apprezzare il contributo che esse possono dare al momento della *spiegazione* del testo, cioè alla sua contestualizzazione storica e alla ricostruzione delle dinamiche interne, ciò che però è necessario fare per una interpretazione adeguata del testo è integrarlo con una corrispondente *comprensione*. Comprensione che ha il suo nucleo focale nella esplicitazione del «mondo del testo», cioè nella capacità di riconoscere che il testo esibisce agli occhi del lettore una ridescrizione della realtà, un insieme di possibilità di senso, delle occasioni per trasformare il proprio modo di abitare nel mondo così come lo si è sempre compreso. Ricoeur parla anche, in questa prospettiva, di una «verità metaforica», cioè della capacità della metafora di farci scoprire nuove relazioni fra realtà e linguaggio e quindi di allargare la nostra conoscenza del reale.

L'ermeneutica biblica che Ricoeur propone e pratica è quindi interessata ad una relazione profonda con il testo che veda, come abbiamo ricordato, un ruolo centrale del lettore. L'atto di lettura è il luogo in cui avviene l'incontro fra testo e realtà, la situazione in cui la distanziamento originaria da cui nasce il testo scritto può essere completata da un riavvicinamento originale.

“Per essere più precisi, il filosofo più disposto a dialogare con l'esegeta è indubbiamente quello che legge più volentieri libri d'esegesi che trattati di teologia. In realtà la teologia è un discorso molto complesso e di un elevato livello speculativo, che lo rende altamente rispettabile, si tratta però di un genere misto, composito, in cui la speculazione filosofica è già inestricabilmente mescolata con quello che merita d'essere chiamato pensiero biblico” (CpB p. 15).

7.1.4 *La doppia inclusione fra ermeneutica e teologia*

Vogliamo anche tentare di definire il rapporto che Ricoeur stabilisce fra l'ermeneutica filosofica, l'esperienza religiosa e l'ermeneutica teologica.

Ricoeur sembra, da una parte individuare nell'ermeneutica teologica un caso particolare dell'ermeneutica generale, ma allo stesso tempo indica nell'ermeneutica filosofica lo strumento formale da utilizzare nelle indagini dell'ermeneutica teologica, stabilendo quindi una continuità formale e materiale fra le due.

Anche in Ricoeur il punto di contatto fra ermeneutica del sé e religione mi sembra essere dato dalla stessa origine della questione ermeneutica: se l'ermeneutica nasce all'interno del problema della comprensione dei messaggi divini all'uomo e l'ermeneutica contemporanea stessa non ne è che l'universalizzazione, allora una ricerca dell'identità del *Cogito*, nella via stretta fra razionalismo e nichilismo non può evitare di confrontarsi anche con l'esperienza religiosa, in particolare con i suoi testi, al di là di ogni preventivo riconoscimento del loro valore trascendente, in quanto portatore di un senso implicito che va decrittato, alla ricerca di un'identità narrativa non riduzionisticamente impostata (il simbolo e il mito danno a pensare). Questo movimento della filosofia verso la religione incrocia quello della teologia, che (ri)trova nel processo ermeneutico una condizione originaria dello sviluppo dell'esperienza cristiana e del suo stesso nascere, insieme alla possibilità di un

fecondo incontro con il pensiero contemporaneo. Potremmo anzi dire che lo stesso punto di partenza della filosofia di Ricoeur è dato proprio dalla esplorazione del mito come possibilità di rivelare la dimensione profonda della passività tragica dell'uomo che corrisponde al male.

La religione fornisce alla filosofia il materiale su cui essa può esercitare la propria attività di scavo ermeneutica alla ricerca dell'identità del sé, ma allo stesso tempo riceve dalla filosofia gli strumenti metodologici attraverso cui può strutturare la propria originale comprensione dei suoi stessi testi, instaurando ancora una volta una circolarità ermeneutica.

Non va dimenticato che per Ricoeur la filosofia non è in grado di risolvere, alla conclusione delle proprie analisi, l'enigma della passività/finitzza del sé, come indica la conclusione di *Sé come un altro*; la religione sembra indicare una ulteriore possibilità di senso strutturata sulla risposta ad un appello che proviene dall'esterno del sé al sé stesso. Si instaura così una dialettica di appello e risposta, analoga a quella filosofica. Filosofia e teologia lavorano quindi attorno allo stesso oggetto e con metodologie analoghe, benché la filosofia si riservi un'astensione dal giudizio circa il presunto valore di rivelazione che le scritture, lette all'interno della comunità religiosa, pretendono di avere, giudizio di affidabilità che invece il credente ritiene di poter esprimere.

7.2 *La convinzione che accompagna la critica*

Paul Ricoeur ha mantenuto la rigorosa distinzione fra critica e convinzione, fra riflessione filosofica e meditazione teologica, anche nella forma letteraria data ai suoi scritti. Alle opere filosofiche, spesso di considerevoli dimensioni, il filosofo non ha collegato una produzione teologica di eguali dimensioni, ma ha preferito dare ad essa la forma del saggio, accentuando la spezzatura della riflessione teologica rispetto alla sistematicità di quella filosofica. Si potrebbe parlare quasi di un pudore teologico, che ha vietato al filosofo francese di ricorrere per i due versanti della sua produzione, alla stessa modalità di approccio; un pudore teologico che potremmo veder radicato nella stessa convinzione originaria, trasmessagli dalla sua fede protestante, per cui l'uomo è sempre «preceduto»; sé è preceduto, potremmo dire, è anche interrotto dalla potenza del dono, del dono della Parola nella Scrittura. E così la sua riflessione teologica sembra voler mimare questo sentimento di interruzione e di sorpresa, che fa tutt'uno con la più volte riaffermata preferenza per l'esegesi rispetto alla teologia, più libera la prima da ipoteche filosofiche e quindi più pronta a prestarsi al «gioco» dell'interpretazione.

Come abbiamo notato, il rapporto fra critica e convinzione è però un rapporto di reciproca fecondità: la convinzione è sfidata dalla critica a non ritirarsi di fronte all'esigenza di pensare più profondamente e la critica è incalzata a superare i confini di un ristretto razionalismo, per aprirsi al mondo del simbolo e dell'inconscio. Questa reciproca fecondità è confermata dalla possibilità di individuare, a fianco della progressione del pensiero ricoeuriano, che abbiamo tentato di proporre,

anche una parallela progressione della riflessione teologica, che per così dire, accompagna la prima, attraverso le diverse fasi del suo pensiero. Anche per questo motivo vorremmo proporre un avvicinamento alla «teologia» di Ricoeur attraverso la presentazione di alcuni testi, che fungano quasi da esempio delle diverse fasi della sua meditazione religiosa, piuttosto che dalla difficile (e forse impossibile) ricostruzione di un pensiero teologico complessivo.

7.2.1 *Il conflitto delle interpretazioni: religione, ateismo, fede*

Il testo *Religione, ateismo, fede*, scritto originariamente per un'opera collettiva in inglese, è stato inserito nell'ultima parte de *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), che raccoglie articoli pubblicati da Ricoeur nel corso degli anni '60 e che ben rappresenta quindi la prima fase della fenomenologia ermeneutica ricoeuriana, che abbiamo posto sotto l'egida della filosofia del simbolo.

Il titolo dell'opera collettiva a cui originariamente apparteneva il testo di Ricoeur, *Il significato religioso dell'ateismo*, detta il tema della riflessione ricoeuriana, che ha come scopo quello di mostrare che l'ateismo non si limita a distruggere la religione, ma che piuttosto opera una apertura di orizzonti verso una fede post-religiosa³⁰.

L'articolo si divide in due parti principali, rispettivamente dal titolo *Dell'accusa e Della consolazione*. Ricoeur segue un'identica metodologia nelle due parti del testo, operando prima una ricostruzione della funzione critica dell'ateismo rispetto agli specifici atteggiamenti religiosi indicati dai titoli delle due parti, che Ricoeur identifica come i due capisaldi della religione, il tabù e il rifugio, per poi operare la ricerca del significato religioso di tale critica: quale fede può essere all'altezza di tali critiche? Nel percorso dell'argomentazione i riferimenti privilegiati da Ricoeur sono a Kierkegaard, Nietzsche, Freud e Heidegger.

La prima parte della riflessione sulla religione si concentra sulla critica di Nietzsche e Freud alla religione in quanto insieme di divieti, accuse, punizioni e condanne. Questo insieme di elementi soffocanti è generato, secondo i due autori, da una specifica modalità dissimulativa, a causa della quale il suo significato effettivo rimane sconosciuto agli occhi del credente: tale modalità dissimulativa corrisponde all'illusione, situazione ben diversa dall'errore e dalla menzogna:

“l'illusione è essa stessa una funzione culturale, che presuppone che i significati pubblici della nostra coscienza mascherino i significati reali ai quali solo lo sguardo diffidente della critica, lo sguardo del sospetto, può accedere” (CdI, p. 457).

Di fronte a ciò Nietzsche e Freud assumono un'ermeneutica che si presenta insieme come filologia (il testo della nostra coscienza può essere paragonato ad un palinsesto) e una genealogia (è necessario disoccultare l'origine del conflitto che provoca la distorsione). Volontà di potenza e libido sono rispettivamente all'origine del conflitto. Il risultato dell'ermeneutica del sospetto sui

³⁰ La tesi ha un inequivocabile richiamo con la valutazione positiva che Ricoeur offre dei cosiddetti maestri del sospetto, che al di là della funzione distruttiva delle loro proposte, aprono la strada per un'allargamento della coscienza e una nuova definizione della verità. V. 3.2 La scuola del sospetto, p. 10.

divieti religiosi può essere riassunto, secondo la prospettiva di Nietzsche, nella relazione fra nichilismo e volontà di potenza: il nichilismo si preoccupa di svelare la supposta origine trascendente dei divieti nel suo duplice rinvio ad un'illusoria figura di divinità trascendente (il cui posto è in realtà vuoto) e ad un più concreta proiezione della debole volontà degli schiavi, secondo la logica del risentimento dei deboli nei confronti dei forti. Ciò che è necessario è il rovesciamento dei valori, cioè il ristabilimento della consapevolezza che la volontà di potenza è all'origine di ogni valore. Tale indicazione nicciana corrisponde, secondo Ricoeur, al processo di formazione del super-Io freudiano, nella sua dimensione di assoluto apparente per la coscienza. Al nichilismo di Nietzsche, che denuncia il disprezzo della metafisica per la terra e la vita, si accompagna il lavoro del lutto freudiano, che invita a rinunciare al padre.

“Nichilismo e lutto sono in questo modo le due vie parallele sulle quali l'origine dei valori è richiamata a se stessa, cioè alla volontà di potenza, all'Eros nel suo eterno conflitto con Thanatos” (CdI p. 459).

A questo punto giunge l'interrogativo sul possibile significato religioso di questo ateismo, ateismo che può essere condensato nella sentenza di Nietzsche “Dio è morto”.

All'annuncio di Nietzsche è possibile replicare chiedendo: quale dio è morto? Chi l'ha ucciso? Che credito ha questo annuncio?

Se la risposta alle prime due domande è apparentemente semplice: è morto il dio della metafisica, l'origine prima dei valori e del bene assoluto, ed è stato ucciso dal processo del nichilismo, quel processo che cova, merita ripeterlo nel cuore stesso dell'ideale, quanto questo pretende di proiettarsi al-di-là del reale, tutto diviene più complesso con la terza domanda, dato che, secondo Ricoeur, Nietzsche ha costruito molto bene una filosofia negativa, ma non è stato in grado di proporre adeguatamente una parallela filosofia positiva, che avrebbe potuto dare autorità alla sua ermeneutica negativa.

“Nessuno forse è in grado di vivere a livello di Zarathustra, e Nietzsche stesso, l'uomo dal martello, non è il superuomo da lui annunciato. La sua aggressione contro il cristianesimo resta chiusa nel risentimento e il ribelle non è e non può essere a livello del profeta, perché la sua opera principale resta un'accusa della accusa e rimane al di qua della pura affermazione della vita” (CdI p. 461).

Se è così l'ateismo di Nietzsche e di Freud pone un divieto solo al cosiddetto dio morale, al dio che svolge la funzione di fondamento di un'etica della proibizione e della condanna: la scuola del sospetto ci insegna a distinguere fra le proiezioni delle nostre debolezze nei comandamenti e quella Legge che può dare la vita invece della morte.

Quale via può quindi essere percorsa di fronte a tale acquisizione? Questo interrogativo apre la seconda parte del primo movimento del nostro testo.

Ricoeur vuole resistere alla tentazione di affermare con immediatezza che la via che l'ateismo apre, messa in discussione la religione del “dio morale” è la fede: egli non vuole rinunciare alla distinzione fra filosofia e profezia, sia perché il cristianesimo non si è ancora liberato, in quanto

istituzione culturale, del ruolo di platonismo per il popolo, che Nietzsche gli aveva attribuito, sia perché il processo nichilistico non ha ancora compiuto l'elaborazione del lutto per gli dei morti, sia, soprattutto, perché al filosofo compete un pensiero responsabile che si ponga tra ateismo e fede. Al filosofo non spetta la profezia, ma il compito di pensare più profondamente, di cogliere le condizioni per l'emergere di una possibile profezia. Del lungo cammino del pensiero che ciò implica, il nostro autore si limita ad illustrarci i primi due passi.

Il primo di questi passi riguarda la relazione con la parola, non una parola qualsiasi, ma quella del pensatore e del poeta: il rapporto con questa parola, una parola capace di rivelare qualcosa di significativo "a riguardo degli esseri dell'essere", è definibile in termini di ascolto. L'ascolto si manifesta come il luogo pre-etico per eccellenza, un luogo che fonda la possibilità di una obbedienza non etica. L'ascolto dice la nostra appartenenza all'essere, un essere che non è prima di tutto un fare. L'ascolto è la situazione in cui ciò che è detto non deriva prima di tutto da me e non è in mio possesso. In questa prospettiva obbedienza e libertà derivano insieme dall'ascolto. È attraverso la via dell'ascolto, dell'attenzione al silenzio che precede il parlare, della valorizzazione del tacere come apertura di se stessi all'essere, che Ricoeur intravede una possibile apertura per camminare verso quel Dio che si manifesta in una parola che precede ogni divieto e accusa.

"Il Dio che cerchiamo non sarà la fonte dell'obbligazione morale, l'autore del comandamento, colui che mette il sigillo dell'assoluto sull'esperienza etica dell'uomo, ma, al contrario, questo genere di meditazione mi invita a non permettere che il *kerygma* si perda nel labirinto della obbligazione e del dovere" (CdI p. 486).

Se il primo passo giunge in prossimità di una parola di Dio attraverso la via dell'ascolto, il secondo si interroga sulla possibilità di un'etica a partire dalla relazione esistenziale con la parola. Ricoeur introduce in questa situazione l'appello ad un'etica del desiderio e dello sforzo di esistere, come alternativa ad una morale del desiderio. All'essere umano spetta di essere nella mancanza d'essere che gli è propria, questa è la radice ontologica della riappropriazione dello sforzo di esistere che per Ricoeur è il compito dell'etica, e rispetto a cui proibizione e valori giocano un ruolo assolutamente secondario: un'etica del desiderio non può eludere la felicità, la beatitudine e la libertà dal campo delle considerazioni morali, trasferendo le esigenze di razionalizzazione proprie della ragione teoretica nel campo della ragione pratica.

Per Ricoeur è possibile, infine, argomentare a favore di una convergenza fra l'etica del desiderio e la filosofia della parola:

"La parola di cambia, non perché una volontà si impone alla nostra volontà, ma perché siamo mutati dall'«ascolto che comprende». La parola ci raggiunge a livello delle strutture simboliche della nostra esistenza, degli schemi dinamici che esprimono il nostro modo di comprendere la nostra situazione e di progettare il nostro potere su questa situazione. Di conseguenza vi è qualcosa che precede la volontà e il principio di obbligazione [...] Questo qualcosa è la nostra esistenza stessa in quanto capace di essere modificata dalla parola, mentre questa connessione intima tra il nostro desiderio d'essere e il

potere della parola è una conseguenza dell'atto di ascoltare, di fare attenzione, di obbedire" (CdI p. 468).

La seconda parte del testo è dedicata al confronto con la consolazione offerta dalla religione. Il parallelo con l'accusa è immediato, il dio che minaccia è lo stesso che protegge: in questo senso si può spiegare, nell'AT, l'emergere di una teologia della retribuzione, che fa del dio morale l'ordinatore del mondo.

Da ciò deriva la duplice ipotesi di lavoro che Ricoeur propone:

- che l'ateismo distrugga non solo il dio che accusa, ma anche la sua immagine provvidenziale;
- che da ciò può derivare una nuova esperienza di fede, che egli definisce come fede tragica.

La prima ipotesi può essere ricondotta alla radicale critica della teodicea che i maestri del sospetto propongono, tale critica non si limita alla dimensione negativa è cioè alla denuncia che ogni razionalizzazione del reale nasce da una volontà debole, a causa della quale l'ideale pretende di dominare il processo reale, ma ha un versante, per così dire, positivo e cioè che proprio in forza del rifiuto della trascendenza dell'ideale sul reale essi giungono ad affermare l'assenza di carattere etico della totalità dell'essere: come dall'essere non si può ricavare il comandamento, la proibizione e l'accusa, così l'essere non è fonte del bene e radice di un ordine razionale dell'esistente, che è piuttosto imposto ad esso dal nostro desiderio di consolazione e protezione.

Di questa condizione ontologica di neutralità etica dell'essere, che Ricoeur paragona, rispetto alla metafisica tradizionale, alla situazione in cui Giobbe pone la teologia della retribuzione, è necessario recepire la sfida e, ancora una volta, pensare più profondamente le possibilità della fede. Anche in questo caso il movimento del pensiero avviene secondo due passi successivi.

Il primo passo ci rimanda alla nostra relazione con la parola; tale relazione ci ha fatto scoprire la possibilità di un'obbedienza pre-etica all'essere, che Ricoeur propone di leggere nei termini di una rinuncia a quanto di narcisistico è presente nel nostro desiderio di protezione. Ciò che ci viene proposto è l'accettazione della realtà dell'essere, che Ricoeur definisce come rassegnazione.

La rassegnazione ha un ruolo consolatorio nella misura in cui non si dimentica la possibilità di ricondurre l'essere a parola.

"L'avvenimento della parola come tale crea un legame e la situazione di dialogo è per se stessa un modo di 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 desiderio" (CdI p. 475s).

È proprio il *consenso* il tema del secondo passo, come la rassegnazione lo era stata del primo. Ricoeur appoggia la sua riflessione alla denuncia heideggeriana della instaurazione di una dicotomia fra ente e soggetto, propria della metafisica. Tale divaricazione, che identifica l'uomo con la sua volontà e ne fa l'origine dei valori e riduce il mondo a semplice sfondo dell'agire umano, privo di valore proprio, è la radice ultima della inquietudine che pervade l'essere umano. Ciò che è necessario è il ritorno al di qua di tale dicotomia, ad una attenzione alla "manifestazione dell'essere come logos che unisce ogni cosa". Solo in questa situazione, che si manifesta nella poesia e nel pensiero, l'essere umano può ricevere consolazione; quella consolazione "che altro non è che la felicità di appartenere al logos e all'essere come logos" (CdI p. 478).

Ancora una volta va ripetuta la riflessione sulla passività dell'uomo rispetto al linguaggio; tale condizione però è proprio la possibilità di una riunificazione del logos umano a quello dell'essere. Se questo accade il linguaggio non è più un semplice mezzo di comunicazione, ma piuttosto un dono, rispetto al quale il pensiero si manifesta come riconoscimento di questo dono.

"Il pensiero rende grazie per il dono del linguaggio e una volta ancora nasce una forma di consolazione. L'uomo è consolato quanto nel linguaggio lascia che le cose siano o siano mostrate; poiché Giobbe sente la parola come ciò che riunifica, vede il mondo come l'unificato" (CdI p. 479).

Consentire si manifesta allora come un modo di abitare la terra regolato dalla poesia e dal pensiero, un modo che può essere chiamato, senza timore, amore, amore per la creazione.

Il consenso è amore che trova in sé stesso la propria ricompensa, che è la propria consolazione. La consolazione è amare gratuitamente la creazione e di consentire a quanto in essa accade, non più una semplice rassegnazione, che costituisce come il lato negativo del consenso, la rinuncia al narcisismo proprio dell'ego, ma una più profonda unificazione del sé con l'essere.

La conclusione di questo, breve ma denso, percorso ricoeuriano è la ripresa del tema della fede biblica, passata attraverso il vaglio dell'ateismo: se essa ha dovuto rinunciare al dio che accusa l'uomo e funge da fondamento dell'etica, ma anche a quello piegato a risposta del nostro ostinato narcisismo, riscopre però quello della teologia dell'amore, che si manifesta nella vita poetica, in cui all'uomo è dato di potere abitare in modo riconciliato il mondo, così come Giobbe ha ritrovato il senso di quanto gli è accaduto nel momento in cui ha potuto instaurare una relazione con Dio, al di là di una risposta «immanente» al significato della sua sofferenza.

7.2.2 *L'ermeneutica fra Bibbia e filosofia*

È ad un breve saggio del 1973, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, che affidiamo il compito di mostrarci una proiezione della riflessione teologica di Ricoeur, nella seconda fase di sviluppo della fenomenologia ermeneutica, che abbia titolato dalla metafora al testo.

Se la prima parte del contributo è dedicata ad un rapido excursus sulla storia dell'ermeneutica, che giunge fino alla presentazione del contributo gadameriano e alla recensione delle distanze rispetto ad esso, fondamentalmente legate alla diversa interpretazione del rapporto fra verità e metodo, la seconda e la terza parte, su cui fermeremo la nostra attenzione, sono dedicata rispettivamente ad una proposta di percorso ermeneutico, che viene immediatamente messo alla prova rispetto al testo biblico: è uno dei luoghi in cui Ricoeur manifesta la sua convinzione circa la possibilità di una relazione immediata fra filosofia ed esegesi non necessariamente mediata dalla costruzione di una teologica sistematica, verso cui egli nutre la riserva di costituirsi, alla fin fine, come una sorta di teologica filosofica.

Il nucleo della proposta ermeneutica di Ricoeur si identifica con la questione della relazione fra testualità e distanziamento

“Penso che il testo sia molto di più che un caso particolare di comunicazione interumana; esso è [...] il paradigma stesso della distanziamento nella comunicazione e rivela un carattere fondamentale della storicità stessa dell'esperienza umana, di essere cioè comunicazione nella distanza e attraverso la distanza” (EFEB p. 54).

E si articola intorno a cinque tesi fondamentali:

1. la manifestazione del linguaggio sotto forma di discorso;
2. la riconduzione del discorso ad un'opera dotata di struttura;
3. la peculiare relazione fra parola e scrittura nell'opera del discorso;
4. il riconoscimento che il discorso scritto attua la proiezione di un mondo;
5. la possibilità di comprendere se stessi attraverso la menzione del discorso scritto.

L'insieme di queste tesi costituisce anche l'insieme dei criteri che ci consentono di riconoscere un testo (criteri di testualità). Esaminiamoli ora uno per uno.

1. La manifestazione del linguaggio sotto forma di discorso avviene alla luce della dialettica fra avvenimento e significazione. Il discorso è avvenimento, accade nel tempo, è enunciato da un soggetto, proposto ad un interlocutore, sotto forma di frasi che portano un determinato mondo nel linguaggio. In quanto avvenimento il discorso, come atto linguistico, *parole*, può apparire chiuso su se stesso, alla relazione fra interlocutori, ma il discorso ha anche un significato, che in qualche modo trascende l'avvenimento. Ciò accade in maniera particolarmente evidente quando il discorso si fa scrittura ed acquista quindi una peculiare autonomia rispetto all'atto del dire. Il *detto* non si identifica completamente con l'atto del *dire*; la comprensione si rivolge al primo e ne scruta la dimensione *locutoria* (ciò che dice), quella *illocutoria* (ciò che il soggetto fa dicendo, se minaccia, promette, descrive, racconta, o altro) e quella *perlocutoria* (gli effetti che il suo dire provoca sul mondo), interrogandosi su cosa di esse sopravviva nel passaggio fra oralità e scrittura.

2. “L’opera si rivela mediatrice pratica tra l’irrazionalità dell’avvenimento (che fugge) e la razionalità del significato (ripetibile ed identificabile)” (EFEB p. 64).

Essa è dunque una totalità chiusa, composta di frasi che si integrano reciprocamente in un tutto significante. Essa è il risultato di un lavoro di organizzazione del linguaggio.

Tale organizzazione non è senza effetto sull’identità dell’opera, perché essa avviene secondo forme di codificazione, che si applicano alla composizione stessa e grazie alle quali il discorso diventa racconto, poema, saggio, ecc. Ma l’essere parte di un genere non esaurisce l’identità del discorso elevato ad opera, perché esso mantiene comunque una configurazione che è unicamente sua e che può essere definita come stile, la quale rappresenta, per così dire, la firma dell’autore.

L’identificazione del discorso come opera è la tappa ermeneutica in cui più chiaramente si manifesta l’importanza dell’approccio metodico al testo. La comprensione non potrà avvenire senza una spiegazione, cioè senza l’utilizzo dell’arsenale filologico che le scienze del testo hanno elaborato e che ci consentono di scoprire l’intima struttura che esso possiede.

3. Il rapporto fra parola e scrittura, già rapidamente accennato, torna ora a farsi incombente, dato che non si può sfuggire all’interrogativo circa il destino di un discorso che si fa testo scritto e opera. Ricoeur non esita ad usare il termine chiave di distanziamento (*Verfremdung*) per comprendere questa relazione.

Il testo conosce una duplice distanziamento, prima di tutto dall’autore, rispetto al quale esso acquisisce un’autonomia che non potrà più essere revocata, autonomia che si manifesta come differenziazione fra significato verbale (proprio del testo) e significato mentale (*intentio auctoris*), e come capacità del testo di uscire dal suo contesto originario. Ma anche rispetto al lettore il testo acquisisce autonomia, dato che si libera dalla condizione dialogica del discorso: il testo scritto non è più rivolto semplicemente ad un interlocutore dato (quello dell’avvenimento, ma è aperto ad un pubblico che si estende potenzialmente a chiunque sia in grado di leggere.

“La distanziamento non è dovuta alla metodologia, non è quindi posticcia e parassitaria, ma parte costitutiva del testo come scrittura e al tempo stesso condizione per l’interpretazione “ (EFEB p. 69).

4. Il quarto criterio di testualità può essere introdotto a sua volta da un interrogativo: che ne è del riferimento, quando il discorso diventa testo?

Parlare di riferimento significa distinguere fra senso e riferimento di una proposizione: il senso è l’oggetto ideale a cui la frase si riporta, è puramente immanente al discorso, mentre il significato rappresenta il valore di verità di un testo, la sua pretesa di raggiungere la realtà. Se nel discorso il significato è chiaro, grazie all’interlocuzione fra emittente e ricevente e alla possibilità di accompagnare il discorso con gesti esplicativi, è ancora possibile parlare di riferimento per un testo

scritto? O non si limiterà a possedere solo un senso, quindi una dimensione totalmente immanente ad esso?

È qui che emerge la figura centrale dell'ermeneutica di Ricoeur, quella del "mondo del testo". Anche il testo scritto mantiene una sua capacità referenziale, non più identificabile con l'oggetto immediato del discorso orale, ma piuttosto, al fatto che il testo, scritto e strutturato come opera, acquisisce la capacità di presentare al lettore un proprio mondo, di proiettare davanti a sé una realtà testuale, il cui impatto con il lettore non è senza conseguenze. È proprio qui che si attua il compito dell'interpretazione: "L'interpretazione deve consistere nell'esplicitare quel modo di essere al mondo che si dispiega davanti al testo". Interpretare significa, per Ricoeur, innanzi tutto questo, consentire al testo di parlarci, di compiere la sua funzione comunicativa, di esibirci un nuovo mondo, un mondo che è possibile abitare, riconfigurando la nostra esistenza.

"L'invenzione e la poesia aprono nella realtà quotidiana nuove possibilità di essere nel mondo attraverso il riferimento all'essere ... nella modalità del poter essere ... una favola che raggiunge l'essenza più profonda della realtà stessa" (EFEB p. 74).

5. Il termine, ma non l'elemento centrale del movimento ermeneutico, è definito da Ricoeur, secondo i canoni dell'ermeneutica tradizionale come *applicazione* o *appropriazione* del testo. Si tratta di comprendere in che misura il testo è uno strumento adatto a mediare la conoscenza di se stessi. Il testo a differenza del dialogo, opera il confronto tramite la conquista di lettori, creandosi così il proprio termine soggettivo di riferimento. L'applicazione non è tanto la riduzione del testo ad uno strumento, quanto l'instaurazione di un dialogo con esso, dialogo da cui esce modifica e arricchita la mia autocomprensione. Solo attraverso la mediazione del testo, il soggetto ha la possibilità di comprendere se stesso, solo attraverso una mediazione che implica la distanziamento e rifiuto l'ipotesi di una immediata ed intuitiva autocoscienza. Distanziamento e struttura oggettiva dell'opera non sono quindi ostacoli all'applicazione, ma condizioni essenziali per la sua realizzazione. È dal confronto con l'alterità del testo che ricevo la consapevolezza della mia identità.

"Ciò di cui mi approprio è una proposizione di mondo non nascosta dietro ad un testo come se si trattasse di un'intenzione riposta, ma situata davanti a lui, dispiegata, scoperta, rivelata dall'opera. Comprendere significa allora comprendersi davanti al testo, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di me" (EFEB p. 76s).

Se le cinque tesi rappresentano i fondamentali criteri di testualità, possiamo ora seguirne l'applicazione al mondo dei testi biblici, che Ricoeur ci propone in quattro tappe.

1. Le forme del discorso biblico

La constatazione della varietà di forme in cui il discorso biblico si struttura, della pluralità di opere con cui esso si presenta, nei confini del canone, a cui Ricoeur riconosce il rilievo di un atto

strutturale fondamentale che definisce il luogo concesso al gioco delle forme, significa fare qualcosa di più che un'opera filologica. Nei documenti biblici si esprime una professione di fede inseparabile dalle relative forme del discorso, qualcosa di unico e specifico è stato detto su JHWH e sulle sue relazioni con Israele proprio perché è stata usata la forma narrativa. È così necessario:

- tener conto dell'affinità tra una forma di discorso e un certo modo di professione di fede;
- individuare il rapporto tra una certa coppia di strutture (come narrazione e profezia) e la corrispondente tensione insita nel messaggio teologico;
- definire la relazione fra configurazione globale del corpus letterario e spazio interpretativo spalancato fra tutte le forme prese insieme.

“Tutte le forme del discorso costituiscono insieme un sistema circolare e ... il contenuto teologico di ognuna di esse riceve il suo significato dal complesso totale delle forme del discorso” (EFEB p. 84s).

La dimensione teologica del testo biblico non è quindi indifferente alla sua struttura letteraria, anzi è proprio questa che rappresenta la condizione perché l'affermazione di fede possa essere espressa. Il genere letterario non riguarda solo la forma del testo, ma ne condiziona il contenuto. È così significativo che la bibbia sia un insieme di libri, in cui le diverse opere consentono di cogliere in modi molteplici e sfaccettati l'identità della storia di Dio e del popolo che essa racconta.

2. Il binomio parola-scrittura entra fortemente in gioco anche nella comprensione del testo biblico, dato che la Parola di Dio si presenta, quasi paradossalmente, come scrittura.

Ricoeur pone alla nostra attenzione la presenza di un duplice circolo ermeneutico in questa relazione, perché, se da un lato la parola di Cristo è resa possibile dalla precedenza della scrittura dell'AT e seguita e tramandata grazie alla scrittura del Nuovo Testamento, dall'altra la stessa parola di Cristo rende possibile una scrittura, il Nuovo Testamento, che è destinato ad essere reso nuovamente parola viva grazie alla chiesa. Si ha così sia l'inclusione della parola di Cristo fra due scritture, che l'inclusione della scrittura fra due parole.

Si può quindi parlare di una concatenazione fra parola e scrittura, nelle due modalità reciprocamente inerenti che abbiamo descritto, che costituisce il fenomeno della tradizione, ma allo stesso tempo si deve dire che tale tradizione è resa possibile da una distanziamento, quella stessa distanziamento che è prodotta dalla messa in scrittura della parola. La tradizione è resa possibile grazie ad una dialettica di concatenazione e distanziamento.

3. L'interrogativo sulla originalità del testo biblico rispetto ad altri testi spinge ad interrogarsi sulla «cosa del testo» che la Bibbia contiene.

L'esistenza della «cosa del testo» come sospesa fra oggettivazione tramite una struttura e distanziamento tramite la scrittura prevede una serie di implicazioni:

- compito primo dell'ermeneutica non è suscitare nel lettore una decisione, ma permettere dapprima al quel modo d'essere che è la cosa del testo di dispiegarsi;
- l'affermazione che la Bibbia è rivelata riguarda la cosa detta dalla Bibbia, l'essere nuovo che la Bibbia dispiega; la Bibbia è opera rivelata nella misura in cui l'essere nuovo di cui si parla è a sua volta rivelante nei riguardi del mondo e di tutta intera la realtà, ivi compreso il mio mondo e la mia storia;
- l'uomo viene colto nella molteplicità delle sue dimensioni, cosmologiche e storico-mondane, ma anche antropologiche, etiche e personalistiche;
- l'essere nuovo progettato e proposto dalla Bibbia dovrebbe essere in grado di aprirsi un cammino attraverso il mondo dell'esperienza ordinaria, nonostante la nota chiusura di questa.

Se queste implicazioni hanno una loro effettività allora nella realtà quotidiana è stata spalancata una realtà nuova, quella del possibile, un possibile che si identifica con il Regno di Dio viene come un appello alle nostre possibilità più proprie.

“Comprendere la parola di Dio significa seguirne la freccia, l'indicazione significativa, il suo doppio potere di raccogliere i significati sgorgati dai discorsi e di aprire un orizzonte che sfugge alla finitezza del discorso ... la parola del Cristo ... aggiunge la capacità di incarnare tutti i significati religiosi in un simbolo fondamentale, quello dell'amore che si sacrifica, che è più forte della morte [...] Il significato della voce Dio implica, infatti, la nozione del suo rapporto verso di noi quale datore di grazia e della nostra relazione verso di lui infine raggiunti e quindi pienamente ri-conoscenti” (EFEB p. 94).

4. L'ultimo passo che Ricoeur propone, quello dell'applicazione, condotto alla ricerca di una possibile costituzione ermeneutica della fede biblica, che egli descrive a partire da tre termini guida di fede, critica e immaginazione.

La fede, sia essa descritta come preoccupazione ultima, o sentimento di dipendenza assoluta, o confidenza che non pone condizioni, pare caratterizzarsi come una realtà extralinguistica e quindi come una tematica che sfugge all'ermeneutica, tuttavia è necessario affermare che la fede biblica non potrebbe essere separata dal movimento di interpretazione che la eleva a linguaggio.

L'atto stesso del comprendersi davanti al testo sembra implica una critica delle illusioni del soggetto, e quindi un'ermeneutica del sospetto fa oggi parte integrante di ogni appropriazione del significato perché con essa viene proseguita la de-costruzione dei pregiudizi che impediscono di lasciar essere il mondo del testo.

L'immaginazione è quella dimensione della soggettività che, come poema, dà la sua risposta al testo, alla poetica del discorso risponde una poetica dell'esistenza;

“Il testo parla innanzi tutto alla mia immaginazione cui propone le figurazioni della mia liberazione” (EFEB p. 100).

7.2.3 *Il soggetto chiamato*

Ad esemplificare il cammino speculativo dell'ultima fase del pensiero ricoeuriano ci proponiamo di esaminare alcune testi la cui origine in realtà risale alla metà degli anni '80.

La genesi di questi testi è complessa, dato che essi nascono come conferenze conclusive delle Gifford Lectures date da Ricoeur nel 1986 e il cui contenuto costituisce lo schema fondamentale di *Sé come un altro*, testo apparso nel 1990. Ricoeur però, fedele alla consegna di non voler mescolare i generi non pubblicò nel testo le due conferenze di contenuto teologico³¹.

Tali testi sono stati successivamente pubblicati, pur con qualche integrazione per quanto riguarda la prima delle due conferenze e sono ora contenuti rispettivamente in P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, De Seuil, Paris 1994: *Phénoménologie de la religion* (p. 263ss) e *L'enchevêtrement de la voix e de l'écrit dans le discours biblique* (p. 307ss), per quanto riguarda la penultima conferenza e in D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995: *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica* (p. 155ss.), per l'ultima. Ci proponiamo leggerle in successione come parti di un unico testo.

7.2.3.1 Fenomenologia ed ermeneutica della religione cristiana

Come Ricoeur ricorda nel testo dell'ultima delle due conferenze teologiche che hanno chiuso le Gifford Lectures, lo scopo di questa riflessione è il chiarimento preliminare delle strutture del *kerygma*, così che si possa operare quella connessione fra *kerygma* e soggettività responsabile, che sarà l'obiettivo dell'ultima riflessione. La prima delle due conferenze ha quindi un carattere preliminare, ma ci consente comunque di entrare nella comprensione ricoeuriana del fenomeno cristiano.

Il punto di partenza di questa riflessione è dato dal confronto con una difficoltà proprio della fenomenologia della religione. Per il filosofo francese, il problema di un approccio fenomenologico alla religione non è costituito tanto dal rischio di ridurre l'esperienza religiosa ad un oggetto di indagine³², quanto dal rischio che i cosiddetti «sentimenti religiosi»³³ rivendichino uno statuto di immediatezza tale da costituirne l'oggetto privilegiato dell'indagine filosofica: la

³¹ V. RF p. 94.

³² Il rischio è contenuto nella metodologia fenomenologica che mette al centro del suo interesse l'intenzionalità della coscienza. La coscienza è intenzionale in quanto è sempre coscienza-di, orientata cioè ad un polo «oggettivo», ma appunto allora la religione rischia di diventare oggetto della coscienza e quindi di essere compresa in questa prospettiva e non nella sua manifestazione propria.

³³ Sentimento di dipendenza assoluta, sentimento di confidenza senza riserve, preoccupazione ultima, sentimento di appartenere ad un'economia del dono, sentimento di essere preceduto nell'ordine della parola, dell'amore e dell'esistenza. V. L3 p. 263.

fenomenologia della religione si trasformerebbe così in una classificazione di sentimenti a specifico contenuto religioso.

Ricoeur vuole contrapporre a questa eventualità una diversa immagine della religione, che non la riduca a correlato sentimentale della coscienza, e che passa attraverso il paragone con il linguaggio: la religione è appunto un fenomeno analogo al linguaggio, che pure dandosi come condizione fondamentale del parlare, si realizza di fatto solo nella pluralità concreta delle lingue. È quindi solo attraverso le religioni che si può indagare la religione. È solo attraverso le loro tracce storiche, i testi, che le religioni possono essere indagate, rendendo quindi necessaria una connessione della fenomenologia della religione con un'ermeneutica dei testi religiosi³⁴

Questa opzione per il concreto rispetto al trascendentale ha tre precise conseguenze «epistemologiche»:

- è necessario rinunciare ad una fenomenologia universale della religione, per concentrarsi sulle linee ermeneutiche di singole esperienze religiose;
- ad una fenomenologia universale va sostituito un metodo analogico, che proceda di prossimità in prossimità, a partire dal proprio luogo di partenza, che corrisponda ad un atteggiamento di assunzione immaginativa e simpatetica dei contenuti di una religione, ma che si accompagni anche ad una rigorosa sospensione del giudizio circa il proprio impegno di fede nei confronti di tale religione;
- l'idea di una fenomenologia della religione resta una direttrice ideale, un orizzonte, che però permette una forma di ospitalità interreligiosa e interconfessionale “comparabile all'ospitalità linguistica che presiede al lavoro di traduzione da una lingua nell'altra” (L3 p. 268).

È in coerenza con queste premesse che Ricoeur decide di dedicare la sua analisi alla religione così come è stata compresa nella tradizione giudaico-cristiana e di tale esperienza religiosa egli si propone di esporre quello che definisce l'enigma maggiore: i tre circoli ermeneutici inerenti alla sua costituzione scritturale.

Il primo circolo è costituito dal fatto che la religione giudaica e quella cristiana si dicono fondate su una Parola di Dio (PdD), che come tale è però accessibile solo attraverso la scrittura, una scrittura ritenuta sacra. Si ha così una relazione circolare fra la PdD in quanto istanza fondatrice della scrittura e la scrittura in quanto luogo di manifestazione della PdD. Se le scritture danno corpo alla PdD, essa lascia la sua traccia in esse.

³⁴ Ricordiamo che l'ermeneutica dei testi costituisce una delle modalità attraverso cui un soggetto può giungere ad una comprensione mediata di sé, evitando la trappola di una soggettività autoreferenziale, perché poggiata sull'identificazione immediata fra la propria coscienza spontanea e la propria identità.

Il secondo circolo, che contiene il primo, riguarda il rapporto fra Parola ispirata e comunità confessante: si può parlare di una mutua elezione per cui la parola fonda la comunità, la quale però si identifica proprio grazie al riferimento a tale Parola. Sono qui presenti, secondo Ricoeur, due importanti corollari: la mutua relazione fra parola e comunità spinge ad interrogarsi sulle regole di interpretazione, che oscillano storicamente fra la tendenza ad una fedeltà materiale alla Parola e la possibilità di un'innovazione del suo significato, per cui la tradizione è come sospesa fra la pura e semplice trasmissione del contenuto e l'operare per una interpretazione innovatrice; il secondo corollario invita a porre attenzione al rapporto fra Parola e ambiente in cui essa nasce: la Bibbia ebraica e cristiana contiene una serie significativa di prestiti dalle culture adiacenti, questa attitudine è destinata a rinnovarsi man mano che il testo entra in relazione con nuove culture che hanno interesse ad interpretarla. Ricoeur cita a questo punto il detto di Gregorio Magno: la Scrittura progredisce con coloro che la leggono.

Il terzo circolo, che Ricoeur definisce esistenziale, contiene a sua volta i primi due. La predicazione può attualizzare la PdD a patto che il credente afferri il senso di tale Parola e comprenda se stesso attraverso di essa. L'attualizzazione è possibile se essa contribuisce a definire la mia identità di credente, che quindi si fonda sulla possibilità che la Parola, attualizzata, sia rivolta a me.

“A differenza dell'adesione ad una scuola filosofica, adesione che può essere argomentata e giustificata, almeno fino ad un certo punto, l'adesione ad una confessione religiosa riveste un carattere singolare. All'inizio si tratta per lo più di un caso dovuto alla nascita, per altri del rischio di una conversione; durante la via la contingenza si trasforma in scelta ragionata, per culminare in una sorta di destino, che imprime il suo marchio nella comprensione degli altri, di se stesso e del mondo, sotto il segno della recezione della Parola di un Altro, ricevuta nelle sue tracce storiche e mediata da lunghe catene di interpretazione. Tale è il circolo esistenziale: un caso trasformato in destino attraverso una scelta continua” (L3 p. 271).

7.2.3.2 La voce e la scrittura

Questa seconda parte della prima riflessione ricoeuriana si avvia con l'interrogativo circa la relazione fra la coppia parola-scrittura e il fenomeno religioso.

Fedele quanto già enunciato, la riflessione si atterrà alla comprensione di questa relazione all'interno della tradizione canonica giudaica e cristiana, utilizzando un metodo esegetico strutturale mutuato dall'opera di Paul Beauchamp, L'uno e l'altro testamento. La riflessione di questo complesso testo ricoeuriano si muove da un'analisi del rapporto fra parola e scrittura a livello del linguaggio ordinario, per spostare l'attenzione su tale rapporto nelle tre «scritture» che costituiscono il canone biblico (Torah, Profeti e Sapienza) e chiudere con un'indagine sulle conseguenze ermeneutiche della chiusura del Canone scritturistico.

Parola e scrittura sono, già a livello di linguaggio ordinario in una relazione che Ricoeur definisce tramite tre osservazioni:

- esiste fra loro una polarità irriducibile, che nasce dalla stessa differenza riguardo ai rispettivi supporti (la voce e la carta);
- ciò è compensato dal fatto che esse sono però dotate di eguale dignità e ciascuna di esse gode, riguardo alla comunicazione, di vantaggi e svantaggi;
- esiste fra le due una mutua attrazione, per cui si può parlare di scrittura nell'oralità (come testimoniano fenomeni come l'imparare a memoria, le opere pittoriche, i tatuaggi) e di oralità nella scrittura, come testimonia la lettura che riporta la scrittura nell'ambito dell'oralità, tanto che Ricoeur si sente di potere concludere che leggere corrisponde ad ascoltare.

Se vi è quindi uno scambio reciproco fra oralità e scrittura, scambio che può ridurre il loro scarto apparente, è necessario chiedersi se tale scambio possa essere conservato quando si passa dal livello del linguaggio ordinario alla relazione fra PdD e Sacra Scrittura.

A questo sembra opporsi l'esistenza di uno scarto verticale fra le due coppie, legato al fatto che se la Bibbia è un libro come un altro, esso però risulta anche messo a parte (sacro) e configurato come un canone, esemplare e chiuso, ma anche di uno scarto orizzontale fra uso profano e uso teologico di parola e scrittura: nel primo caso la loro relazione si presenta nei termini della opposizione, complementarietà e reciprocità, nel secondo uso il rapporto risulta più misterioso e, almeno dall'esterno, circolare, nei modi che sono stati già presentati nei primi due circoli ermeneutici della tradizione giudaico-cristiana di cui abbiamo parlato più sopra³⁵. Ciò che Ricoeur si propone è di rendere percorribile questo circolo discernendo come gli scrittori biblici siano stati in grado di mobilitare risorse della parola e della scrittura per lasciar parlare l'Altro e offrirgli la mediazione di una scrittura adeguata.

Da Paul Beauchamp Ricoeur deriva l'opportunità di organizzare il testo biblico secondo la sequenza di Torah, Profezia e Sapienza, che vengono a costituire, nelle loro differenze, tre scritture unite in un unico libro.

Ricoeur ritiene che sia necessario partire dalla *Torah* nell'esplorare il rapporto fra Parola e Scrittura per evitare di produrre un brusco cortocircuito nella relazione fra PdD e parola umana, qualche quello che si sarebbe potuto produrre se si fosse deciso di iniziare dal confronto con la

³⁵ V. 7.2.3.1, Fenomenologia ed ermeneutica della religione cristiana

parola dei profeti, ad essa va anteposta, quasi pedagogicamente la Torah , con la sua particolare modalità di presentare l'implicazione reciproca di legge e racconto.

Vi è quindi nella Torah un polo legislativo che si identifica con la figura e l'azione di Mosè, il legislatore per eccellenza.

“La legge è Parola quanto all'origine della chiamata, della convocazione e dell'ingiunzione, ma è Scrittura nella misura in cui il legislatore è assente” (L3 p. 314).

Vi è quindi una dimensione bipolare anche nell'alleanza fra Dio e il popolo, che passa attraverso questa duplice polarità della legge. Ma è nel polo narrativo della Torah, che si istituisce una congiunzione fra legge e racconto che apporta un contributo decisivo alla dialettica di Parola e Scrittura, dato che attraverso di esso viene esplorato il rapporto fra Dio e il suo popolo nella forma di una catena di eventi fondativi, che possono essere riletti a ritroso, dall'Esodo fino alla creazione, alla cui radice sta proprio il fatto che dalla Parola emerge ogni cosa.

Il paradosso linguistico della Parola primordiale non è diverso da quello dell'inizio del tempo: se si va a ritroso, l'origine prima del tempo appare irraggiungibile, ma è in qualche modo contenuta nel fatto che vi sia stato un dopo, così solo a partire da una parola originaria si può parlare, e ciò che è dopo di essa può essere conservato in una scrittura, ma il fatto che di ciò si sia scritto e parlato ci spinge a ritroso a cercarla. Vi è una concorrenza fra il partire dall'origine per salire verso il presente e il partire dal presente per procedere a ritroso verso l'origine, ma in ogni caso la possibilità di dire l'origine implica delle schematizzazioni già scritte, dei miti e dei detti già disponibili, il cui uso rinvia ad un ulteriore conflitto, quello fra la necessità di dire l'origine e la critica ad ogni rappresentazione dell'origine in quanto inadeguata. «Dio creò il cielo e la terra» può allora divenire piuttosto il segno dell'esaurimento di tutte le rappresentazioni in una semplice dichiarazione di fede.

La conclusione di questo itinerario verso l'origine della Parola che funge da sorgente comune di Legge e racconto può essere raggiunta solo ponendo attenzione al fenomeno della «deuteriosi», della ripetizione attualizzata che il testo biblico presenta a più riprese sia per la legge, che per la profezia, che per la sapienza³⁶, della ripetizione di ciò che è accaduto in un tempo immemorabile nel presente, “come se l'origine assente da tutti i luoghi e tempi non avesse il suo luogo che nel qui e ora” (L3 p. 316). Questo fenomeno ci può consentire di chiarire il rapporto fra la coppia Parola-Scrittura e la comunità, che riceve la sua identità etica e narrativa dalla legge sotto cui si pone e dai racconti a partire dai quali può decifrare la sua storia. Il circolo ermeneutico non è ora più un circolo astratto, grazie alla mediazione strutturale del Libro, che consente il legame fra una Parola\Scrittura divina e un popolo che in essa si riconosce perché la può leggere come indirizzata a sé in ogni momento.

³⁶ Ricoeur propone gli esempi del Deuteronomio, del secondo e terzo Isaia, di Giobbe e Qoelet.

Se dalla funzione mediatrice della Torah, che media fra legge e narrazione, fra origine presente, fra Parola e popolo, spostiamo la nostra attenzione sulla *parola profetica*, si riapre in modo diverso il problema della relazione fra Parola divina e parola umana. L'originalità del profeta sta nella sua condizione di "storico" di ciò che è imminente, di uomo esposto ad una storia che ora si presenta come minacciosa invece che salvifica, ma anche la profezia finisce per avere un rapporto costitutivo con la scrittura³⁷: la PdD ha sulla bocca del profeta la stessa fragilità della parola umana e solo la scrittura la può salvare dalla distruzione, al punto che Ezechiele è invitato a divorare il suo libro, quasi a dare un corpo alla stessa scrittura.

La profezia può allora offrire un contributo a ridurre lo scarto verticale fra Parola e Scrittura, tramite la mediazione di un duplice paradosso, quello che riguarda la coincidenza fra PdD e la parola fragile del profeta e quello che pone attenzione al ruolo della scrittura profetica, chiamata, come nel caso della legge, a supplire alla perdita di quella originale. La Parola di Dio si manifesta in una parola umana, che si trasmette grazie ad una scrittura che, proprio in forza del suo contenuto è riconosciuta come sacra. Ma anche il circolo fra parola ispirata e comunità confessante riceve dalla profezia un significativo contributo, dato che in questo caso la profezia mette in gioco l'opposto della costituzione di un'identità tramite la narrazione, la profezia è invece annuncio di distruzione, necessità di affrontare la storia con il rischio che essa si manifesti come estranea ed ostile: una parola che contiene non solo il principio dell'identità e quindi della costituzione di un popolo, ma anche la possibilità della sua distruzione.

L'ingresso della *Sapienza* nella serie delle tre scritture è per Ricoeur essenziale alla soluzione degli enigmi posti all'inizio. Lo scarto verticale fra Parola-Scrittura e parola-scrittura può essere ridotto se alla sapienza si attribuisce il ruolo di farci attraversare tale distanza, senza abolirla; la sapienza ci viene presentata come una dimensione senza età, compresente all'atto creatore di Dio, ma allo stesso tempo capace di ispirare la vita quotidiana; in essa parola e scrittura appaiono nel loro intreccio, dato che la parola della sapienza non sfugge anch'essa al rischio della cancellazione se non grazie alla scrittura che la rende presente nella quotidianità. Ma anche il circolo fra Parola\Scrittura e comunità può ricevere luce dagli scritti sapienziali, se si pone attenzione al fatto che per tramite di essi la singolarità di Israele comunica con l'universalità delle culture: grazie agli scritti sapienziali la saggezza dei popoli viene assunta a Parola di Dio, Israele si manifesta come aperto all'universalità, restando ancora Israele.

"La sua ecclesiologia [quella della gentilità cristiana] è invitata ad assumere la novità singolare da cui essa procede, la singolarità critica, assieme alle risorse della nuova universalità che è espressa nei termini del logos greco" (L3 p. 321).

³⁷ Come il caso della relazione fra Geremia e il suo scriba Baruch mostra.

Al fenomeno della chiusura del canone biblico Ricoeur dedica la terza parte della sua riflessione. Tale evento segna allo stesso tempo il carattere chiuso e aperto del testo biblico. Chiuso nel senso che il canone viene definito come uno spazio di senso delimitato e in qualche modo saturato dalla triade scritturistica Torah-profezia-sapienza, aperto perché proprio l'apparire degli scritti sapienziali rompe il privilegio dell'identità giudaica. Ciò non dipende solo dal fatto che essi sono in relazione con le riflessioni dei popoli confinanti, ma che essa appaia presente in tutto l'arco che va dai racconti della creazione all'apocalittica e che tale apertura si ampli, grazie al fenomeno della «deuterosi», all'ambito della legge (che viene calata nel quotidiano) e della profezia. Così la profezia si esprime nel rinvio da profeta a profeta, movimento che rinvia al di là del testo e che prepara lo stesso modo di presentarsi del Nuovo testamento. La stessa esistenza di un popolo di Dio è frutto di una ripetizione del testo che rinvia al di là di se stesso.

Nella densa conclusione Ricoeur ci consente di ritornare sulle sue perplessità iniziali riguardo al rapporto fra parola e scrittura.

Lo scarto verticale fra uso profano e trascendente di parola e scrittura non può essere abolito, perché è costituito della stessa problematica religiosa. Esso si può però attraversare ricorrendo alle risorse di autotrascendenza delle tre scritture bibliche. Così il discorso biblico appare come livello intermedio fra i due usi di parola e scrittura, fra umano e divino.

Il circolo fra la canonicità della Scrittura e la costituzione della comunità confessante può essere anch'esso attraversato, liberandolo dal suo carattere vizioso, se ci si sofferma sul carattere insieme chiuso ed aperto del testo sacro. Ciascuna delle scritture si propone assieme alla figura di un popolo, colto nella sua ricerca di identità etico-narrativa attraverso la legge e i racconti, nella insicurezza della propria identità, negli scritti profetici, nella ricerca di un accordo fra singolarità e universalità nelle meditazioni sapienziali. Questo è anche il ritmo proprio dell'identità cristiana.

Il circolo della costituzione reciproca di comunità confessante e di canonicità delle scritture viene affrontato da Ricoeur con il rinvio all'identità fra comunità confessante e comunità interpretante. La comunità interpretante è attesa dalla dialettica fra chiusura (tradizione che diventa deposito) e apertura (immaginazione che risponde a situazioni culturalmente inedite), ne emerge così un «pluralismo regolato» che di tale dialettica è il risultato.

L'ultima parola è però per lo Spirito, che i cristiani indicano come colui che chiude e apre tanto il Libro come la catena delle interpretazioni. Lo Spirito stesso disegna il più grande circolo che contiene tutti gli altri. La fede appare allora come credenza nel fatto che la testimonianza interiore

dello Spirito e l'ispirazione attribuita alla Scrittura da parte della comunità sono l'opera dell'unico e medesimo Spirito.

7.2.3.3 Il soggetto convocato

Sotto questo titolo Ricoeur pone la seconda della conferenze conclusive delle Gifford Lecture, e quella destinata a riprendere più direttamente i temi dell'ultima parte di *Sé* come un altro.

Dietro all'espressione «soggetto convocato» sta un sé che si definisce e costituisce attraverso la sua posizione di soggetto-che-risponde, un sé in relazione, quindi, e non un soggetto assoluto. Se Ricoeur riconosce che vi è una certa congruenza fra l'ermeneutica del sé descritta in *Sé* come un altro e questa riflessione di taglio più teologico, egli però ribadisce che ciò non significa insinuare che questa riflessione possa rappresentare una sorta di coronamento della sua antropologia filosofica: il modo di via cristiano “è una scommessa e un destino, e colui che l'assume non è legittimato dalle sue convinzioni a mantenersi in una posizione difensiva [...] in mancanza di criteri di confronto atti a decidere categoricamente fra aspirazioni contrastanti” (AD, p. 157).

Si tratta allora di descrivere semplicemente un sé che risponda all'insieme simbolico delimitato da canone biblico e sviluppato dalle tradizioni cristiane storiche.

Il primo passo di questo percorso, destinato a svilupparsi attraverso il confronto con l'immagine cristiana, la figura del maestro interiore e la testimonianza della coscienza e però dedicato ai racconti di vocazione profetica. La profezia ritorna negli scritti «teologici» di Ricoeur come uno dei generi letterari più capaci di potere evocativo.

La prima affermazione che il nostro autore pone riguardo ai racconti di vocazione profetica può apparire alquanto criptica, dato che egli parla di un rapporto di «omologia parossistica» con la struttura degli altri scritti veterotestamentari, cioè della presenza di una medesima struttura dialogale nel rapporto fra uomo e Dio. La seconda è la presenza in essi di narrazioni di storie di mediatori, con la peculiarità che il profeta rappresenta il tipo di narratore sofferente, tali storie consentono di identificare il mediatore come un sé-che-risponde a Dio, un individuo che strappato alla sua vita ordinaria e che costituisce un'eccezione rispetto alla normalità dell'esistenza. È meritevole di essere osservato anche il fatto che i racconti di vocazione sono messi per iscritto, compiendo quindi, come abbiamo già indicato, la complementarità fra oralità e scrittura.

La presenza dell'omologia parossistica può essere meglio colta attraverso l'individuazione delle cinque fasi in cui si sviluppa il racconto di vocazione.

1	Confronto con Dio	Da cui emerge la struttura asimmetrica del dialogo fra io profetico, decentrato e sradicato, e io divino
2	Dio si annuncia prima di chiamare	La PdD è introdotta anteriormente a quella del profeta
3	Mandato	È la fase decisiva in cui si instaura l'identità stessa dell'inviato
4	Autopercezione del profeta	Che risulta scisso fra la limitatezza dell'io e la grandezza della missione
5	Rassicurazione	Che chiude e compie il dialogo dando al profeta la stabilità della sua identità e missione

Il profeta appare dunque come uomo della crisi, che congiunge in sé una ipseità eccezionale nel contesto di una comunità legata a tradizioni precedenti, creando quindi una tensione fra tradizione e innovazione ermeneutica che, secondo Ricoeur, può fungere da paradigma anche per la comunità cristiana, dato che anche per essa la scrittura apre la parola vivente ad una storia di interpretazioni.

Al racconto di vocazione profetica si avvicina il modello della conformità all'immagine cristiana, che viene mutuato dalle lettere di Paolo. Anche qui possiamo notare una specifica dinamica, che inizia con la figura della gloria di Dio, ma che è destinata a proseguire nel paradossale rovesciamento rappresentato dalla figura del servo sofferente. In Cristo si ha la sintesi fra le due figure, in modo che l'umano cristiano è chiamato a trasformarsi in questa stessa immagine. Attraverso questa catena, che giunge da Dio fino al cristiano, il sé viene rappresentato in termini cristomorfici, come un sé allo stesso tempo totalmente dipendente, ma anche pienamente consistente.

Il modello del maestro interiore è acquisito da Ricoeur in dialogo con Agostino. Agostino è un punto di riferimento fondamentale nella via dell'interiorizzazione della relazione fra chiamata divina e risposta umana. Ricoeur vuole sottolineare come in Agostino il tema neoplatonico dell'illuminazione dell'anima non elimini la relazione fra maestro e discepolo, che è una relazione di asimmetria ed esteriorità. È centrale, secondo Ricoeur, il fatto che Agostino rifiuti la dottrina neoplatonica della preesistenza dell'anima. Se è vero che l'anima può "ricordare" le verità eterne è anche vero, allo stesso tempo, che tale processo resta una acquisizione, una scoperta fatta da un'anima itinerante che non parte dalle proprie idee innate, ma da Cristo che occupa allo stesso

tempo il ruolo di verità interiore, trascendente e di maestro. La luce interiore non sostituisce il maestro, perché la luce e il Verbo sono la stessa cosa.

L'ultima figura che Ricoeur ci propone di esplorare è quella della coscienza, che mette in più stretta relazione questo testo con l'ultima parte di *Sé come un altro*.

Il filosofo francese tiene a precisare che la struttura della coscienza, che pure si presenta come apertura strutturale ad una chiamata, nei modi di una voce che la cura rivolge a se stessa, ha un carattere neutro rispetto alla sua possibile interpretazione religiosa:

“è il sé che fra appello a sé e attesta il suo carattere più proprio [...] la chiamata del sé a se stesso è intensificata e trasformata dalla figura che gli serve da modello e archetipo; dall'altro lato la figura trascendente è interiorizzata dal movimento di appropriazione che la trasforma in voce interiore” (AD p. 171).

Non si tratta quindi di fare appello alla coscienza come realtà *naturaliter* cristiana, quanto di scoprire in essa una nuova possibilità di interpretazione della struttura dialogica della vita cristiana che mantenga in relazione il sé-che-risponde e il sé-che-riceve-un-mandato.

L'elaborazione di tale connessione è ancora una volta affidata al confronto con Paolo. Ricoeur, andando al confronto paolino con la coscienza (*syneidesis*), ne intravede il carattere di organo di ricezione del *kerygma*; è perché essa ha una struttura duale, che si articola in una voce che chiama e in un sé che risponde, che essa può ricevere la giustificazione per fede.

“La coscienza è così il presupposto antropologico senza il quale la stessa giustificazione per fede resterebbe un avvenimento segnato da un forte componente estrinseca” (AD p. 172).

La coscienza appare quindi una struttura inalienabile della vita cristiana, che merita una specifica teologia, in grado di integrare reciprocamente coscienza e *kerygma*. Da una parte, cioè è necessario superare un'immagine della coscienza come pura autonomia verso una accettazione del non completo dominio di sé che essa stessa manifesta, dall'altra la trascendenza del *kerygma* può essere come attenuata dall'incessante processo di interpretazione dello spazio simbolico aperto e delimitato dal canone biblico. Ciò significa che la comunicazione dell'evento di salvezza non procede mai senza una interpretazione dell'intera rete simbolica del dato biblico, ciò fa del sé, allo stesso tempo, in un felice circolo ermeneutico, l'interprete e l'interpretato.

Secondo Ricoeur la tensione fra autonomia della coscienza e obbedienza della fede, che si riscontra nel dibattito post-illuminista ha la funzione di chiarire il paradosso di un sé che si trova appunto in questo duplice ruolo: è proprio nella misura in cui giudica da sé che la coscienza può rispondere «responsabilmente» alla PdD che viene dalla Scrittura. L'articolazione fra autonomia della coscienza e simbolica della fede costituisce la condizione moderna del soggetto convocato: il cristiano è chiamato a discernere la propria conformità all'immagine di Cristo nell'appello della

coscienza, avendo chiara consapevolezza che questo discernimento resta una interpretazione, non un'intuizione immediata e che, quindi, tale sintesi (fra fede e coscienza) è del tutto data, né risolta con certezza, si tratta piuttosto di un vita che si conduce nella modalità del rischio.

“Nella misura i cui la lettura cristiana del fenomeno della coscienza, da scommessa è diventata un destino, il cristiano può allora dire, con l’apostolo Paolo, che è in «buona» coscienza che ha rischiato la propria vita” (AD p. 178).

8 APPUNTI ECUMENICI

Non si può, ovviamente, arruolare a forza Paul Ricoeur, nella variegata compagine della teologia ecumenica, anche se va da sé che il suo lavoro ermeneutico non è stato senza influenza sul cammino del movimento ecumenico³⁸ ed proprio alla valorizzazione delle «provocazioni» ecumeniche del suo pensiero che vogliamo ora dedicarci.

Il primo dato ecumenicamente rilevante va forse identificato nell’atteggiamento complessivo dell’ermeneutica ricoeuriana che, pur istruita dalle esigenze di un rigoroso sospetto, si presenta piuttosto come un’ermeneutica della valorizzazione e della complementarità che non del conflitto. È indicativo l’atteggiamento che egli assume nei confronti dello strutturalismo, di cui dichiara di aver raccolto la lezione metodologica, pur senza far proprio lo sfondo filosofico complessivo, in particolare la teorizzazione della “morte del soggetto”. È quindi possibile costruire un’ermeneutica comprensiva in cui tener conto e dar ragione alle istanze dell’eventuale avversario. Si tratta della capacità di pensare più profondamente, in modo degno del livello della proposta che viene dall’altro, come Ricoeur più volte afferma, per esempio nel confronto con Nietzsche e Freud³⁹.

A questo atteggiamento complessivo va affiancata la valorizzazione del concetto di *ospitalità*, che l’ultimo Ricoeur aggancia fortemente al paradigma della traduzione: tradurre significa essere ospiti del linguaggio dell’altro, porsi in un atteggiamento di *epokè*, di sospensione del giudizio, che implichi riconoscimento e «simpatia». L’ospitalità linguistica, che è anche un’ospitalità ermeneutica nel momento in cui ci si avvicina con atteggiamento fenomenologico ad un altro universo religioso⁴⁰, a come risultato quello di produrre un comune orizzonte di riferimento, una comune memoria. Tale memoria (ri)conciliata è anche, per Ricoeur, la condizione del perdono. L’ospitalità consente di superare le barriere senza provocare l’omologazione.

Al concetto di ospitalità credo possa essere affiancato quello di «pluralismo regolato»⁴¹, che per Ricoeur rappresenta la nostra condizione di accesso al testo biblico: si dà un pluralismo delle

³⁸ Basterebbe citare l’acquisizione del concetto di ermeneutica del sospetto nel documento di Fede e costituzione *Un tesoro in vasi d’argilla* (1998) dedicato appunto ad un aggiornamento dell’ermeneutica ecumenica

³⁹ “Questo tema mi costringe ad accettare una sfida radicale e a dire dove sono capace di assumere nel mio sforzo riflessivo la critica della religione proveniente da un ateismo quale quello di Nietzsche e Freud e fino a che punto mi considero come cristiano al di là di questa prova” (CdI p. 455).

⁴⁰ V. L3 p. 268.

⁴¹ V. L3 p. 325.

interpretazioni, che trova però il suo riferimento normativo nei limiti del canone biblico, che costituisce per Ricoeur uno spazio simboli che, lungi dal chiudere il processo ermeneutico, ne rendono possibile l'apertura al di là del testo stesso, ma si dà anche una pluralità interna allo stesso testo biblico⁴², per cui solo dal dialogo serrato fra le diverse categorie testuali che in esso sono contenute è possibile individuare il «mondo del testo» che esso vuole rivelarci. Il «pluralismo regolato» ci dice quindi che le diverse tradizioni storiche cristiane entrano in un rapporto appunto ermeneutico con il canone, questo segna insieme la possibilità e il limite al loro pluralismo e quindi anche alla capacità di riconoscersi come appartenenti ad un'unica comunità di interpretazione.

La stessa elaborazione del concetto di tradizione si muove in questo senso, Ricoeur è assolutamente consapevole che lo stesso appello della Riforma al «sola scriptura» non avviene attraverso un immediato contatto con il testo biblico, ma piuttosto attraverso uno specifico e orientato «atto di lettura»: la tradizione è quindi necessaria al cammino dell'interpretazione e non si può evitare il rapporto circolare con il testo fondativo che lo stesso concetto di tradizione implica, per cui essa si fonda su un testo di cui essa stessa certifica l'autorevolezza. Ciò che pare decisivo in Ricoeur è piuttosto l'affermazione che appunto la tradizione non è necessariamente responsabile di una lettura chiusa della Scrittura, si tratta piuttosto di cogliere l'esistenza di una dialettica fra una tradizione che si interpreta come «trasmissione» di un deposito e tradizione aperta all'interpretazione innovativa. L'esistenza di una pluralità di chiese cristiane storiche può essere, dopotutto, rimandata proprio alla potenzialità innovativa della tradizione, per quanto il risultato di tale innovazione sia stato piuttosto il misconoscimento reciproco che non la consapevolezza di appartenere al medesimo campo simbolico-testuale.

Ricoeur non ha ovviamente elaborato una strategia ecumenica, nemmeno a livello di pensiero, ma credo che si possa leggere nel suo stile di pensiero un modello di teologia ecumenica da perseguire e sviluppare per aiutare il movimento ecumenico ad uscire da quella condizione invernale che tanti attribuiscono alla sua fase attuale.

“I portavoce autorizzati delle confessioni cristiane continuano quindi ad allargare il cerchio del consenso dottrinale – è il loro compito. Ma tocca ai fedeli – del centro e della periferia –, a tutti coloro che da vicino o da lontano si sentono implicati come uditori e interpreti dei testi fondatori, iscrivere questo lavoro dottrinale in una impresa più vasta e sempre incompiuta di «riforma», applicata a quelle «costellazioni di senso» che sono le confessioni di fede delle comunità cristiane. Questo lavoro del senso non resterà vano se ne resta affidato alle cure dello spirito della traduzione e dello spirito del perdono”⁴³.

⁴² “Nei documenti biblici si esprime una «professione di fede» inseparabile della relative *forme* del discorso, cioè, ad esempio, dalla struttura narrativa del pentateuco e dei vangeli, dalla struttura oracolare della profezia, dalla parabola, dall'inno, ecc. Non solo ogni forma di discorso provoca uno stile di professione di fede, ma il raffronto tra queste forme di discorso promuove, entro la stessa professione di fede, tensioni e contrasti non privi di significato teologico” (EFEB p. 81). Si veda anche il concetto di «polifonia biblica» in L3: *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu* (1977), p. 289.

⁴³ P. Ricoeur, *La traduzione*, p. 103