

**Sapienza Università di Roma**

**Dottorato di Ricerca in Filosofia**



Coordinatore: Prof. Piergiorgio Donatelli

Titolo:

Il “finito” e il “male” nella filosofia di Paul Ricoeur.

di

Filippo Righetti

Supervisore principale: Prof. Marcello Musté

Supervisore secondario: Prof.ssa Irene Kajon

## Introduzione.

Paul Ricoeur è un maestro acclamato della contemporaneità. Affidando un'intera carriera accademica ad un compito ben preciso, lo spiegare di più per comprendere meglio, riconosciamo alla base di questo atteggiamento un'attitudine al dialogo interdisciplinare davvero non comune, che ha permesso all'autore francese di allargare gli orizzonti d'interesse e ottenere competenze generalizzate e spiccate sugli argomenti più disparati, confrontandosi con tutto ciò che non è direttamente filosofico: con l'antropologia, lo strutturalismo, con l'analitica e la semiotica del linguaggio, con le teorie della storia e della narrazione, con la scienza psicoanalitica, l'etica, la politica, il diritto e perfino con la religione. In sostanza, egli ha saputo incarnare in sé quella predisposizione riflessiva che pone al vertice della scala del sapere la filosofia, intesa come un misto d'attenzione e affermazione critica, di rispetto verso le autonomie disciplinari, a cui fa da contraltare un certo atteggiamento, che stimola continue domande e nuove prospettive di senso. Rimanendo filosofo per tutta la vita, come spesso da lui dichiarato, Ricoeur non si è limitato a rimanere tale.

Un utile segnale per poterne inquadrare il pensiero è l'appartenenza alla tradizione riflessiva francese. Non è impossibile stabilire quale questione, fra le tante, detenga un posto privilegiato e sintetico, o quanto meno, quale abbia ispirato come *telos* da raggiungere, la necessità d'attingere ad altro dal filosofico: la principale preoccupazione di Ricoeur fa seguito ad uno stile ereditato innanzitutto da Montaigne, da Cartesio, da Pascal e Rousseau, si riconosce poi anche negli autori contemporanei con cui si è trovato realmente a dialogare, Marcel, Mounier, Nabert, se vogliamo pure Sartre, e concerne la possibilità di offrire una risposta quanto più attendibile alla domanda: "Chi è l'uomo?". Vorremmo poter stimolare il pensiero sull'argomento a partire dalle considerazioni del maestro, il quale si erge a nostra imprescindibile guida, ma anche a referente critico. Rispetto a tale questione, privilegeremo l'aspetto comprensivo ermeneutico del sé, ovvero il modo pacifico in cui il soggetto è in costante dialogo con se stesso, prima che in dialogo con l'altro: la problematica "chi è l'uomo?" si traduce dunque nel problema fondamentale "chi sono io?". Ci teniamo subito a specificare che la possibile chiusura ermeneutica riflessiva del sé non vuol significare chiusura etica, esaltazione pratica dell'io a discapito del riconoscimento altrui, ma semplicemente vuol indicare una possibilità

di approfondimento delle dinamiche riflessive che contraddistinguono l'appartenenza al proprio mistero identitario, che ogni singolo affronta costantemente con non poche difficoltà, in quanto unico e insostituibile e in tal senso simile a tutti gli altri.

Per un attimo si è intravista la struttura portante del lavoro. In perfetto stile ricoeuriano, la prima parte, composta dai primi due capitoli, cade sotto il nome di analitica: leggendo nel dettaglio *Finitudine e colpa* e concentrandoci sulle due categorie che esprimono al meglio la fase iniziale della produzione letteraria del pensatore francese, ovvero il finito e il male, siamo convinti che esse rappresentino il sostrato categoriale ineliminabile su cui verranno costruite le future soluzioni ontologiche alla questione che ci interessa. Non a caso, dunque, seppur l'oggetto d'indagine del lavoro risulta più ampio, il titolo suggerisce una riflessione sulle categorie appena proposte, in senso analitico e critico. Sempre in stile ricoeuriano, la lettura contiene già una critica; non sfuggiranno, infatti, la chiara impostazione fenomenologica di *Finitudine e colpa* e i rimandi impliciti a qualcosa di più essenziale, che possa contraddistinguere l'essere dell'uomo, oltre il concetto portante di affermazione originaria. Per quanto riguarda la categoria del male, è nota la sua assunzione come mistero inaccessibile, a causa del collegamento vincolante con il primato stabilito in sede antropologica: l'uomo che agisce, il cui senso del finito si fonda sulla nozione di fallibilità, realizzando una tensione positiva che è fonte di gioia esistenziale, non riesce lo stesso a dar conto, e così a risolvere il sentimento passivo del proprio *malheur*.

Si diceva di una tendenza critica riscontrabile nella nostra analitica, utile a mettere in risalto alcuni elementi secondo una strategia precisa: 1) evidenziare il primato ontologico attribuito da Ricoeur all'intenzionalità. Per farlo, tenteremo alla fine del primo capitolo, un confronto con il padre della fenomenologia, appurando che la particolare lettura a ritroso dei testi husserliani, compiuta da Ricoeur nel biennio 1948/50, ha un'impostazione congruente e anticipatoria, rispetto ai principi strutturali dell'antropologia filosofica del 1960. Quindi, l'obiettivo iniziale è di sottolineare la base fenomenologica di *Finitudine e colpa*, per poi 2) ottenere un depotenziamento della passività che caratterizza il male, che invece risalta attraverso il medio della corrispettiva simbologia mitologica. Nel secondo capitolo della prima parte, ad un lungo *détour* interpretativo della *Simbolica del male*, faremo precedere una risalita fenomenologica relativa alla fallibilità speculativa delle teodicee, e prima ancora, un ulteriore rapido confronto con alcuni pensatori contemporanei – Lavelle,

Jankélévitch e Nabert – punti di riferimento in Francia sul tema del male, di certo noti a Ricoeur: di essi verrà sfruttata la comune posizione per cui il male risulta evidente e scandaloso, alla luce delle derive a cui è destinata l'azione; in effetti, concludendo la prima parte, vaglieremo una certa radice metafisico – religiosa sottesa al modello teleologico – attivo dell'antropologia di Ricoeur, denunciando che il limite finito dell'azione genera un meta – infinito ideale posto al di fuori delle potenzialità umane, la cui retroattività – il cui sguardo sull'uomo – costringe alla modulazione dell'esistenza nei termini obbligati di imperfezione e di radicalità del male.

Qual è allora il passo successivo da compiere? Accertare che l'ontologia del soggetto, si estende anche all'alterità dal fenomenologico, così da ottenere un riscatto della finitezza più compiuto. In fondo, *Finitudine e colpa* dispiega una concezione tragica dell'esistenza, che alterna alla tristezza del limite finito, la gioia della potenzialità d'agire, e viceversa; perciò, il male è certamente superato, attraverso il tratto infinito delle capacità affermative (il conoscere, l'agire e il sentire), ma, per così dire, il riscatto per la finitezza dura solo un istante, tant'è che lo stesso problema (del male), paradossalmente, diviene, in senso etico, la condizione di possibilità (la spinta) per la realizzazione di un bene teleologico – ideale.

Veniamo alla seconda parte del lavoro, denominata critica; simmetrica alla prima, essa detiene un'intenzione contraria: riflettere oltre Ricoeur dovrà significare leggere ancora i testi ricoeuriani, dando stavolta maggior peso ai contenuti di matrice antifenomenologica. Prima però, vorremmo fare una premessa: la tendenza generale, e a volte il limite, che abbiamo potuto discernere nell'impostazione riflessiva dell'autore francese è che, nella maggior parte delle sue opere, ad un atteggiamento di denuncia rivolto alle pericolose evidenze sistematico – metafisiche raggiunte dalle discipline del *Cogito*, su tutti i livelli, viene fatta corrispondere un'alternativa, che si perde di nuovo entro la riconferma del *Cogito*. *Finitudine e colpa* sintetizza bene questo paradosso: l'opera dedicata a Marcel riproduce un giudizio negativo nei confronti della scienza fenomenologica, nella forma però di una strenua difesa di quella stessa scienza. Basterebbe infatti considerare la limitazione a cui è sottoposta la filosofia del sentimento proposta nella prima sezione, *L'uomo fallibile*, la quale, se da una parte può far giungere a cogliere *in sé e per sé* il senso pieno della soggettività, dall'altra, la capacità di sentirsi è di nuovo condizionata dal primato fenomenologico dell'agire: è la fallibilità dell'azione che rende il noto sentimento

della gioia del sì e della tristezza del finito come insuperabile e quindi ontologico. Si ha come l'impressione che il *Cogito* debba essere assolutamente umiliato, quasi alla maniera di Nietzsche, ma attraverso una sua nuova e più concreta esaltazione. L'effetto a volte incoerente che ne consegue lo abbiamo appena anticipato: l'indicazione antifenomenologica svela l'importanza decisiva e la pregnanza di un orizzonte concettuale altro – in effetti Ricoeur si è notoriamente distinto anche come il filosofo dell'alterità – ma quest'ultimo orizzonte appare infine sempre impossibile da esplicitare, in virtù di una costante ricaduta sul versante attivo, che prima di essere riconosciuto come originario, lo si era negato. Ci chiediamo quale sia il Ricoeur più autentico, se quello che svela l'alterità come un'innegabile presenza, autonoma in sé e contraddicente il primato del *Cogito*, o quello che pone l'alterità in senso noumenico – kantiano, riponendola entro i limiti del *Cogito*. Di certo, una tradizione di pensiero stabile su Ricoeur, ha inteso legittimamente sfruttare la seconda impostazione e limitare in questo modo il potenziale di senso nascosto nella prima. Vorremmo poter fare lo stesso, ma con un obiettivo contrario, sicuramente arduo: spiegando di più per comprendere meglio le ragioni secondo cui Ricoeur viene definito – ci teniamo a specificarlo – , non a torto, il filosofo dell'affermazione, della libertà, dell'azione, più precisamente, il filosofo che lascia aperta la questione dell'ontologia, è stato possibile circoscrivere tutto ciò ad un vincolo specifico, la cui sottolineatura può liberare un'alternativa per ripensare lo stesso tema dell'ontologia: la filosofia del maestro è senz'altro una filosofia senza assoluto, ma dal punto di vista del volontario soggettivo: lo è per il soggetto che pensa, che parla, che agisce; non si sono riscontrate, infatti, dichiarazioni di impossibilità d'assolutezza, senza che a queste non venisse collegata la specifica contestualizzazione alla dimensione prima dell'agire. Tuttavia, l'involontario, non è stato forse definito come assoluto dallo stesso Ricoeur? Quale tipo di conoscenza o consapevolezza può far giungere a tale conclusione? Se a proposito del soggetto, ad esempio in *Sé come un altro*, viene proposta una soluzione analogica dei sé, non si può altresì negare, prima di tutto, che il soggetto sia un medesimo insostituibile nella sua involontarietà; il tema originale dell'ipseità, cela e si oppone alla medesimezza, ma non la elimina. Pensiamo inoltre all'orizzonte pratico che si dispiega sempre da questo testo: oltre ad esprimere un'iniziativa etico volontaria tesa alla realizzazione del bene sociale, l'uomo risulta infine misteriosamente sottoposto al dovere deontologico del rispetto, di cui non sa dare spiegazione ma a cui sente assolutamente di dover acconsentire. In sostanza, ed

è l'obiettivo da raggiungere secondo una nuova analitica di determinati testi ricoeuriani, oltre ad interpretarsi infinitamente utilizzando la tensione creativa del linguaggio simbolico, il soggetto ci pare subisca, riconosca e avverta, una verità che gli è propria e che si può definire, fatte le debite premesse gnoseologiche ed etiche<sup>1</sup>, come assoluta; per la dimensione dell'agire riflessivo, si tratta invece di una verità implicita e nascosta: se è vero il principio per cui non riesco in definitiva a colmare il mistero della mia identità singola ed è necessario attingere alla risorsa metodologica dell'ermeneutica, è vero anche che appartengo a questo *non sapermi affatto* in un modo che è mio e di nessun altro; rispetto al sentimento implicito e intimo della propria personalissima appartenenza, il mistero dell'identità sembra involontariamente svelato.

Come rintracciare tutto ciò nel pensiero di Paul Ricoeur? La fenomenologia che si erge a verità ontologica scaturisce dal contesto della sproporzione e può realizzarsi mediante una graduale flessione, come in effetti avviene, verso il metodo lungo dell'ermeneutica: è noto come per l'autore francese il mistero dell'esistenza si sveli concretamente attraverso la sua positiva riconferma, di cui la *Simbolica del male* ne è la prima testimonianza pratica. L'istanza dell'interpretazione fa dell'identità un'apertura verso l'altro da sé, ma se facciamo attenzione alle caratteristiche di

---

<sup>1</sup> Come anticipato, questo tipo di chiusura identitaria include ancora l'apertura benevola del soggetto nei confronti dell'altro, elemento quest'ultimo che distingue, fin dagli esordi, la riflessione pratica di Ricoeur. Nel lavoro aggiungeremo qualcosa alla teoria del *sé come un altro da sé*, sia nella sezione dedicata al confronto con Husserl, sia nei momenti riflessivi, non pochi, dedicati all'opera *Sé come un altro*: l'insostituibilità del soggetto rappresenta, per noi, un elemento che dovrebbe obbligare al rispetto morale, alla pari dell'analogia dei sé, costruita invece sulla base di una mancanza originaria che fa essere l'io amico (in senso aristotelico) dell'altro, poiché ontologicamente ne ha bisogno in quanto soggetto di finitudine. Se leggiamo in maniera diversa la famosa formula ricoeuriana, scrutandone un implicito, il risvolto di benevolenza etica non risulta affatto indebolito, né dal punto di vista teleologico (della volontà protesa), né deontologico (del dovere): è per l'appunto un sé, ovvero un'identità complessa composta di volontario e di involontario, che è come – cioè simile e non identica – un altro da sé; così, appellandoci di nuovo alla logica dialettica della Regola d'Oro, attorno alla quale ruota il progetto di una piccola etica, ognuno di noi dovrebbe anche e soprattutto rispettare la differenza che compone l'intimità di ciascuno, che ci pare essere sostanziale quanto l'innegabile uguaglianza degli individui. In altre parole, si deve voler rispettare l'altro immedesimandoci innanzitutto nell'altrui singolarità inviolabile e impenetrabile (nell'altrui dono o diritto ad esistere). La logica è presto detta: il singolo non auspica che la sua identità venga tradita, ma si aspetta che l'altro si immedesimi in lui, parallelamente a come egli stesso sente di dover fare con gli altri. Nel ricevere la nostra singolarità, siamo tutti simili; siamo, parafrasando un'espressione kantiana, dei fini in sé degni di rispetto. Di certo, il pericolo di una chiusura pratica è sempre in agguato, ma lo è anche per la posizione del *sé che è come un altro da sé*, la quale non può riuscire ad eliminare in toto il problema del male agito. Lo ripetiamo, il nostro obiettivo consiste nel prospettare una possibilità ulteriore di auto comprensione soggettiva in supporto ad un esistenzialismo della sproporzione che forse troppo frettolosamente, nel pensiero di Ricoeur, si erge ad ontologia. Come invece potrebbe avvenire mediante un errato utilizzo pratico dei principi della scienza fenomenologica, il riconoscimento intimo di se stessi non vuol assumere, nel nostro caso, la caratteristica di una riduzione dell'altro al proprio; si tratta solo di attestare e perciò arricchire il proprio riconoscimento, prima ancor di attestare l'altrettanto innegabile bisogno ontologico dell'altro.

quest'alterità, già da *Finitudine e colpa*, scopriremo trattarsi di un orizzonte del tutto particolare, collocabile appunto alle spalle del pensiero. L'alterità privilegiata a cui si applica il metodo è la dimensione simbolico – mitologica, che contiene enigmaticamente le verità verso cui la soggettività è protesa: interpretando i segni lasciati dalla cultura, il soggetto tende a realizzare il suo sé. Più che una tensione, dunque, sembra che la capacità del comprendersi interpretando, assuma la forma di un circolo ermeneutico, di un ritorno ragionato a ciò che è già stato detto sottoforma di enigma. Il credere e lo spiegare instaurano un rapporto vivo e dialettico nel circolo: l'interpretazione è necessaria per opporsi ad una statica del credere e poter così liberare il potenziale semantico nascosto dalle figure simboliche; l'ascolto dei simboli è parimenti necessario, dal momento che le prospettive potenziali del senso risultano pur sempre orientate da contenuti previ.

A questo punto, cercheremo di problematizzare il posizionamento attribuito da Ricoeur alla dimensione simbolica, provando a dimostrare che lo strano processo della comprensione di sé, che fa del proprio divenire un recupero di un'alterità dal volontario, non concerne direttamente il rapporto tra intenzionalità e simbologia – mitologica, piuttosto riguarda l'insorgenza di un essere più originario, sotteso all'essere parziale della teleologia. Il simbolo è una rappresentazione complessa, ma prodotta ancora dal *Cogito*; quindi, anch'esso ha alle spalle qualcosa di più antico. Il dubbio da cui si staglia l'ipotesi di un ampliamento dell'ontologia dell'esistere, oltre l'indeterminatezza della sproporzione tensiva, è il seguente: può un determinato simbolo concedere prospettive di senso, tali da non appartenere più a ciò che previamente le ha ispirate? Il simbolo rappresenta o è rappresentativo di qualcosa? Per semplificare, la strenua difesa del metodo ermeneutico che contraddistingue lo stile ricoeuriano, legittima il soggetto ad attribuirsi la libertà di diventare tutto ciò che vuole? Se il simbolo non rappresenta, ma è infinitamente rappresentativo di un essere, alla tensione libera della rappresentazione di sé si annette un limite: l'implicita evidenza di una via corta dell'esistere, assolutamente involontaria, aperta all'interpretazione, ma il cui nucleo è impossibile da stravolgere.

Allora, al dubbio emerso dall'analitica di *Finitudine e colpa* faremo seguire il momento critico, che abbiamo appena anticipato, ancora nella forma di un'analitica; ci rivolgeremo innanzitutto a *Della interpretazione. Saggio su Freud*, poi alla conclusione di *Sé come una altro* e infine ritorneremo non casualmente a *Tempo e racconto*.

Nel primo dei testi citati, avviene un cambiamento di prospettiva che non può restare inosservato; il confronto di Ricoeur con Freud metterà in luce la concretezza esistenziale previa dell'*io sono*, caratterizzata da tutti quegli elementi destinali e inconsci che differenziano la scienza psicoanalitica dalle altre scienze dell'osservazione antropologica, rispetto alla concretezza dell'*io voglio*. Inoltre, l'aggiunta alle capacità affermative dello specifico materiale involontario, distinguerà l'ontologia secondo la nozione che le è maggiormente consona, la necessità dell'esistere, dominante sulla volontarietà. La sua influenza sarà di nuovo decisiva sul piano simbolico, portando con sé considerevoli sviluppi in merito alla passività del *malheur* sentimentale: nella seconda sezione di *Finitudine e colpa*, il mito antropologico per eccellenza veniva rintracciato nel racconto della caduta adamitica. Ad esso si dovrà aggiungere l'*Edipo Re* di Sofocle, da cui Freud desume ed elabora la realtà del complesso omonimo e che Ricoeur reinterpreta; questo mito diviene la rappresentanza simbolica di un fatto appartenente ancora all'antropologia e che riguarda proprio il dominio previo dell'esser già sul voler essere. Le vicende narrate da Sofocle non faranno che confermare l'ipotesi conclusiva della prima parte del lavoro, per cui il male è una logica conseguenza del rapporto tra volontario che agisce e ideale dell'azione: al di qua della consapevolezza delle proprie azioni, che è raggiunta solo alla fine del racconto, l'agire di Edipo non è ancora un male, ma una neutralità necessaria dell'esistere, una forza inarrestabile originata dalla libido. Forse, c'è una possibilità più piena di riscatto per la finitezza umana, da rintracciare nei simboli e nelle realtà innegabili che compongono l'antropologia del freudismo.

Ci chiederemo poi se la pragmatica esistenza di un essere previo, costituisca una prova contro il metodo lungo della fenomenologia ermeneutica. Per alcuni aspetti l'essere ricevuto è una prova contro, per altri no. Di sicuro, leggere Freud può porre un limite, aiutandoci a spiegare che il lato fenomenologico dell'esistere, innegabile, non può equivalere ad una tensione indiscriminatamente libera, e che quindi l'identità non è soltanto in *fieri*. Freud, non a caso, verrà assunto da Ricoeur come un maestro del sospetto e non come un maestro di scetticismo; sul versante del sospetto, la concretezza che rivela la psicoanalisi è lacunosa, cioè evidente e insieme nascosta, e così essa è ancora sottoposta all'approssimazione ermeneutica ad opera del linguaggio: verrà approfondito in particolare la problematica oscillazione tra fattività e rappresentazione, a cui è soggetto il tema dell'inconscio.



Di conseguenza alla lettura ricoeuriana di Freud, l'orizzonte che descrive la finitezza antropologica sarà molto più ampio e molto più significativo, rispetto all'orientamento di *Finitudine e colpa*, che voleva la finitezza come una limitazione delle capacità umane: il finito allargato e modulato nei termini di necessità, diviene la fonte previa, da cui il volontario tende e a cui fa ritorno necessariamente. Infatti, sul versante della comprensione di sé, un elemento potrà correggere, sempre in senso implicito, l'idea del mistero irrisolvibile dell'esistenza. Sarà decisiva l'ultima parte del saggio, dove Ricoeur teorizzerà una possibile convergenza tra ermeneutiche rivali, tra l'ermeneutica demistificatrice freudiana, che svela le illusioni della tensione sublimatoria dell'io, e quella restauratrice, che, all'opposto, punta tutto sul potere aperto e creativo del simbolo. L'urgenza della loro intersezione potrà dare sostanza a quanto già anticipato sopra a proposito del simbolo: questo è solo un indice della tensione mai risolta, quindi ciclica, tra la teleologia dell'esistere, il volontario del sé, e tutto ciò che compone l'archeologia dell'esistere, l'involontario del sé. La dialettica significa che la restaurazione infinita dell'identità, sfruttando il potere aurorale del simbolico, segue un tracciato implicito e inaggrabile, cioè ha il suo segreto in quel dato esistenziale previo, misterioso, ma a suo modo evidente, che contiene e ispira tutti i simboli rappresentativi del sé. L'identità è un mistero in sé svelato, per il fatto di essere un dono ricevuto, ma dal punto di vista del volontario che agisce e interpreta, il mistero del sé dovrà ancora svelarsi.

La critica non si ferma qui; proveremo ad andare oltre, ad esplicitare l'evidenza nascosta della finitezza identitaria, pur rimanendo nell'ottica di un'analitica. Con un'altra lettura, saremo costretti a compiere un notevole salto di alcuni anni per concentrarci sulla *summa* del pensiero ricoeuriano, *Sé come un altro*, da cui estrapoleremo ulteriori suggestioni utili alla nostra ipotesi interpretativa. La novità più influente attiene l'ontologia: Ricoeur finalmente dichiarerà di poter distinguere questa disciplina, mediante l'accento sul terreno della passività, non più sul terreno soltanto fenomenologico; inoltre, l'ontologia avrà un mezzo d'espressione privilegiato, che prende il nome di attestazione. Quando il soggetto si attesta, evita di incorrere nei limiti del linguaggio simbolico, ma dà forma ad un'epistemologia, fonte di verità indubitabili; nello specifico, si tratta del credere in se stessi, laddove il credere è una sicurezza, una testimonianza di sé. L'oggetto di studio specifico della nuova tipologia del conoscere sarà il lavoro svolto dall'alterità incomunicabile nel cuore del soggetto, che nessuna intenzione può comunicare. Su tutti, un elemento in

particolare richiamerà un notevole interesse, ovvero la passività del corpo proprio: in seguito allo sviluppo della finitezza umana ottenuta dalla lettura del saggio su Freud in supporto a *Finitudine e colpa*, tenteremo d'espandere ancor di più, d'allargare l'effetto di chiusura che esso attua sull'apertura infinita delle capacità soggettive, dalla corporalità finita intesa come oggetto fisico, alla sensazione del proprio (essere), intesa ancora come oggetto o come corpo. Il risultato per noi sarà che l'identità propria diviene anche la sicurezza di appartenere al proprio nucleo ontico – arcaico, che in quanto tale è concepito come inaggirabile dall'attestazione di sé, ancor prima di essere sottoposto all'ermeneutica<sup>2</sup>. Se, quindi, l'identità è una verità di cui siamo affetti, evidente in maniera involontaria, risulta a nostro parere limitante restituire il senso compiuto e concreto dell'umana natura, nei termini di azione e sofferenza: crediamo, che un maggior approfondimento del potere gnoseologico dell'attestazione, possa rappresentare un modo più efficace per impedire all'ermeneutica di perdersi nell'indeterminatezza patetica dell'esistere, più di quanto riesca a fare il potere affermativo dell'intenzionalità, sempre soggetto al fallimento e alla ricaduta nella semantica del male. Del resto, non c'è da subito insicurezza, se il soggetto può attestare l'appartenenza alla propria insostituibile identità ricevuta.

La conclusione del lavoro sintetizza ancora una volta la commistione tra momento analitico e momento critico: rimane infatti da colmare il divario lasciato dal salto compiuto verso *Sé come un altro*, da *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Nel mezzo, fra i tanti contributi lasciati da Ricoeur, uno in particolare spicca per importanza ed è il progetto imponente di *Tempo e racconto*; non sarà casuale incontrare quest'opera al termine della nostra riflessione, poiché alla sua sintetica lettura seguirà un'ultima considerazione, che può maturarsi alla luce dei risultati

---

<sup>2</sup> Soprattutto qui saremo costretti a sottolineare il senso allargato d'attribuire al concetto di corpo proprio, per evitare che il principio d'identità si fossilizzi su determinazioni o differenze di carattere fisico – corporale, non affatto rilevanti per l'insostituibilità che abbiamo annunciato. Esattamente, il corpo proprio sarà per noi il sentimento del proprio, inteso per l'appunto come una concretezza esistenziale che si va ad aggiungere alla finitezza antropologica; l'estensione di questo concetto sarà possibile in virtù della lettura antifenomenologica che compiremo, allargando il senso della finitezza esistenziale. L'intimità propria ha una sua concretezza; dunque, non può non avere un ruolo determinante sull'apertura ermeneutica del sé difesa da Ricoeur. In poche parole, il sentimento del proprio fa della libertà di essere (altro da sé), non una libertà indiscriminata: risulta infatti impossibile uscire da se stessi in modo assoluto. Come si può ancora notare, tale chiusura concerne la riflessione del sé con se stesso, non la chiusura o la riduzione pratica dell'altro a se stesso. Tuttavia, se volessimo estendere tale chiusura al domino tematico dell'intersoggettività, di nuovo scopriremmo che la libertà di agire non è la risultante di un'apertura indiscriminata, ma essa è sottoposta al proprio sentire: in effetti, trattare l'altro come me stesso costituisce per Ricoeur la logica involontaria, posta però nel cuore della soggettività, che fonda la benevolenza volontaria nei confronti degli altri. L'agire bene è misteriosamente sottoposto alla passività (il corpo) del subire se stessi: in questo caso si tratta di sottoporsi al fatto originario del rispetto altrui, ovvero di attestare la deontologia morale che orienta la teleologia etica.

ottenuti mediante la sottolineatura del taglio antifenomenologico del pensiero ricoeuriano. La critica ha intravisto in *Tempo e racconto* e nell'opera gemella *La metafora viva*, i segnali più evidenti di quel progetto notoriamente proposto dal filosofo francese, ma mai realizzato, di una poetica della volontà; questa avrebbe dovuto infine sancire il carattere aperto dell'ontologia esistenziale, sfruttando ancora il potere sovra significante del simbolo. In effetti, *Tempo e racconto* vedremo basarsi sul concetto di *poiesis* narrativa del sé, che servirà da replica al paradosso temporale (tra un tempo cosmologico alla maniera aristotelica, e un tempo dell'anima alla maniera agostiniana): il tempo umano, per Ricoeur, sarà il tempo poetico della propria narrazione. Affinché la riconfigurazione del reale che quest'ultima realizza, non degeneri in un'indeterminatezza falsa dell'esistere, per cui sarebbe impossibile, per colui che ascolta e interpreta, discernere un nucleo di verità del sé (dato l'elemento creativo a cui viene sottoposta la realtà), dovremo innanzitutto richiamare il soggetto narrante ad un dovere etico – morale, ma più in generale, attingere alla fonte ontologica dell'involontario, per determinare la veracità del racconto; l'obiettivo è di nuovo quello di ricondurre il senso di una poetica alla logica circolare della comprensione: avendo appurato che il simbolo non rappresenta, ma è rappresentativo di qualcosa, parimenti la narrazione di sé deve poter essere rappresentativa della propria insostituibilità, che in fondo designa l'oggetto della *poiesis*. A tal proposito, al tempo dinamico del cosmo e dell'anima si dovrebbe annettere il tempo ricevuto ed eterno che l'antropologia del profondo di Freud ha saputo rilevare, in aggiunta al tempo dinamico di superficie, che caratterizza il volontario, nell'antropologia di *Finitudine e colpa*; ma soprattutto, si dovrebbe discernere, come momento narrativo, l'epistemologia dell'attestazione del proprio, che alla creazione di un senso aperto dell'essere, offre, per così dire, l'ispirazione poetica, il riferimento di un'origine certa, da cui tendere per ritornarvi infinite volte. A nostro parere, una conclusione ideale rivolta al modello della poetica, deve ancora alludere all'oscillazione tra volontario e involontario, costitutiva del pensiero ricoeuriano, e non indicare un'apertura soltanto teleologico creativa del senso: una delle principali questioni su cui Ricoeur ha riflettuto, invitando noi lettori a porre maggiore attenzione, allude proprio a quella capacità umana che ci consente di riconoscere l'iniziativa dell'alterità nel cuore dell'uomo.

PRIMA PARTE:

ANALITICA.

## I capitolo: Il progetto antropologico di *Finitudine e colpa*.

### 1.1 Patetico della miseria e neutralità antropologica: potere e limite di una riflessione teoretico – pura del soggetto.

Nella sua intenzione complessiva l'opera *Finitudine e colpa*<sup>3</sup>, che costituisce il secondo momento teoretico dell'ampio progetto di una *Filosofia della volontà*, integra contenutisticamente il testo edito in precedenza, *Le volontaire et l'involontaire*<sup>4</sup> del 1950, ma rinuncia, rispetto a quest'ultimo, alla descrizione deliberatamente voluta da Paul Ricoeur del carattere astratto e neutro delle possibilità più fondamentali dell'uomo, per concentrarsi ora su di una nuova tipologia di analisi antropologica. In una caratterizzazione essenzialmente pura, in un'eidetica volta al riconoscimento dei poteri, condizioni e limiti dell'uomo, il carattere oscuro e assurdo della colpa non rientra affatto, ed è proprio la componente della colpa a determinare il passaggio verso l'*empirica della volontà*<sup>5</sup>, principale tematica dell'opera presa in esame. Tuttavia, la concezione appena citata di empirica si caratterizza nella filosofia ricoeuriana in maniera originale, poiché essa viene necessariamente veicolata dall'ermeneutica di una mitica concreta<sup>6</sup>, non essendo accessibile a nessun tipo di descrizione il passaggio dall'innocenza alla condizione decaduta. Così, in maniera sintetica, abbiamo già anticipato la direzione principale che tutto il pensiero del filosofo francese segue: in perfetta sintonia con il paradigma gadameriano, l'esistenza reale del soggetto si rende unicamente manifesta attraverso la via lunga dell'interpretazione dei segni e dei miti, testimoni diretti, anche se in maniera simbolica, dell'esistenza stessa. La via principale per accedere secondo verità all'umana natura è indiretta e mediata, cioè congruente alla facoltà stessa dell'interpretazione. Sostanzialmente, colui che interpreta se stesso trova anche se stesso<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*: vol. I, *L'homme faillible*; vol II, *La symbolique du mal*, Aubier – Montaigne, Paris 1960; tr. it., di M. Girardet, introduzione di V. Melchiorre, *Finitudine e colpa*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950, tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

<sup>5</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Premessa*, in *Finitudine e colpa*, cit., p. 56.

<sup>6</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 58.

<sup>7</sup> Ben più pregnante è la definizione data da Ricoeur stesso alla riflessione in generale, che riassume perfettamente il suo pensiero: "La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo d'esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono

Quanto detto, secondo la specificazione iniziale, esprime in una sintetica visione d'insieme l'intenzione generale di *Finitudine e colpa*, che troverà una più compiuta esplicitazione nella seconda parte intitolata, appunto, *La simbolica del male*, di cui ci occuperemo nel secondo capitolo. Invece, soffermandoci adesso sulla prima parte, *L'uomo fallibile*, di questa ne sottolineeremo inizialmente un preciso aspetto: il suo concetto portante, quello di fallibilità umana, apparentemente più concreto rispetto alla colpa, viene svincolato e pensato addirittura in maniera indipendente da ciò che abbiamo detto essere la trattazione empirica della volontà. Di conseguenza, in virtù di una tale esclusione, ci troviamo ancora all'interno di una prospettiva in un certo modo pura, ma ulteriormente sviluppata rispetto al testo degli anni cinquanta.

Vediamo di spiegarci meglio: *L'uomo fallibile* coincide esattamente al progetto di un'*antropologia filosofica*<sup>8</sup>; l'attribuzione di filosofica è determinante e va chiarita, dal momento che il tipo di riflessività che contraddistingue la concretezza empirica della seconda parte, in parole povere la riflessione pratico – ermeneutica, “non è omogenea al pensiero riflessivo che ha condotto al concetto di fallibilità”<sup>9</sup>. Se la concretezza del ragionamento si misura, in Ricoeur, a partire da il riferimento al simbolo, e l'antropologia filosofica di cui egli parla se ne distanzia completamente, pur essendo ugualmente un tipo di teoresi, allora “la teoria della fallibilità costituisce un allargamento della prospettiva antropologica del precedente volume – *Il volontario e l'involontario* – , più rigorosamente incentrata sulla struttura della volontà”<sup>10</sup>, in quanto offre l'opportunità di un'indagine maggiormente estesa della realtà umana, ma ancora da un punto di vista neutro, per così dire eidetico – involontario, perché immune dalla concezione del male compiuto e dal suo approfondimento ermeneutico. La dialettica tra volontario e involontario trova qui una flessione interpretativa volta a rilevare concettualmente o teoreticamente, è bene specificarlo, il lato più teleologico – attivo del soggetto che non quello passivo. La sfera passiva si arricchisce dell'idea tensiva di sproporzione, della polarità tra infinito e infinito, e questa sezione antropologica rappresenta dunque il ponte di collegamento necessario per un dialogo tra l'essenzialità umana e la concretezza empirica della volontà; la sua funzione è doverosa alla luce di una domanda: qual è il luogo umano del male, il suo punto di inserimento nella realtà umana? Il tema della

---

testimonianza” (Cfr., P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 2007, p. 31).

<sup>8</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Premessa*, in *Finitudine e colpa*, cit., p. 57.

<sup>9</sup> Ivi, cit., p. 59.

<sup>10</sup> Ivi, cit., p. 58.

fallibilità offre giustappunto un'occasione per una risposta, che è però di tipo trascendentale, come del resto è richiesto dal tono della domanda. La risposta data da Ricoeur descrive la debolezza costitutiva prima che l'uomo agisca effettivamente, in maniera da pensare il male in seno alla sua occasione; cioè, attraverso la mediazione strutturale tra il polo della finitezza e quello dell'infinità, si intravede la debolezza specifica dell'uomo, la sua sostanziale fallibilità e nient'altro. Dunque, la logica trascendentale del primo studio, centrata sulle condizioni di possibilità della volontà agente, colloca la trattazione della soggettività nel campo neutro – riflessivo, al di qua di un'etica, al di qua della sfera dell'azione.

Ora spetta ad un lungo lavoro teoretico, ad un lungo *détour*, comprovare l'ipotesi di partenza di una riflessione neutra: per poterlo fare si deve raggiungere una certa soglia di intelligibilità, che sappia spiegare razionalmente come l'uomo si trovi soggetto a fallire; questo è il compito che il filosofo francese intende assolvere nella prima sezione, e il tipo di conoscenza che egli ha in mente riguarda, lo ripetiamo, l'elaborazione soltanto concettuale della fallibilità<sup>11</sup>; allora, quest'ultima deve potersi liberare da qualcosa che tradisce la neutralità antropologica: va riorganizzata l'idea pura di *sproporzione*<sup>12</sup>, poiché ad essa si è legato, culturalmente e storicamente, il cosiddetto *patetico della miseria*<sup>13</sup>, una maniera di considerare il finito già compromesso nella categoria del male.

Come spesso accade nelle analisi filosofiche di Ricoeur, il termine di confronto privilegiato, contestualmente al problema dell'io soggetto, viene riconosciuto in Cartesio<sup>14</sup> e più nel dettaglio nella quarta delle meditazioni metafisiche, dedicata alla

---

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Il patetico della miseria e la riflessione pura*, in *Finitudine e colpa*, cit., p. 69.

<sup>12</sup> Cfr., Ivi., cit., p. 70.

<sup>13</sup> Cfr., Ivi., cit., p. 75-85.

<sup>14</sup> “Costante punto di riferimento per ogni pensatore francese, l'io di Cartesio anche per Ricoeur costituisce assieme all'analisi interiore pascaliana un elemento di riferimento essenziale” (A. Rigobello, *Prefazione*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 6). Verificheremo infatti come tra gli autori appartenenti allo stile patetico di descrizione del finito, Ricoeur menzioni anche Pascal. Quanto al primo dei due autori, rileviamo un certo paradosso; nonostante il contesto non sia quello della giustificazione del *Cogito*, Ricoeur critica la sommessa considerazione dell'ontologia soggettiva cartesiana: se il problema, in *Sé come un altro*, riguarderà specificatamente lo stile “smisuratamente esaltato” (Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it., di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2005, p. 79) e il metodo deduttivo che ha condotto alla prima verità del *Cogito*, al contrario, in *Finitudine e colpa* si critica, diciamo così, la mancata celebrazione delle capacità umane. La possibilità della felicità per il finito rappresenta la via interpretativa ricoeuriana per svincolare l'antropologia dal patetico dalla miseria. D'altronde, su questo aspetto si inserisce lo spazio per una critica alla stessa filosofia di Cartesio: in sintesi, il *Cogito* è esaltato ontologicamente, pur avendo bisogno della realtà di Dio (della volontà divina) che giustifica la rappresentazione dell'idea di Dio; i poteri dell'intelletto ne risultano chiaramente delimitati. L'idea di perfezione esposta nella *III Meditazione* è dotata di un contenuto rappresentativo sproporzionato rispetto all'interiorità, che è quella di un essere imperfetto, cioè “il Sisifo condannato a risalire, ad ogni istante, la roccia della sua certezza sul pendio del dubbio” (Ivi., cit., p. 84). Di conseguenza, tale è la situazione paradossale: un

decifrazione della non coincidenza dell'uomo con se stesso, attraverso la sostanziale differenza tra intelletto finito e volontà infinita. Riportiamo brevemente il passo cartesiano che lo stesso Ricoeur critica a causa del senso fuorviante dell'idea di intermediario che Cartesio presenta: "Che io sono come un *termine medio* tra Dio e il nulla, ossia situato in tal guisa tra l'essere sommo e il non essere che in quanto sono stato prodotto da un Ente sommo non vi è nulla in me che possa trarmi in errore, ma in quanto partecipo in qualche modo al nulla o al non essere, vale a dire in quanto non sono io stesso l'essere sommo, sono soggetto a mille errori, sì che non devo stupirmi se mi inganno [...], ma accade che io erri solo perché non è infinita la facoltà, che ho da Dio, di giudicare correttamente"<sup>15</sup>. Due sono gli aspetti, tra loro conseguenti, impossibili da assumere per il fine di una trattazione neutro – teoretica della finitudine, così come la intende il nostro pensatore: 1) l'intermediazione tra l'essere e il nulla è presentata in maniera tale da considerare l'ontologia umana come un sito ontologico posto tra altri luoghi, che rischia di snaturare l'umana natura in seno alla cosalità oggettiva; di conseguenza 2) la trascendenza ontologica dell'uomo finito – infinito, bloccata in se stessa dalla differenza sostanziale tra intelletto e volontà divina, non è affatto dialettica o dinamica, ma in quanto localizzata oggettivamente, rimane finita, ossia bloccata nel senso più misero. Anche se non abbiamo ancora caratterizzato il cosiddetto patetico della miseria, possiamo già intuirne il significato dalle considerazioni cartesiane, ispirate da una pre – comprensione infelice del finito, rivolta alla sua dichiarata incapacità di trascendersi. Il finito cartesiano non si volge positivamente verso l'infinito. Giustificando la trascendenza di Dio sulla base dell'ipotesi che l'uomo non è affatto dotato di una facoltà di errare positiva, Cartesio struttura così un'apologetica, più che una corretta ontologia; "egli non determina in alcun senso il modo e il grado di essere proprio dell'uomo"<sup>16</sup>. Al contrario, la concettualità che Ricoeur ha in progetto di illustrare, si sviluppa sulla segnatura di quegli indizi antropologici, le capacità umane, che sono in grado di servirsi della debolezza del finito per trascendere il finito stesso; pertanto, una diversa interpretazione del concetto di intermediario diventa necessaria, dal momento che l'uomo è tale non "perché sta tra l'angelo e la bestia: è intermediario

---

contenuto più grande del suo contenente, che fa perdere al contenente stesso (il *Cogito*) l'aureola del fondamento primo. Afferma Ricoeur: "Io mi porto direttamente alle conseguenze che concernono il *Cogito* stesso, che viene così ecceduto da questa idea di infinito o di perfezione incommensurabile con la sua condizione di essere finito" (*Ibidem*, v. nota n°20).

<sup>15</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997, p. 89. V. anche P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 70.

<sup>16</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 228.



perché è misto, ed è misto perché opera delle mediazioni. La sua caratteristica ontologica di essere intermediario consiste precisamente nel fatto che il suo atto di esistere è l'atto stesso di operare mediazioni tra tutte le modalità e tutti i livelli della realtà al di fuori di lui e in se stesso<sup>17</sup>. Ricalcando la dinamicità tensiva dell'uomo si può interpretare, ad esempio, il senso limitato della prospettiva umana come un segno dell'illimitatezza razionale, oppure far dimenticare il senso dell'essere in balia della morte sulla base dell'esigenza, dell'aspirazione della totalità, e soprattutto, rivalutare l'ineliminabile forza del desiderio come un segno del nonostante il male. Non è infatti la libertà umana che segna la radicalità del male, ma una sbagliata concezione antropologica, superabile attraverso una riflessione di tipo trascendentale: se il male è soltanto possibile nel finito, a sua volta può essere superato a partire dalla neutralità della fallibilità, in quanto, come insegna il maestro Jean Nabert, questa è più di tutto affermazione originaria (capacità tensiva di trascendenza).

La spiegazione antropologica non intende complicare il discorso, ma trattandosi di una *elucidazione*<sup>18</sup>, di un cammino, dovrà procedere da e sottintendere un'origine compromessa della fallibilità; questa origine ha un carattere pre – filosofico, coincidente al patetico della miseria menzionato sopra. Al suo stadio si tratta di una parola perfetta, sostiene Ricoeur, essendo la matrice di ogni filosofia che utilizza l'idea di sproporzione per descrivere la caratteristica ontica dell'uomo; ciò nonostante si tratta anche di un linguaggio fatto di belle espressioni il cui senso viene paragonato ad una *nebulosa*<sup>19</sup> e, per la sua differenza dal metodo filosofico, è un linguaggio volto a marcare ciò che si vorrebbe evitare di riproporre: una concezione solo miserabile dell'uomo. Lo sviluppo della meditazione patetica attraverso immagini, figure, simboli e miti si è dovuto principalmente a due autori; innanzitutto Platone con il mito dell'anima come composto, e poi Pascal con la bella retorica dei due infiniti. In entrambi il divenire della soggettività è *ἄτοπος*, senza un luogo filosofico.

Nella concezione platonica dell'anima la miseria fa il suo ingresso nel discorso, prima allegoricamente e poi nel mito. L'anabasi identifica l'ascesa verso l'Essere, ma è la situazione stessa dell'anima a dimostrarsi miserabile, in quanto essa non coincide affatto all'Idea del Sommo Bene, pur partecipandovi; la miseria si manifesta nel tono con cui viene necessariamente descritto il suo cammino: è una ricerca imperitura,

---

<sup>17</sup> Ivi, cit., p. 73.

<sup>18</sup> Ivi, cit., p. 72.

<sup>19</sup> Ivi, cit., p. 73. “Il mito è la nebulosa che la riflessione dovrà scindere” (Cfr., Ivi, cit., p. 78).

dunque travagliata e *perplessa* (*ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν*), sostiene Platone ne *La Repubblica*. Sempre nel Libro IV della *Repubblica* si dà una prima immagine allegorica, ma inizialmente cristallizzata, dello strano divenire dell'anabasi attraverso un simbolismo prettamente politico, che vuole l'anima composta di tre parti, così come la Città è composta dei famosi tre ordini, quello dei magistrati, dei guerrieri e degli operai. Direttamente proporzionata all'idea di giustizia, lo Stato saggio, coraggioso e temperante dà sostanza alla forma della giustizia stessa, concretizzando il passaggio dalla molteplicità all'unità. Così, ciascuna delle virtù dell'anima menzionate, diciamo così, si fissa in una parte della Città, divenendo ognuna un luogo di funzionalità per la realizzazione dell'unità statale<sup>20</sup>. Quando però consideriamo l'anima nel suo movimento, che poi non è altro che il movimento dello Stato in base al parallelo istituito da Platone, la cristallizzazione equilibrata dell'immagine allegorica si traduce in una tensionalità non risolta. Una volta che il filosofo greco decide di esaminare più da vicino le potenze che ci conducono all'azione, l'anima diviene il *θυμός* (un termine di cui analizzeremo l'importanza nella successivamente), quel sentimento soggetto alla doppia attrazione della ragione che ordina (*τὸ κελευον*) e del desiderio che ostacola (*τὸ κωλυον*). È chiaro allora che la stasi si fa potenza, per di più instabile, ambigua e fragile a causa del fatto che talvolta essa è chiamata a combattere con il desiderio, talvolta si mette al servizio della ragione. Ricoeur ritiene che su questo passaggio, da una statica ad una dinamica, la considerazione dell'anima abbandoni l'allegoria cristallizzata per approdare al racconto mitologico; infatti, è proprio qui che l'idea di intermediario non si dà più come un'ontologia localizzata, come abbiamo già detto a proposito di Cartesio, ma diviene, nella dinamica, un *miscuglio*<sup>21</sup> indefinibile, di cui soltanto il mito può esprimere la genesi, in una forma che però è patetico – drammatica.

I miti citati si trovano nei dialoghi platonici del *Simposio* e del *Fedro* e si basano principalmente sulla indivisione, suggerisce Ricoeur, tra la limitazione originaria e il male morale. Nel primo dialogo platonico, la sacerdotessa ispirata Diotima, illumina Socrate personificando il processo dell'anabasi alla figura semidivina e semidemoniaca di *Eros*, che è anche e soprattutto una figura dell'anima del filosofo, desideroso di raggiungere il Bene che egli stesso non è. Ecco allora la ferita

---

<sup>20</sup> “Abbiamo compiuto questa faticosa traversata, e ora siamo pressoché d'accordo che nell'animo di ogni uomo ci sono le stesse parti che nello Stato, e disposte nella medesima gerarchia” (Cfr., Platone, *La Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1990, IV, 441 c-d, p. 341).

<sup>21</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 78.

originaria e il principio di opacità e, più di tutto, ecco la tensionalità dell'*aspirazione*<sup>22</sup>: per rendere ragione del movimento dell'anima è necessario attestarne la sua radice ontica debole. *Eros* è quindi il miscuglio per eccellenza, l'ibrido tra ricchezza, il padre *Poros*, e la povertà, la madre *Penia*. Il suo essere un che di mezzo permette l'istituzione del parallelo con la filosofia, che ne esce ridimensionata quanto alle potenzialità conoscitive attribuite, ad esempio, nella *Repubblica*; infatti, Diotima degrada la filosofia addirittura al rango della *doxa*, anche se si tratta precisamente di un'opinione retta (*τὸ ὀρθὰ δοξάζειν*)<sup>23</sup>, che la fa assomigliare più alla *phronesis* aristotelica; tuttavia, rimane il fatto che il moto della filosofia si fonda su un tipo di verità opinabile rispetto alla verità prima. Se non è scienza e non è nemmeno falsità, la filosofia rappresenta una via di mezzo tra la comprensione e l'ignoranza. Coloro che filosofano si differenziano dagli ignoranti e dai sapienti; tra di loro vi è anche *Eros*: “La sapienza infatti è tra le cose più belle, e Amore è amore del bello; sicché è forza che Amore sia filosofo, e tale essendo stia nel mezzo tra il sapiente e l'ignorante. E anche di questo il motivo è nella sua nascita: perché è nato di padre sapiente e ricco di mezzi, e di madre non sapiente e povera. Questa dunque, caro Socrate, è la natura del demone”<sup>24</sup>.

Nel mito di *Eros* ogni indigenza è *Penia*; cioè, la responsabilità della povertà ontica e tensionale è da individuare nella figura mitologica della povertà, carica di un senso contemporaneamente chiaro e nascosto. Invece, nell'altro dialogo menzionato, la sovra determinazione simbolica delle figure del primo mito, si completa e trova una certa spiegazione, anche se ugualmente mitologica. Il *Fedro*, secondo il filosofo francese, attraverso il famoso racconto della biga alata e il suo schema tripartito dell'anima, rende interdipendenti fragilità e decadenza, dal momento in cui ciò che potremmo raggruppare entro la sfera binomica dell'irrazionale, diviene una forza motrice del carro – anima. Entriamo più nel dettaglio: la decadenza è una colpa, così

---

<sup>22</sup> Riportiamo il suggestivo passo dal *Simposio*, in cui si nasconde il senso della miseria implicito alla bellezza del moto di *Eros*; qui, l'infinito pregio di *Eros* è anche il suo più grande fallimento, la sua natura di demone, il suo bellissimo tormento di una ricerca senza fine del bello, una forma di divina follia: “Quando uno, dunque, sollevandosi sulle cose singole coll'onesto amore dei fanciulli, cominci a scorgere questa bellezza, allora può dirsi che quasi tocchi la mèta; perché in ciò sta appunto il procedere rettamente, da sé o con la guida di altri, nella via dell'amore: cominciando dalle bellezze di quaggiù, *ascendere via via sempre più alto* in vista di quella suprema, quasi valendosene come di gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi, e dai bei corpi alle belle istituzioni, e dalle belle istituzioni alle belle scienze, finché dalle scienze si culmini in quella scienza, che non d'altro è scienza se non di quella pura bellezza, e così, pervenendo al termine, si conosca ciò che è, in sé, il bello” (Cfr., Platone, *Simposio*, tr. it. di F. Ferrari, BUR, Milano 1985, 211 c-d, p. 201).

<sup>23</sup> Cfr., Ivi, 202 a-b, cit., p. 175.

<sup>24</sup> Ivi, 204 b-c, cit., p. 181-183.

come è una necessità antropologica, poiché l'auriga, o simbolo della razionalità conducente dell'anima, non può far a meno dei due cavalli alati, sfera appetitiva e irascibile, che obbligano il movimento verso il basso. In chiaro scuro si cela la tematica ricoeuriana della dipendenza, o meglio, della circolarità tra realtà del bene e del male<sup>25</sup>. Questa circolarità la scorgiamo nell'ambiguità del mito: pur trattandosi di anima, la sua bella tensionalità ascensionale (il suo *eros*), non corrisponde affatto ad un cammino di perfezione eterea, ma per ascendere verso il bene essa abbisogna del già decaduto, del suo male come occasione.

Il tema del già decaduto, quindi la confusione simbolica tra caduta (azione che l'ha determinata) e fallibilità originaria, è risolutivo e fondante dell'intera opera, ma verrà centrato più specificatamente nella *Simbolica del male*, seppur estratto dall'ermeneutica di un altro mito, quello adamitico, detto "antropologico per eccellenza"<sup>26</sup>, e che si dimostrerà straordinariamente congruente al mito della biga alata. Ciò nonostante, l'accezione attribuitagli ci confonde, relativamente alla funzionalità del cammino della prima parte di *Finitudine e colpa*: dovremmo forse intuire il destino fallimentare del tentativo di una trattazione soltanto teoretica in grado di scindere possibilità e realtà del male, se è vero, come abbiamo appena anticipato, che l'antropologia viene significata precisamente o autenticamente nel mito, e non nella riflessione introdotta come neutra?<sup>27</sup> Non dimentichiamo infatti, cosa intenda Ricoeur per significazione autentica e come questa si differenzi, in seno all'oggettività, rispetto all'oggettività delle verità razionali: la tappa che il nostro autore compie ne *L'uomo fallibile* è dunque necessaria per comprendere meglio l'idea di sproporzione, ma insufficiente per colmare il campo dell'antropologia soggettiva. Comunque, a questo primo livello mitologico, che verrà poi scisso nella riflessione pura della teoresi, il già decaduto dipende dall'incarnazione originaria

---

<sup>25</sup> Pensiamo alla *Repubblica*, in cui la negatività delle passioni non è più tale da rendere necessaria una loro soppressione; il compito dell'anima razionale non corrisponde al soffocamento delle tendenze dell'anima irrazionale, ma piuttosto si tratta di tenerle sotto controllo, orientandole verso il bene (Cfr., Platone, *Repubblica*, IX, pp., 695-763).

<sup>26</sup> Cfr., P. Ricoeur, *La simbolica del male*, in *Finitudine e colpa*, cit., p. 497.

<sup>27</sup> La prima ammissione del fallimento destinato alla riflessione pura, lo ritroviamo perfino nelle prime pagine, dove il particolare metodo che si vuol seguire viene introdotto: "Vi è infatti nella precomprensione dell'uomo per mezzo di sé una ricchezza di senso a cui la riflessione non può giungere; questo sovrappiù di senso ci costringerà a tentare nel secondo volume un approccio del tutto diverso: non più attraverso la riflessione pura, ma attraverso l'esegesi dei simboli fondamentali nei quali l'uomo confessa la servitù del suo libero arbitrio" (Cfr., Ivi., cit., p. 75).

dell'anima pesante e *caparbia*<sup>28</sup>, in qualche modo responsabile del processo successivo della sua incarnazione in un corpo terrestre.

Diversa è la tipologia del linguaggio del secondo momento patetico che Ricoeur prende in esame, ma è sostanzialmente paragonabile alla trattazione dedicata ai miti platonici il tipo di approccio che il nostro autore applica nei confronti dell'antropologia pascaliana: egli inizialmente attesta una prima fase di descrizione dedicata alla statica umana, che si supera attraverso la considerazione delle possibilità offerte dallo spazio alle attitudini umane, per poi infine sottolineare l'indistinta confusione tra colpa e finitudine. La fonte principale da cui desumere questa comune logica di descrizione della miseria, consiste principalmente nel famoso aforisma intitolato *Sproporzione dell'uomo*, contenuto nei *Pensieri*.

Con Pascal, si sostituisce al mito la retorica di un'apologia della condizione umana, che è contemporaneamente un'esortazione rivolta contro il *Divertissement*, contro la colpa di una voluta dissimulazione, distrazione e nascondimento della nostra vera natura. La retorica di Pascal è dunque un'opera di conversione alla veracità. Innanzitutto, la bella immagine dei due infiniti ripropone lo schema spaziale che localizza e fissa l'uomo tra il grandissimo e il piccolissimo. Pascal si chiede cosa sia l'uomo nell'infinito; soffermandosi sull'istanza dell'immaginazione, egli offre una risposta più espressiva che significativa: immaginarsi nell'infinito descrive il vedere prolungato ed emozionato del soggetto che va oltre, ma che allo stesso tempo cade in un vero e proprio *abisso*<sup>29</sup>. Allora, l'illimitatezza dell'infinito non è significata secondo la sua misura, la grandezza indefinita, così come l'altra bella espressione, il nulla, non coincide all'illimitata piccolezza; piuttosto, infinito e nulla sono l'immaginazione sentimentale del proprio stare nel mezzo, lo spavento e lo stupore che causano all'immaginazione la consapevolezza di scoprirsi come *perduta*<sup>30</sup> nel

---

<sup>28</sup> Cfr., Platone, *Fedro*, tr. it. di R. Velardi, BUR, Milano 2006, 246a-e, p.185. Platone definisce pateticamente questa nebulosa indivisa come disgrazia, oblio e perversione (Ivi, 248 c, cit., p. 193).

<sup>29</sup> Cfr., Pascal, *Pensieri*, tr. it., di B. Nacci, Garzanti, Milano 2002, framm. 185, p. 76. Non si può non citare anche: "Chi rifletterà in questo modo si spaventerà di se stesso, e considerandosi sospeso alla massa che la natura gli ha dato tra i due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà alla vista di queste meraviglie e penso che, mutando la curiosità in ammirazione, sarà più disposto a contemplare in silenzio che a farne oggetto di una ricerca presuntuosa" (*Ibidem*). In questo passo è racchiuso tutto il senso religioso del linguaggio pascaliano: il meraviglioso dell'immaginazione che si perde nei due infiniti, si radica in una soluzione pietista e silenziosa, similmente alla filosofia di Kierkegaard, che diviene una soluzione poetico – sentimentale, a causa del tratto di fascinazione e di timore che suscitano gli infiniti stessi.

<sup>30</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 75. "L'intero mondo visibile non è che un impercettibile segno dell'ampio seno della natura. Nessun idea vi si avvicina. Abbiamo un bel dilatare i nostri pensieri al di là degli spazi immaginabili, a confronto della realtà partoriremo dei semplici atomi. È una sfera infinita il cui centro

pensiero. La carica semantica dei due termini si contraddistingue per il suo senso patetico in maniera più accentuata o, se vogliamo, più diretta, rispetto all'indefinito del mito; lo stile di Pascal sembra realmente fondarsi sulla meraviglia, la quale però acquisisce un'accezione prettamente e volutamente religiosa, a causa di una fonte caratterizzata dalla dialettica categoriale tra fascinazione e timore. Intuiamo quindi quale trasporto abbia preceduto la formulazione dell'ontologia pascaliana, che qui si mostra in virtù del suo aspetto, diciamo così, posizionale; Ricoeur intende giustappunto sottolinearne la suggestiva veracità: "Poiché, infine, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto all'infinito, un tutto in confronto al nulla, un luogo tra il nulla e il tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi. Il fine e il principio delle cose gli sono inesorabilmente nascosti da un segreto impenetrabile"<sup>31</sup>.

Il simbolismo posizionale dei due infiniti si supera, di nuovo, in favore di uno schema esistenziale di sproporzione, temporale, causale e teleologico ad un tempo, dato che il limite antropologico di natura "si rivela in ogni nostra facoltà"<sup>32</sup>, o sarebbe meglio dire in ogni capacità. L'infinito, di conseguenza, è ora il fine delle cose, e il nulla il principio nascosto e implicito alla tensione verso l'infinito, tale da impedire il pieno raggiungimento di quest'ultimo; preso nella sua attualità dinamica, l'uomo è capace – incapace di inglobare l'origine e la fine. La mediocrità ci determina come un mistero e la causa, scopre Pascal, si manifesta "nell'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale e così miserabile che nulla può consolarcene quando vi meditiamo"<sup>33</sup>. Questo *Malheur* esistenziale sintetizzato da Pascal, ci occuperà per tutto il lavoro di interpretazione filosofica: in senso analitico, attraverso il suo dispiegamento/approfondimento nel campo della sfera simbolica, ma soprattutto in senso critico, spinti dall'intenzione, ereditata proprio dal filosofo francese, del suo superamento.

Alla stessa maniera in cui nel *Fedro* riscontravamo una nebulosa di limitazione e di male, la miseria pascaliana rimane un tema indiviso per il fatto che la sua veracità lirica, dipesa anche dal tono di tremenda serietà che da sempre contraddistingue la tradizione religiosa protestante, è responsabile in buona parte di questa commistione e dell'assegnazione dell'etichetta di errori ai limiti umani. Tuttavia, al di qua del tono

---

è dovunque e la circonferenza in nessun luogo, che la nostra immaginazione si perda in questo pensiero è in fondo la più grande testimonianza sensibile dell'onnipotenza divina" (*Ibidem*).

<sup>31</sup> Ivi, cit., p. 76.

<sup>32</sup> Ivi, cit., p. 78.

<sup>33</sup> Cfr., Ivi, framm. 758, cit., p. 396 e sgg.

linguistico, ritroviamo un'ispirazione involontaria, come un risentimento o un sentimento naturale, che è l'infelicità del vedersi miserabili, corrispondente alla primigenia fonte del cosiddetto patetico della miseria: il linguaggio patetico si fonda sul sentire patetico. Ciò che Pascal accosta ad un istinto segreto, contro il quale il *Divertissement* non ha alcun potere di negazione, ma, come comunica il significato stesso della parola, soltanto di distrazione dalla verità – in tal caso avremmo una colpa che si aggiunge al sentimento indiviso di colpa e finitudine, ed è sul doppio peso di responsabilità che il divertissement acquisisce il suo tono di serietà malvagia, dovuta ad una volontaria avversione per la verità –, di questo istinto non sappiamo in alcun modo decidere se si tratti di una ferita originaria della condizione soggettiva, o se invece dobbiamo arrenderci all'idea di una nostra colpevolezza.

Ebbene, il cammino ermeneutico compiuto nel patetico della miseria offre alla filosofia la sostanza della sua meditazione, il suo oggetto nebuloso di studio, da scindere in un'analisi disciplinata dalla teoresi. La rigosità che il filosofo francese invoca fa perdere il patetico dell'introspezione misera, flettendosi proprio sul metodo trascendentale. “L'indagine – sostiene infatti Ricoeur – sulle condizioni di possibilità di una struttura di oggetto spezza il patetico, introduce il problema della sproporzione e della sintesi nella dimensione filosofica”<sup>34</sup>. Stiamo già entrando in un differente contesto dovuto all'abbandono dell'incertezza semantica del linguaggio altro; almeno per quanto riguarda il metodo, la filosofia svolge un ruolo inimitabile di sistematica e di chiarimento, dal momento in cui, ciò che non sapevamo descrivere se non allegoricamente, mitologicamente e retoricamente, acquisisce ora una diversa, ma più precisa dal punto di vista linguistico, significazione: la sproporzionalità dell'intermediario trova il suo corrispettivo neutro – concettuale nel termine filosofico di *sintesi*. Eppure, se il linguaggio ne guadagna, il metodo trascendentale dimostra immediatamente il suo limite, che il filosofo francese non tarda ad enunciare; sarà poi decisivo sottolineare questo limite per dimostrare che è proprio su di esso che si basa il già annunciato fallimento del progetto antropologico di *Finitudine e colpa*, almeno nella sua parte di trattazione pura: il dichiarato obiettivo di una chiarezza ontologico – soggettiva non viene affatto mantenuto, se è vero che il metodo trascendentale punta a rilevare soltanto l'*intenzionalità*<sup>35</sup> del soggetto.

---

<sup>34</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 88.

<sup>35</sup> “Ma insieme con la sua forza, questa riflessione rivela subito il suo limite: la sintesi che essa rivela e investiga sarà, precisamente, una sintesi nell'oggetto, nella cosa, una sintesi soltanto intenzionale, una sintesi proiettata al di fuori, nel mondo, nella struttura dell'oggettività che essa rende possibile. Senza dubbio si potrà chiamare con Kant questo potere della sintesi «coscienza», ma tale «coscienza»

## 1.2 Metodologia della riflessione: affermazione originaria, differenza esistenziale, mediazione umana.

Prima di entrare nel vivo della descrizione antropologica, va chiarita la logica interna di quest'ultima. Annunciavamo ad uno schema di tipo trascendentale, in grado di condurre alla fallibilità umana. Se l'antropologia è un risultato riassumibile in un concetto ancora da formulare, lo sguardo a ritroso nei confronti delle sue condizioni di possibilità ne garantisce l'attendibilità filosofica. In altre parole, l'obiettivo è sistematico – teoretico e si deve poter giustificare l'idea per cui la sproporzione adempie al suo compito; l'unica maniera per farlo è rintracciare il suo schema interno di possibilità.

Il filosofo francese si chiede allora in che modo si possa passare dall'idea del limite presa in quanto tale, cioè dal suo significato relativo alla particolarità singola del porre o del negare, al concetto di limitazione umana, ma, come egli dichiara coerentemente a quanto appena introdotto, “non si passa per *specificazione* dalla limitazione di un qualche cosa alla limitazione dell'uomo”<sup>36</sup>. Da qui, l'esigenza di indicare l'apriorità categoriale propria del contesto umano. Sappiamo qual è il luogo da cui disimplicare le categorie antropologiche: il rapporto tra finitezza e infinità che per il momento abbiamo soltanto analizzato da un punto di vista del patetico della miseria. Tuttavia, le nozioni incomplete di mescolanza o di intermediario, contengono già implicitamente la struttura a priori dell'esistenziale, da riaffermare secondo un altro tipo di linguaggio; nello specifico si tratta, come oramai l'accento al trascendentalismo ha anticipato, di considerare come fonte principale il linguaggio kantiano, e del resto, afferma Ricoeur, “prenderemo come guida [...], la triade kantiana delle categorie della qualità: realtà, negazione, limitazione”<sup>37</sup>. Va fatto però un distinguo rispetto all'ortodossia kantiana, dal momento in cui la triade deve trasporci sul piano dell'antropologia filosofica e non su quello della scienza del grado di sensazione: se realtà, negazione, limitazione, servono alla manifestazione dell'oggetto, e la sottolineatura che ne fa Kant è rivolta alla fisica secondo la sua assiomatica, Ricoeur trae dalla concezione particolare della fisica kantiana – radicata sul potere paradigmatico della coscienza ed espressa in questa serie categoriale in

---

non è per sé; rimane puramente veduta, raffigurata in qualcosa che le sta di fronte; occorrerà perciò un altro tipo di meditazione perché si possa proseguire, e passare dalla coscienza alla coscienza di sé” (Ivi., cit., pp. 88-89).

<sup>36</sup> Ivi, cit., p. 228.

<sup>37</sup> Ivi, cit., p. 229.



maniera *chiara*<sup>38</sup> – il modo per tradurre la triade stessa secondo il canone principalmente antropologico dell'intenzionalità condotta alla fallibilità. In base a questa chiave di lettura, la categoria di realtà muta in *affermazione originaria*, quella di negazione in *differenza esistenziale* e la categoria di limitazione in *mediazione umana*. Un tale schema designa la condizione trascendentale che conduce il discorso sull'uomo verso il fine tematico della finitudine. Notiamo la sostanziale differenziazione che viene apportata relativamente all'idea di limite, indispensabile per istituire il parallelo con il concetto di fallibilità: caratterizzandosi come mediazione, e non più come semplice operazione di negazione, essa risulta, o meglio, scaturisce – quindi “è il risultato, non l'origine”<sup>39</sup> – dalla dinamica dialettica che mette in rapporto affermazione originaria e negazione esistenziale; di conseguenza, la limitazione non comunica soltanto un'accezione negativa, essendole sotteso un potere positivo di affermazione: il senso negativo del fallimento, il destino del soggetto, si corregge e si attenua nella dinamicità che la dialettica umana prevede. Così capiamo la specificazione per cui, “*questa* limitazione – non un'altra, ma soltanto quella corretta secondo lo schema categoriale kantiano – è l'uomo stesso. Non penso direttamente all'uomo, ma lo penso per composizione, come il misto dell'affermazione originaria e della negazione esistenziale”<sup>40</sup>, sentenzia il filosofo francese.

Il modo di procedere del primo studio, suddiviso in tre sezioni relative alle tre capacità principali, il *conoscere*, l'*agire*, il *sentire*, risponde in toto alle esigenze della dialettica; per ognuna di esse verrà prima di tutto delimitato in una caratteristica specifica il momento dell'affermazione e quello della negazione esistenziale, per poi recuperare la loro interconnessione in un concetto sintetico e risolutore, che riprodurrà fedelmente, nei tre ambiti, la mediazione o limitazione umana. Il cammino attraverso i poteri umani è dinamico – progressivo, nel senso che l'obiettivo dichiarato della concretezza, ispiratrice di qualsiasi analisi antropologica, si fa sempre più tangibile mano a mano che si supera la sfera del conoscere e quella

---

<sup>38</sup> Cfr., Ivi, p. 229. “In nessuna altro luogo la deduzione trascendentale fa scaturire in modo così chiaro una riflessione strettamente epistemologica che verte sulla costituzione *a priori* dell'oggetto fisico” (*Ibidem*). L'apriorità può essere interpretata come una sorta di intenzionalità; infatti, l'oggetto di cui si fa esperienza non è passivamente ricevuto, ma, se vogliamo, la sua ricezione o manifestazione, la sua realtà, dipende necessariamente dalle categorie della conoscenza, che per l'appunto lo costituiscono *a priori* nel soggetto.

<sup>39</sup> Ivi, cit., p. 230.

<sup>40</sup> Ivi, cit., p. 235.

dall'agire, in favore dell'ambito sentimentale: quest'ultimo è il “termine che rappresenta veramente l'umanità dell'uomo”<sup>41</sup>.

La soluzione nel sentimentale è una posizione significativa, che se da una parte rende originale la filosofia di Ricoeur, dall'altra complica irrimediabilmente il discorso, non rientrando ad un primo sguardo, nel contesto che abbiamo identificato come solamente teoretico. Ancora di più qualifichiamo la neutralità della antropologia filosofica: l'empirica della soggettività esprime un certo significato di concretezza, ma che ora sappiamo non essere sinonimo di concretezza antropologica; quest'ultima accezione dovrà invece intendersi più in seno all'ontologia; cioè, l'esperienza che l'uomo ha di sé mediante il sentire coincide ad un vissuto concreto, poiché riflette in senso assoluto la verità intima, innegabile, dell'uomo stesso. Di conseguenza, la limitazione umana, la fallibilità ispirante una concezione fenomenologico – ermeneutica del sé, sembra perdersi nell'oggettività contenutistica apportata dal sentimentale; è qui che si pone il paradosso: al fondo del discorso antropologico, seppur in maniera neutra rispetto all'empirica (volontà agente) del male, Ricoeur colloca un volontarismo tensivo, vale a dire il senso misto dell'umanità, la capacità teleologica dell'operare mediazioni, che però non risulta essere così concreto, come invece lo è quello che potremmo definire, provocatoriamente rispetto all'ortodossia del linguaggio antropologico ricoeuriano, la fissità del sentirsi. Riguardo all'ordine espositivo che l'argomentazione segue in questa sede, traduciamo il problema sinteticamente: non si deve forse attestare un'ulteriorità rispetto alla univocità della tensionalità dell'io, se la concretezza sembra appartenere alla sfera della passività sentimentale? Rimandiamo in seguito lo sviluppo approfondito di un tale argomento; per ora fissiamo le caratteristiche essenziali appartenenti ai momenti della dialettica esistenziale.

L'essere dell'uomo secondo la categoria dell'affermazione originaria corrisponde alla potenza libera, all'apertura in atto, dinamica, ma soprattutto essa corrisponde al rifiuto del proprio limite attraverso il trascendimento volontario, che è potenza d'esistere e di fare esistere<sup>42</sup>. È pur vero che il potere della riflessione in atto è in sé un potere di negazione. Hegel lo ha sottolineato nella *Fenomenologia dello*

---

<sup>41</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 230.

<sup>42</sup> L'affermazione originaria “è un atto esistenziale e ontologico, è autoconsapevolezza di esistenza, l'*ego sum* che dirige e finalizza le azioni dell'uomo” (F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma 2006, p. 37).

*Spirito*<sup>43</sup>, in cui è già degno di nota il riferimento alla prima figura di negazione, quella della certezza sensibile. Naturalmente, nel contesto hegeliano, non si deve confondere la sensibilità con la facoltà di percezione dei sensi, ma assumerla a partire dallo Spirito e nello Spirito; così – il termine certezza è emblematico – per sensibilità si indica l'unità del sapere e del saputo: una conoscenza, ricorda Ricoeur, che è detta da Hegel la più ricca, la più veritiera e allo stesso tempo, proprio perché delimitante e negante, la più *povera*<sup>44</sup>. Sartre, più tardi, porrà un'estremizzazione inserendo gli atti cosiddetti nullificanti, tipici del soggetto, nella concezione esistenziale del nulla, ispiratrice del sentimento d'angoscia. Contro una tale tradizione ontologica, e contro il corrispettivo sentimentale inadatto alla formulazione di una corretta antropologia filosofica, Ricoeur ribalta il senso negativo dell'affermazione in una *doppia negazione*<sup>45</sup>, per far sì che, stavolta sulla scia dell'ontologia spinoziana, si possa rendere conto dello "sforzo – *conatus* – per esistere, identico all'essenza attuale, che è tutto potenza di porre (*ponere*) e non di togliere (*tollere*). È di questo essere che si tratta nell'essere dell'uomo. L'essere è qui affermazione, sì, gioia"<sup>46</sup>, e niente affatto angoscia. Puntare sull'originarietà dell'affermazione, significa per il filosofo francese superare la concezione per cui la compiutezza dell'umana natura si trova ipostatizzata nel limite della riflessione;

---

<sup>43</sup> Cfr., G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. 169-209.

<sup>44</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 169. Nella raccolta di saggi *Storia e Verità*, in particolare in *Negatività e affermazione originaria*, Ricoeur scioglie la complessità del passo che in *Finitudine e colpa* (Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 232) annuncia soltanto alla linea di continuità tra Hegel e Sartre sul tema della riflessività come potere unico di negazione. Egli afferma a proposito di Hegel: "Il «ciò è» resta la certezza più ricca e la verità più povera; in effetti, da quando io voglio dire questa pienezza della totalità offerta al pensiero, questa pienezza alla quale nulla può essere aggiunto, devo prima di tutto annullare nell'universale il questo che pretendeva di dire tutto questo in un questo; la verità della cosa, è prima di tutto non – questo; nello stesso modo in cui l'universalità del concetto io è il non – questo – qui [...]; infatti è dalla descrizione fenomenologica dell'intento che Hegel fa nascere la negazione; l'intento, noi diremo, è la non visione; il senso è il non punto di vista [...]. Non sono, come trascendenza, quello che sono come punto di vista" (P. Ricoeur, *Negatività e affermazione originaria*, in *Storia e Verità*, tr. it. di C. Marco e A. Rosselli, Marco Editore, Cosenza 1994, p. 301).

<sup>45</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 309. "Io penso, io voglio a dispetto della mia finitezza [...]. Il diniego è la negazione di negazione" (*Ibidem*); Il pensare e il volere, non a caso corrispondono al campo delle capacità esistenziali analizzate da Ricoeur in *Finitudine e colpa*. La loro manifestazione di umanità deve completarsi nella sfera del sentimentale, ma non solo nel sentimento dell'angoscia. L'istanza della dialettica tra affermazione originaria e negazione esistenziale è utile per reinserire la prospettiva della gioia nel contesto del limite.

<sup>46</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 230. A proposito della fonte spinoziana, consideriamo le parole paradigmatiche dell'*Etica*: "Fra tutti gli affetti, che si riferiscono alla mente in quanto agisce, non ce ne sono altri fuori di quelli, che si riferiscono alla letizia o al desiderio" (B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2004, cap. III, prop. n° 59, p. 141). La gioia è così il sentimento della esistenza presa dal suo lato tensivo ed agente; inoltre, nella dimostrazione alla proposizione 58, Spinoza sostiene la congruenza tra operatività, mente e gioia, fondante anche la teoria antropologica ricoeuriana: "La mente, quando concepisce se stessa e la sua potenza di agire, si allietta [...]. Dunque in tanto anche si allietta, in quanto concepisce idee adeguate, cioè in quanto agisce" (Ivi, cit., p. 140).

nonostante il limite, nonostante la sua strutturalità, ogni tentativo teleologico tensivo riproduce “un movimento di trasgressione di questa compiutezza”<sup>47</sup>. Insistiamo sul fatto che l’opposizione rispetto a Sartre non riguarda tanto la possibilità del sentimento dell’angoscia, ma la sua attribuzione al lato teleologico del soggetto. Per Ricoeur, un atto non è mai soltanto nulla, così come non è in un atto che l’angoscia si determina; è altra la sua fonte<sup>48</sup>. Questa considerazione ci consente di proseguire verso l’altro lato categoriale dell’esistenza.

Il potere della dialettica mette in relazione istanze dicotomiche, che però non si annullano completamente; semmai si intersecano in un circolo. Così avviene per il tipo di dialettica che stiamo analizzando, poiché all’originarietà dell’affermazione originaria, si aggiunge aporeticamente rispetto a quanto detto fin ora l’altrettanto primitiva affezione della tristezza. È il contesto della limitazione che legittima la circolarità tra le due forme originarie di essere e di sentirsi: il limite non si supera, il potere dell’uomo rimane, seppur fonte di gioia, soltanto tensivo nei confronti della trascendenza, la quale è sfiorata nell’apertura esistenziale, ma mai raggiunta. La scelta per la formula ontologica spinoziana descrive paradigmaticamente la situazione anche da questo lato della serie categoriale: la gioia non basta se la tensione si determina come un *conatus*, vale a dire come uno sforzo; l’ammissione che al fondo dell’apertura dinamica si salda una resistenza è una verità altrettanto esistenziale, che si traduce nel sentimento della propria *contingenza*<sup>49</sup>; grazie ad esso, ad esempio, la totalità che la ragione chiede nel kantismo è solo un’esigenza, o la felicità che l’uomo persegue attivamente nel contesto della filosofia aristotelica è solo un perseguire. Vista la sua intimità nel fondo della coscienza e visto il suo particolare canone di concretezza, Ricoeur descrive il sentimento di contingenza

---

<sup>47</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Negatività e affermazione originaria*, in *Storia e Verità*, cit., p. 293. “L’esperienza specifica della compiutezza si presenta subito come un’esperienza correlativa di limite e di superamento del limite” (*Ibidem*). Al contrario Sartre sfrutta in senso opposto la concezione del limite, poiché dimentica la *dynamis* dell’affermazione: il negativo, cioè la finitudine rispetto alla trascendenza, o meglio, il punto di vista rispetto al senso – l’affermazione è dunque una negazione – sono un niente, un *nulla*; Sartre sottolinea come Ricoeur il limite dell’uomo, ma il primo, “nella marcia trionfale della negazione [...] tende a una dicotomia tra un «essere» consistente e un «nulla» che si stacca e si isola” (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 232). La forza della filosofia ricoeuriana, in qualsiasi tematica che essa affronta, risolve la *dicotomia* inserendola nel movimento di una *dialettica*.

<sup>48</sup> Così Ricoeur descrive e contemporaneamente critica il senso della angoscia sartriano: “È precisamente la coscienza di essere il proprio avvenire sul modo del non essere che noi definiamo l’angoscia” (P. Ricoeur, *Storia e Verità*, cit., p. 310); meglio ancora, l’angoscia “è la presa del sé in quanto esso esiste come modo perpetuo di sradicamento da ciò che è” (*Ibidem*). La libertà, l’affermazione soggettiva, per cui basta un niente a sradicarla dalla sua essenza data, è un nulla angosciante per Sartre.

<sup>49</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 233.

secondo un tono al quanto radicale. Facciamo attenzione però: qui la concretezza rispecchia un contenuto di chiusura. Di per sé presa, al di fuori della dialettica, il finito non è ancora il concetto complesso di finitudine; al contrario, la sua caratteristica essenziale si sposa con il senso negativo di una creaturalità involontaria ricevuta, da cui vi è azione solo a *partire da*<sup>50</sup>. La finitezza qui descritta resta salda e irremovibile, un limite che toglie forza al movimento della gioia e che, interiorizzandosi sentimentalmente, converte addirittura l'esigenza della totalità nel suo contrario: dal punto di vista dell'esistenza come fatto bruto, dell'esistere come situazione data, il soggetto non pone teleologicamente alcunché; l'esigenza di totalità non ha spazio e la mancanza di essere per sé, cioè la mancanza di tensionalità nel processo di autodeterminazione, legittima il soggetto stesso ad immaginare, presumiamo paradossalmente – la presenza di questo corpo e di questa vita è irrecusabile –, ma anche coerentemente – l'esistenza non è prodotta né posta – la propria non necessità di esistere. Seppur assurda, l'immaginazione sentimentale della mestizia è sicuramente valida, se l'esser qui del soggetto non era affatto necessario che fosse. Lo ripetiamo ancora una volta: per il filosofo francese il finito, non la finitudine, costituisce la fonte privilegiata di tutti quei sentimenti di precarietà, di dipendenza, di mancanza di sussistenza, di vertigine esistenziale, dovuti alla coalescenza tra principio di vita e principio di morte. Ciò ispira uno stile linguistico, sembrerebbe patetico, sul vissuto del finito: “io sono – dichiara Ricoeur – la vivente – non necessità di esistere”<sup>51</sup>.

Infine, il terzo termine della triade categoriale, la limitazione umana, sintetizza gli opposti ed evita alla fragilità del soggetto di declinarsi in una prospettiva di abbandono del sé; finalmente, quei concetti medi, rispecchianti la finitudine del pensare e dell'agire, si interiorizzano nel sentimento misto umanamente concreto, che è la “Gioia del Sì nella tristezza del finito”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Usiamo di nuovo le parole di Spinoza per fissare il senso statico del finito, opposto al senso dinamico della finitudine ricoeuriana: “Per tristezza intendiamo ciò che diminuisce o impedisce la potenza di pensare della mente; perciò, in quanto la mente si rattrista, in tanto la sua potenza di intendere, cioè di agire, viene diminuita o impedita. Per cui nessun affetto di tristezza può essere riferito alla mente in quanto agisce, ma solo gli affetti di letizia e cupidità che perciò si riferiscono anche alla mente” (B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 141).

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 234.

<sup>52</sup> Ivi, cit., p. 235.

### 1.3 Capacità del conoscere: prospettiva finita, verbo infinito, immaginazione pura.

Punto di partenza per l'analisi trascendentale sull'uomo, la capacità del *conoscere* traduce la sostanziale tensionalità antropologica in intenzionalità significante. Essa contiene un senso opposto all'introspezione, essendo rivolta verso l'oggetto e non immediatamente al soggetto; semmai, quest'ultimo scopre indirettamente, dalla funzionalità fallibile del rappresentare, che la sproporzione lo costituisce, ma ribadiamo il fatto per cui il potere più emblematico della soggettività, non riguarda affatto l'umanità presa in sé e per sé. Lo schema categoriale interno al concetto di fallibilità ci serve da guida per la suddivisione della conoscenza nei suoi momenti dialettici, di negazione esistenziale, di affermazione originaria e, infine, di sintesi.

Come già sappiamo, la tristezza si lega al finito, cioè alla finitezza considerata in senso negativo, dal lato della limitazione del processo dinamico verso l'infinito; così, la statica della *prospettiva finita*<sup>53</sup>, un'immagine desunta di nuovo dal modello della teoria kantiana, identifica la categoria della negazione esistenziale. In generale, si tratta della chiusura che differenzia necessariamente la conoscenza dal sapere di tipo metafisico, infinito in senso assoluto e non in senso antropologico: la condizione per cui il senso dell'oggetto è un senso limitato va rintracciata nella restrizione che la prospettiva umana apporta alla spinta della determinazione.

Secondo Ricoeur, Kant ha perfettamente ragione nell'equiparare la finitezza della conoscenza alla ricettività, poiché prima che l'oggetto venga rappresentato e dominato in un discorso linguistico, l'oggetto stesso viene ricevuto. È bene però riflettere sul significato che Kant attribuisce al termine ricezione. Nell'introduzione alla *Critica della ragion pura*, egli senza dubbio assegna fenomenologicamente all'esperienza il ruolo di iniziatrice del processo conoscitivo: "Nessuna conoscenza che si trovi in noi precede l'esperienza, e con questa incomincia ogni conoscenza"<sup>54</sup>. Tuttavia, l'esperienza di cui si parla è di un tipo particolare, tutt'altro che identificabile alla semplice percezione sensibile; non a caso, all'inizio dell'*Estetica trascendentale*, la sensibilità è paragonata all'intuizione<sup>55</sup>. L'oggetto ci viene dato;

---

<sup>53</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 89-95.

<sup>54</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001, p. 27.

<sup>55</sup> Ricoeur distingue, come e grazie a Kant, tra una ricezione e una determinazione del senso; quando egli afferma che "ricevere vuol dire darsi intuitivamente alla [...] esistenza" (Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 89) dell'oggetto, ha ben in mente il particolare empirismo kantiano: "In qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una conoscenza possa mai riferirsi a oggetti, certo il modo in cui

dialetticamente o nello stesso istante, l'animo è aperto al suo accoglimento e, per questa ragione ne risulta modificato; ciò lascia intendere che esiste per Kant una capacità anteriore alla rappresentazione, equivalente ad una sorta di ricezione della rappresentazione stessa, la quale a sua volta, nel contesto dell'intuizione sensibile, è ancora una *materia grezza*<sup>56</sup>. Nonostante sia l'oggetto a manifestarsi per primo, la ricezione suggerisce che senza una disposizione all'accoglimento, l'oggetto non avrebbe modo di essere. Sulla base del modello kantiano, Ricoeur vuol caratterizzare quella particolare apertura che però, in quanto percettivo – ricettiva, è ancora una forma di chiusura, quindi, una negazione esistenziale, un finito e non un infinito. Il filosofo francese ritiene allora che si possa precisare la finitezza del conoscere considerando principalmente la funzionalità del proprio corpo. Sull'effetto di una tale funzionalità – elemento da chiarire visto che non stiamo analizzando il momento dell'affermazione originaria del conoscere – si decide il decadere nella tristezza del finito. Infatti, “la prima significazione che io leggo nel mio corpo, in quanto meditazione su ciò che appare, non è che esso è finito, ma precisamente che esso è aperto su qualche cosa [...]; esso mi apre sul mondo”<sup>57</sup>. Qual è dunque la ragione dell'alternanza? Perché l'apertura è anche una chiusura<sup>58</sup>? Secondo il nostro autore la risposta riguarda il *correlato intenzionale della ricezione*<sup>59</sup>, cioè l'effetto conseguente all'apertura del corpo: pur essendo una ricezione, l'intuizione dell'oggetto pone un punto di vista, una prospettiva, che delimita, o limita, l'essenza ontologica della cosa alla mia visione, alla mia sensazione. È importante sottolineare come la certa intenzionalità del corpo non corrisponda ad un giudizio linguistico, ma come il punto di vista rimandi esclusivamente al darsi dell'oggetto: “È sull'oggetto che io percepisco il carattere prospettico della percezione”<sup>60</sup>. Il monito kantiano del primato dell'esperienza viene comunque rispettato da Ricoeur, perché i vari profili – gli abbozzi di senso, la materia grezza di rappresentazione – che appartengono a me, sono contemporaneamente afferenti all'apparizione dell'oggetto. Dall'inadeguatezza

---

essa si riferisce immediatamente agli oggetti, e cui il pensiero, come mezzo tende, è l'intuizione. Questa tuttavia si verifica solo in quanto l'oggetto ci venga dato; ma ciò a sua volta è possibile, almeno per noi uomini, soltanto per il fatto che l'oggetto modifichi in un certo modo l'animo. La capacità di ricevere rappresentazioni (recettività), attraverso il modo con cui noi siamo modificati dagli oggetti, si chiama *sensibilità*. Mediante la sensibilità, quindi, gli oggetti ci sono dati, ed essa sola ci fornisce intuizioni” (I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 49).

<sup>56</sup> Cfr., I. Kant, *Idea della filosofia trascendentale*, introduzione a I. Kant, Op. II ed., cit., p. 27.

<sup>57</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 90.

<sup>58</sup> La prospettiva o punto di vista è “un principio di limitazione, una chiusura nell'apertura, se così si può dire” (Ivi, cit., p. 95).

<sup>59</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 91.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

di senso che procura la disposizione all'apertura del mio corpo, si desume finalmente la finitezza della conoscenza, si ricade cioè dall'oggetto al soggetto limitato, centro finito di prospettiva. Allo stesso modo del primato dell'esperienza, viene confermato di Kant il senso complesso attribuito alla percezione; anche nell'antropologia ricoeuriana si compie la cosiddetta rivoluzione copernicana, che esplicita il fondo intenzionale dell'esperienza sensibile: dialetticamente, se è vero che i diversi profili della cosa sono ricevuti nel soggetto, è anche vero che la scomposizione dell'oggetto in punti di vista, si rapporta necessariamente ad un'origine zero, ad un punto dal quale è concesso vedere; contrariamente a quanto dicevamo sopra, è lecito in egual misura sostenere che il flusso dei profili si staglia a partire dal contesto del proprio corpo, che ora Ricoeur chiama il *polo soggetto*<sup>61</sup>. È a me che i profili appaiono, così come questi dipendono anche da me. Il me è l'identità e l'unità del polo soggetto, il qui e il dove da cui scaturisce la percezione. Questa inversione dialettica non toglie affatto il limite, semmai lo pone rendendo prospettica, cioè finita e dunque limitata, la percezione. "Si vede allora in qual senso corrisponda al vero dire che la finitezza dell'uomo consiste nel ricevere i suoi oggetti: nel senso, cioè, che appartiene all'essenza della percezione l'essere inadeguata, all'essenza di tale inadeguatezza il rinviare al carattere unilaterale della percezione, all'essenza della unilateralità dei profili della cosa il rimandare all'alterità delle posizioni iniziali del corpo *donde* la cosa appare"<sup>62</sup>.

Eppure, all'uomo spetta l'infinita capacità di trascendersi. Tradotto nel contesto del conoscersi, ciò significa che lo sguardo situato qui e ora in una prospettiva limitata al presente vivente del darsi della cosa, viene trasgredito alla luce di un'altra veduta, stavolta di natura intenzionale; ci spostiamo nel campo dell'affermazione originaria, rappresentato da Ricoeur nell'istanza del *verbo infinito*<sup>63</sup>. Soltanto mediante gli atti e le operazioni con cui prendiamo coscienza del punto di vista, si potrà porre in movimento e superare la finitezza del conoscere. Sarebbe meglio dire che assistiamo ad uno sviluppo della riflessività, che qui si fa realmente agente: così

---

<sup>61</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 93-94. Attraverso il kantismo, o attraverso l'istanza di una dialettica, Ricoeur reinterpreta il suggestivo cambio di rotta dell'ultimo Cartesio che, ne *Le passioni dell'anima*, sembra negare il sostanziale dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. Tralasciamo la discutibile immagine della ghiandola pineale quale luogo fisico dell'anima; invece, è più importante puntare sul concetto di correlato intenzionale della percezione, al fine di fondare l'interazione di anima e di corpo. Il finito del proprio corpo è un tutt'uno con l'intenzionalità infinita dell'anima; così interpreta Ricoeur: "È quello che Cartesio intendeva quando diceva che l'anima è congiunta a tutto il corpo. L'anima si sposta «in qualche modo» col corpo; ciò significa che l'io, come polo identico di tutti gli atti, è laddove è il corpo considerato come totalità" (Ivi, cit., p. 94).

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 96-110.



come intuivamo la prospettiva nel correlato intenzionale della ricezione, ovvero in una sorta di anticipazione della cosa (l'apertura, secondo anche la mediazione della filosofia kantiana, pone un punto di vista, e in quest'ultimo è riscontrabile una qualche implicita riflessività che sostanzialmente decide dell'unilateralità del percepito) ordinante la specifica faccia che vedo in rapporto a quelle che non vedo, ora, giudico della cosa superando la faccia prospettica della cosa stessa; però, giudicare equivale ad una forma più diretta di riflessività, che, come anticipato, trasgredisce e sfugge al punto di vista, essendo invece intenzione di significazione, attraverso il linguaggio, attraverso la parola. Allora, sostiene il filosofo francese, "io non sono soltanto uno sguardo situato in un certo punto, ma sono un voler dire e un dire, nel senso di un superamento intenzionale della situazione"<sup>64</sup>.

Dov'è, ad esempio, che può essere provata la trascendenza del dire? Per questo fine, si potrebbe legittimamente sostenere che le significazioni, diciamo così, meno piene sono in realtà le più istruttive; infatti, prendendo spunto dalla *Quarta ricerca logica* husserliana, la nostra capacità di significazioni assurde, dimostra la circostanza del dire a dispetto della presenza della ricezione, rivelando in questo modo la caratteristica primaria di ogni significazione in generale, la quale, ripete Ricoeur, consiste nell' "eccedere ogni riempimento percettivo attuale: quando significativo, dico più di quel che vedo"<sup>65</sup>, a tal punto che tutte le apparizioni sensibili, trovano dialetticamente la loro significazione nel linguaggio. È il potere della denominazione che ribalta, secondo il canone del senso contrario alla prospettiva, il ruolo pur sempre primario della percezione: il linguaggio viene in soccorso al corpo, pone in un nome, in un'unità valida di senso, i diversi sensi apparenti (prospettici) di cui è portatore il corpo stesso (vista, tatto, udito); in più, è sempre nel nome che l'altro comprende, in quanto polo soggetto percettivo, il mio punto di vista, senza che sia necessario, le significazioni assurde lo hanno dimostrato, essere lo stesso centro di prospettiva. Se nel contesto del finito la ricezione è il primo momento insuperabile, la significazione avvalora, nell'intenzionalità della denominazione, il superamento infinito del finito<sup>66</sup>. Quindi, la considerazione iniziale relativa al darsi

---

<sup>64</sup> Ivi, cit., p. 98. "Lo sguardo muto è ripreso nel discorso che ne articola il senso; questa dicibilità del senso è un superamento continuo, almeno nell'intenzione, dell'aspetto prospettico del percepito qui e ora" (Ivi cit., p. 99).

<sup>65</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit. p. 100.

<sup>66</sup> Dicevamo sopra della certezza sensibile hegeliana, contemporaneamente ricca, ma anche verità povera. In Hegel, la distinzione tra certezza e verità si fonda, rispetto allo sviluppo dell'analisi ricoeuriana, sul ruolo decisivo del linguaggio. L'universalità attribuita alla verità linguistica supera la certezza parziale e opinabile del questo – qui – ora, indicando il permanere della parola rispetto al

delle cose nella percezione è insufficiente antropologicamente se ad essa non vi si aggiunge la consapevolezza di una intenzione di verità che mira la cosa nel suo senso, al di là di ogni punto di vista.

Tutta la meditazione ricoeuriana dedicata alla trascendenza della parola conduce all'effettività dell'affermazione originaria, che il filosofo francese desume dal *De Interpretazione* di Aristotele e dalla sua attenzione in generale alla vera parola, il linguaggio composto, il λόγος, che si caratterizza in senso pieno grazie alla funzione *sovrassignificante*<sup>67</sup> svolta dal verbo. Va detto però che l'interpretazione di Ricoeur non converge verso il solo ambito logico; infatti, pur parlando nei termini di affermazione o di negazione, il filosofo greco si è dedicato in questo testo esclusivamente alla problematica della contraddizione (diverse e contrarie affermazioni a proposito dello stesso attributo riferito allo stesso soggetto). Invece, l'orizzonte di un'antropologia ci obbliga a rilevare il lato positivo della dialettica esistenziale; ecco allora che la determinazione che si compie tramite il verbo esprime il volontarismo conoscitivo per Ricoeur, ovvero la libertà del giudizio, quale prova di dominio dell'uomo sui suoi pensieri.

Accennavamo al sovrappiù di significazione della forma verbale, che corrisponde ad una duplice intenzionalità: porre l'esistenza nella temporalità presente (tutti i tempi verbali non sono che flessioni del presente) e con – significare, espressione propria di san Tommaso, aggiungendo qualcosa rispetto al senso già racchiuso nella forma nominale (il nome è soggetto a o di attribuzione). L'esempio classico è la proposizione «Socrate cammina»; in essa il verbo regge da solo il peso della frase: il camminare esiste ora; in più, il blocco verbale sopra – significa attribuendo ciò che dice a qualcos'altro, in questo caso il camminare è detto di Socrate<sup>68</sup>.

Consideriamo attentamente un altro esempio riportato dal nostro autore, la proposizione «Socrate è seduto», in cui la forma della copula connessa al predicato

---

flusso dell'apparire: dire «ora è notte» mostra un'ora che non è questa notte percepita. Conservandosi, la preposizione linguistica è un non – questo e un non – ora. Aggiunge Hegel: “L'atto linguistico ha dunque la divina natura di invertire immediatamente l'opinione, di farla divenire altro e di non lasciarla giungere alla parola” (Cfr., G. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 185); cioè, l'universale formale del linguaggio è sì il vero della certezza sensibile, ma lo scarto tra certezza sensibile e verità resta originario. Come egli sottolinea, la certezza sensibile, presa in sé e per sé, non può giungere alla parola, ma soltanto fissarsi in qualcosa (di nuovo) che la inverte nell'intenzionalità, ma contemporaneamente la trascende. Nonostante la veracità del linguaggio, rimane la ricchezza della certezza sensibile: quanto a presenza, l'intenzionalità è, diciamo così, vuota, dato che non riempie concettualmente, non è in grado di dire il *ciò* e il *questo* dell'universale.

<sup>67</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 104-105.

<sup>68</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 104.

verbale si dimostra estremamente significativa su due versanti: innanzi tutto, la trascendenza del dire viene arricchita ulteriormente se si riflette sulla portata semantica del verbo essere, la quale complica l'analisi istituendo un diverso tipo di sovra – significazione. Di rimando, l'altro versante, quello della sproporzionalità del soggetto; nella sfera conoscitiva la sproporzione del giudicare si chiarisce e si circoscrive a partire dalla distinzione appena introdotta: ciò che Ricoeur etichetta come il dominio vago della verità e della falsità<sup>69</sup>, indica, per noi, una delimitazione al verbo inteso nella sola intenzionalità tensiva del porre (il proprio significato alla cosa), una delimitazione al solo giudicare, al *liberum arbitrium* che è anche *liberum iudicium*; tale delimitazione è direttamente proporzionata alla fallibilità antropologica del conoscere, ma ad essa si oppone e si nasconde il molto di più che, ad esempio, il verbo essere testimonia dal punto di vista ontologico e non più antropologico – filosofico.

Spieghiamoci meglio. In realtà, il particolare merito del verbo essere consiste nel sovra – significare in profondità, se vogliamo, in maniera genealogica, esprimendo indirettamente in quanto forma linguistica – il verbo è comunque un tipo di denominazione – , ma più direttamente di qualsiasi altra forma verbale, la categoria metafisica, non più logica, della sostanza esistenziale, l'essenza (*οὐσία*) dell'ente, che si perde nelle determinazioni secondo l'*accidente*<sup>70</sup>. Aristotele è preso come referente filosofico non a caso: l'esistenza fonda la condizione imprescindibile dello stare seduto di Socrate, sovra – significazione questa non genealogica ma intenzionale, cioè limitata e sproporzionata, perché non decisiva in ambito metafisico – ontologico. La certa sostanzialità dell'essere Socrate, nascosta nella forma nominale, si esplicita dal momento in cui di Socrate è concesso dire che è, prima ancora che egli divenga soggetto di attribuzione: l'attributo «è seduto» altro non è che uno dei tanti modi polisemici, direbbe lo stagirita, in cui l'essere ontologico e ontico di Socrate viene approssimato teleologicamente, ma il verbo essere non pronuncia un attributo qualsiasi; semmai, esso comunica il primo attributo, il fatto, la realtà irrecusabile di Socrate, ed è in virtù di essa che abbiamo accennato ad una forma genealogico – verbale. In definitiva, nell'affermare prima di ogni altra cosa

---

<sup>69</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 105. “L'anima del verbo è l'affermazione, il dire *sì* o *no*. È col verbo che noi affermiamo o neghiamo qualcosa, relativamente a qualcos'altro” (*Ibidem*).

<sup>70</sup> “Infatti, ciò che eventualmente non sia né sempre né per lo più, diciamo che è accidentale: per esempio [...]. Ed è un accidente che un uomo sia bianco (giacché non è né sempre né per lo più, mentre non è per accidente che sia animale)” (Cfr, Aristotele, *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2009, VI, 1026b, 25-35, p. 961). Così, lo stare seduto di Socrate rappresenta un'accidentalità dell'esistenza di Socrate, che la sola copula sa esprimere.

l'essere, concretizziamo una verace risalita, ci adoperiamo per una retrocessione fenomenologica verso l'esistenzialità ricevuta. Così, il verbo non solo è affermazione limitata, cioè attribuzione in egual misura di un significato che può essere vero o falso, ma nel caso esposto, la copula costituisce il referente, sempre vero, in base al quale decidere l'attendibilità o l'infondatezza di una proposizione. Anticipando un'immagine propria della scienza ermeneutica ricoeuriana, potremmo ammettere che il verbo detiene anche una funzionalità poetica d'ascolto, essendo in qualche maniera un simbolo (linguistico) di una verità esistenziale data, ancor prima che attribuita.

Si palesa sempre di più nell'intenzionalità il presupposto strutturale necessario alla formulazione di una teoria della fallibilità: coerentemente al suo progetto, il filosofo francese sta ora esaminando il momento detto dell'affermazione originaria ed è rintracciabile in questa radice di tensionalità volontaria, ovvero nei blocchi verbali di approssimazione teleologica (aggiungono ed indicano un sovrappiù di senso non decisivo, ma sempre limitato, rispetto alla sostanzialità di ciò di cui sono attributo), la ragione per cui egli propone legittimamente l'antitesi della nostra indicazione critica: "Affermando l'essere – il verbo – introduce la frase umana nel regno ambiguo del vero e del falso"<sup>71</sup>. Tuttavia, comincia a risultare chiaro come, sullo scarto o sul rapporto tra attribuzione e ricezione, si decida l'opposizione o, di nuovo, la dialettica tra antropologia filosofica, fondata sul limite, e ontologia metafisica, fondata sulla verità. Può esserci dubbio sull'esistenza di Socrate alla stessa maniera in cui può esserci dubbio sul giudizio che Socrate sia seduto oppure no? Formulando una preposizione del tipo «Socrate non è Socrate», dovremmo appellarci ad un'obiezione logico – esistenziale: contraddirebbe se stesso chi contemporaneamente affermasse e negasse Socrate; in altre parole, il blocco verbale negativo «non (è) Socrate» attribuisce fallacemente all'esistenza non sovra – significabile e ontologica celata nel solo «è», un diverso e lontano modo di pensare Socrate, rispetto alla sostanziale verità data aprioristicamente nell'esistenza stessa e nel nome<sup>72</sup>. Eppure possiamo sostenere in una proposizione l'inesistenza di Socrate,

---

<sup>71</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 105. Proprio questa radice intenzionale è stata sottolineata dallo stesso Aristotele quando, nel Libro VI della *Metafisica*, dopo aver distinto i significati dell'essere in quelli di sostanza e categorie, ossia di essere per sé, di *potenza* ed *atto*, di *accidente* e di *vero e falso*, egli tiene fuori quest'ultima distinzione dal dominio della *filosofia prima*, configurando il vero e il falso come un'affezione della mente: "Infatti il falso e il vero non sussistono nelle cose [...] bensì nella mente" (Cfr., Aristotele, *Metafisica*, VI, 1027 b, 25-27, cit., p. 967).

<sup>72</sup> "È in rapporto a questa capacità positiva di affermare che le significazioni primarie dei nomi sono in qualche modo esse stesse delle passioni dell'anima, che le nostre concezioni sono ricevute, sono

possiamo avere *più volontà di una medesima cosa*<sup>73</sup>, aggiungerebbe Cartesio. Questo è il potere infinito, sovra – significante del verbo, il quale eccede la finitezza dell'intelletto e che Ricoeur vuol evidenziare: logicamente e linguisticamente “è possibile affermare ciò che non è come se fosse e negare ciò che è come se non fosse”<sup>74</sup>. Però, va detto pure in maniera implicita che il riscontro veritativo non opinabile del verbo non si decide attraverso il verbo stesso; esso dipende da *altro*, non dalla capacità di porre; ecco perché non è secondo il linguaggio che Socrate può scoprire e determinare il suo essere in sé e per sé.

Sulla base delle nostre considerazioni implicite, si rende ancor più esplicita l'opinione di Ricoeur circa la natura trascendente dell'affermazione originaria. La chiave di lettura antropologica dell'intera opera sappiamo rivolgersi alla rivalutazione possibile dell'idea di finito: grazie al kantismo individuammo nel concetto di apertura, di polo soggetto, una scintilla intenzionale infinita nella prospettiva di ricezione della cosa, tale per cui, attestammo, l'anima va sempre di pari passo con il corpo; quindi, una possibile via di fuga dalla misera passività ricettiva si stava già prospettando, seppur ancora embrionalmente, nel concetto quasi dinamico di polo soggetto. Ora invece, quella via d'uscita si è resa manifesta, ma non deve essere affatto radicalizzata; a tal proposito, il verbo corregge la prospettiva finita, rispettando però, in egual misura, un canone limitante. Detto in altro modo, rientra nel contesto di salvaguardia della limitazione dell'uomo, confinare l'infinito

---

ricevute nel loro senso, ma poste nel credere. Credere è affermare e affermare è «fare»” (Ivi, cit., pp. 105-106). L'assegnazione di passività alle significazioni primarie, ad esempio quelle nominali, dimostra come il “dominio dell'uomo sui suoi pensieri” (*Ibidem*) vada svincolato dal solo giudicare, se è vero che il fare (l'affermare) viene accostato da Ricoeur al credere. Sottinteso all'istanza di un senso intenzionato, si scorge l'istanza di un senso ricevuto, orientante il fare significativo; il binomio dialettico esaurisce in maniera più completa il termine di affermazione, ma è chiaro come in questo contesto si tenda ad accentuare l'operatività del soggetto.

<sup>73</sup> Cfr., Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, IV, cit., pp. 92-95. Ritroviamo anche in Cartesio, nella meditazione in cui si giudica del vero e del falso, la distinzione tra intelletto e volontà conoscitiva, criticata da Ricoeur per il senso puramente quantitativo che il linguaggio cartesiano esprime, recuperabile però attraverso una chiave di lettura, interna sempre alla IV Meditazione. È emblematico notare come la volontà, il *liberum arbitrium* sostiene Cartesio, corrisponda alla capacità infinita di porre giudizi. Ma facciamo attenzione sul che cosa si decide l'infinità della volontà conoscitiva; sul fatto che dell'intelletto – percezione delle idee su cui pronunciare un giudizio – viene detto inizialmente che “in questo percepire, considerato rigorosamente a sé, non si trova alcun errore” (Ivi, cit., p. 93); successivamente e paradossalmente, si aggiunge che la stessa facoltà dell'intelletto “è quanto mai limitata e finita” (*Ibidem*). Allora, la sua limitatezza si spiega a partire dall'infinita capacità della volontà di trascendere la cosa, di negarla se si vuole, possibilità non concessa all'intelletto percettivo. Non che tale capacità non sia altrettanto limitata, ma è infinita perché libera, tensionale e pratica aggiungerebbe Ricoeur: “Perché la libertà dell'arbitrio consiste precisamente nel poter fare oppure non fare – vale a dire affermare oppure negare, o perseguire oppure abborrire, quanto c'è proposto dall'intelletto, senza sentirsi determinati da una forza esterna” (*Ibidem*).

<sup>74</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 107. Cfr., Aristotele, *Della Interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2009, par. 6, 17a, 25-35, p. 87.

interpretandolo dal punto di vista intenzionale, per non renderlo a sua volta dicotomico rispetto al polo soggettivo finito. Allora, l'infinità si dà necessariamente come esigenza e non come oggettività metafisica o significazione colmata. Nel verbo "l'accento si è [...] spostato dall'intenzione di verità all'intenzione di libertà"<sup>75</sup> – capacità di dire il vero e il falso – non a caso, poiché ciò ha permesso di circoscrivere la significazione all'approssimazione, alla finitudine dell'infinito significare: non va perso di vista l'obiettivo finale di un'antropologia filosofica e cioè il concetto di sproporzionalità.

Giungiamo all'ultimo stadio categoriale dell'esistenzialità conoscitiva, il più importante, poiché racchiude in un termine medio, l'immaginazione pura, la dualità fin qui proposta separatamente. Non il limite, piuttosto la limitazione umana viene ora considerata, grazie proprio al riconoscimento che un'affermazione è possibile nonostante il limite esistenziale originario, il quale però non viene annullato, ma mantenuto. La limitazione umana rappresenta proprio la trasgressione, la trascendenza limitata e illimitata, ad un tempo dinamica e fissa, del finito tramite l'infinito antropologico: si tratta, sentimentamente parlando, della gioia del sì nella tristezza del finito, in ambito del conoscere.

Stabilito sopra il presupposto intenzionale, esso giustifica anche la richiesta di oggettività che la sezione dedicata alla sintesi conoscitiva richiede. È di nuovo sulla determinazione della cosa che la valutazione trascendentale ci obbliga a riflettere, non essendo richiesta, in questo contesto, l'oggettività ontologico – significante della persona; piuttosto, proprio l'istanza di una dialettica tra il momento finito e quello infinito costituisce, in antropologia filosofica, l'unica possibile risposta alla domanda che *cos'è la cosa?* La sua condizione trascendentale risiede nella coscienza, ma si deve poter anche specificare come il senso della coscienza dipenda dal suo rapportarsi all'oggetto; il trascendentalismo indica allora una condizione di conoscibilità solo linguistica, se è vero, quasi paradossalmente, che la sollecitazione dell'intenzionalità è la cosa stessa e non la coscienza. L'oggetto è una condizione di possibilità al pari della coscienza. Ebbene, Ricoeur sentenza: "La oggettività non è altro [...], che l'indivisibile unità di un'apparire e di una dicibilità; la cosa si mostra e può essere detta"<sup>76</sup>, ed egli suggerisce anche di pensare l'oggettività nei termini dell'oggettualità, ossia, di aderenza della dicibilità all'apparenza.

---

<sup>75</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 110.

<sup>76</sup> Ivi, cit., p. 111.

È importante stabilire come la flessione teoretica sulla cosa sia servita a Ricoeur per deputare l'ineffabile natura della coscienza; l'intenzionalità che rende la coscienza una mera funzione, delimita appunto il suo potere ad una applicabilità oggettuale e non ad una auto – applicabilità: l'immaginazione pura, di fatto, determina non potendosi determinare<sup>77</sup>. Ritorniamo in questo modo a confrontarci necessariamente con la filosofia kantiana, avendo rifiutato – nel nome di una dialettica per cui la ricezione percettiva non si esaurisce nella razionalità del discorso e, al tempo stesso, il pensiero determinante è irriducibile alla ricettività – l'idealismo assoluto e l'empirismo radicale. Oltre una divisione dicotomica, sussiste la comprensione del lavoro svolto dall'anima, dall'io penso, un lavoro cieco ma indispensabile per Kant. Si è eliminato il problema opzionale tra razionalità e intuitività: la conoscenza, grazie all'istanza dell'immaginazione trascendentale, si rende concreta, non più metafisica, nella sintesi dialettica di finitezza ricettiva e infinita dicibilità. Capiamo dunque il motivo per cui la sintesi trascendentale sia soltanto intenzionale: “La coscienza si prodiga per fondare l'unità del senso e della presenza nell'oggetto. Essa è, in qualche modo l'a – priori *pratico* della significazione stessa. Perché specifichiamo che si tratta di un'a – priori pratico? Semplicemente perché è formale nella sua generalità esistenziale (dimensione pura), teleologico perché rivolto verso qualcos'altro che non è se stesso, in movimento verso la cosa da significare; tale è la natura della coscienza: “Non è ancora – afferma chiaramente Ricoeur – l'unità di una persona in sé e per sé; non è una persona una, non è una persona. L'«io» dell'«io penso» è soltanto la forma di un mondo per chiunque e per tutti, è coscienza in generale, cioè puro e semplice progetto dell'oggetto”<sup>78</sup>.

#### **1.4 Capacità dell'agire: carattere, felicità, rispetto.**

In questo primo studio dal carattere trascendentale siamo giunti ad una conclusione, a detta di Ricoeur, preoccupante, dal momento che l'intento di *Finitudine e colpa* riguarda il dominio concettuale della realtà del singolo, ma riflettere sulla cosa, sulle condizioni di possibilità della cosa, pone un limite alla

---

<sup>77</sup> “Ciò che ci interessa nella teoria dell'immaginazione trascendentale è che il terzo termine non ha un per sé: si esaurisce tutto nel far sì che vi sia un'oggettività; di per sé la sintesi immaginativa è oscura” (Ivi, cit., p. 115); ancora: “Mentre l'oggettività dell'oggetto è ciò che vi è di più chiaro, di più evidente – è il vero *lumen naturale* – l'immaginazione trascendentale che le sta di fronte rimane un enigma” (Ivi, cit., p. 116).

<sup>78</sup> Ivi, cit., p. 121.

riflessione stessa, lasciando irrimediabilmente fuori dalla sua portata un di più di senso, che il nuovo sviluppo teorico cercherà di reintegrare. La valutazione trascendentale si caratterizza per la sua settorialità, poco incline ad una valutazione totalizzante; dovremmo forse ripensare il punto di partenza, giustificando una revisione metodica alla luce dell'astrattezza, della purezza implicata dal modello conoscitivo (ricettività pura, concettualità pura, immaginazione pura)? Tutto ciò, non si colloca posteriormente o fuori rispetto ad una originarietà della chiamata alla concretezza? Affinché la vita sia considerata nel suo insieme, al mondo che il nostro potere di giudizio compone e ricompono quasi anonimamente, vanno aggiunti tutti quegli aspetti pragmatico – valoriali, in grado di rendere quel mondo, appunto, praticabile. Ciò nonostante, l'inizio del metodo intrapreso non è affatto da negare in senso assoluto. Tutt'altro: esso offre al discorso della totalità una chiave di lettura, fondata proprio sul limite conoscitivo, il quale, contrariamente alla preoccupazione di Ricoeur, si rivela ora un autentico insegnamento. L'approccio filosofico ha reso possibile la traduzione antropologica della prospettiva di totalità, che come detto risulta più pregnante; il suo merito consiste nell'evitare alla totalità stessa di prestarsi in maniera facile all'*impostura*<sup>79</sup> metafisica. Ecco allora il vantaggio scaturito dal primo studio: benché posteriore alla richiesta di totalità, deve venire prima per poter contenere la portata concettuale di quest'ultima. Sempre più decisiva nell'impostazione ricoeuriana, il paradigma tensionale rappresenta la chiave di volta che tiene uniti quelli che a prima vista sembrano due tentativi contraddittori: la rivalutazione dell'infinito e la sua messa in discussione. In altre parole, la filosofia è direttamente responsabile di un processo di *separazione*<sup>80</sup> dalla cosa in sé, che

---

<sup>79</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 125. Della totalità si è detto troppo presto: è qui è là, è Spirito, è Natura, è Storia. La violenza non è lontana: prima la violenza sui fatti e ben presto la violenza sugli uomini, tanto più se il filosofo della totalità ha potere sugli uomini” (*Ibidem*).

<sup>80</sup> Nell'idea di separazione qui indicata per caratterizzare la specificità della filosofia, notiamo un'adesione sempre più risoluta di Ricoeur verso il kantismo, in particolar modo verso la famosa distinzione tra fenomeno e noumeno. In sintesi, la filosofia si occupa dei fenomeni perché non può dir nulla del noumeno; se è in grado di dire qualcosa, può dirlo per approssimazione (il sostantivo noumeno rappresenta la forma linguistica di questa approssimazione). A proposito della funzionalità filosofica viene detto: “Quello che – essa – include è incluso, quello che comprende non è compreso” (Ivi, cit., p. 124). Proviamo ad interpretare in questo senso, rilevando una via in grado di mostrare, oltre alla funzione di separazione di un mondo empirico da un mondo metafisico, un'altra capacità concessa alla filosofia: ciò che unicamente può porre, va logicamente incluso nel suo ambito di competenze. Tuttavia, la filosofia non pone soltanto. Questo è l'elemento discriminante che complica la concezione classica di separazione e che nel passo è annunciato involontariamente da Ricoeur; infatti, tutto ciò che la filosofia comprende (e non pone) è, originariamente e di fatto, compreso per poi essere posto. Però, tale comprensione viene anche esclusa dal gioco filosofico, ma secondo un significato esclusivo di teoresi linguistica intenzionale. Alla luce della pregnanza originaria dell'idea di totalità, ci chiediamo se non spetti a quest'ultima l'orientamento veritiero dell'approssimazione linguistica. Qual è il metro per decidere se l'approssimazione è incline e diretta verso la verità, seppur



significa visione concreta della totalità attraverso l'intenzionalità. Similmente al potere progettuale della coscienza, la separazione implicata dall'atteggiamento teoretico, rende e deve rendere la totalità un motivo di stupore, di differenza, di divario, a seguito di una sua approssimazione che è soltanto parziale; tale approssimazione è di nuovo un progetto e un compito, in cui è sottintesa la verità, ugualmente gioiosa e triste per Ricoeur, della non equivalenza del finito e dell'infinito.

Abbiamo appena istituito un parallelo con il tipo di riflessione trascendentale, poiché essa è utile a decodificare razionalmente l'esigenza che spinge ad un superamento della capacità conoscitiva, in favore di quella pratica; è necessario riconoscere un ulteriore parallelo con la sezione precedente, a dimostrazione della categorialità strutturalmente posta a priori nell'umana natura: così come c'è una prospettiva, un senso, e una mediazione nella conoscenza, lo stesso schema è sottinteso ai concetti pratici di *carattere*, *felicità* e *rispetto*, propri di questo nuovo studio.

Ciò che manca alla conoscenza razionale riguarda l'orizzonte del confronto intersoggettivo: non sulla cosa, semmai ora, l'oggetto che ci fa da guida è la persona in grado di agire, e il cui potere necessariamente riflette la presenza di un altro che gli sta di fronte. In questa parte di *Finitudine e colpa*, distinguiamo una prima formulazione di quei nuclei tematici appartenenti a *Sé come un altro*, i quali andranno a comporre la cosiddetta *piccola etica* ricoeuriana. Dopo aver descritto, inizialmente tutti gli aspetti negativi di finitezza pratica e poi gli aspetti affermativi di infinità pratica, la soluzione sintetica confluisce verso un orientamento etico – morale, fondato sul rispetto. Sottolineiamo già il grado seriale di successione e di importanza che sussiste tra eticità e moralità: l'ambito dei poteri soggettivi è così influente da predisporre un'originalità pratica basata sull'etica e non sulla deontologia; dunque, il rispetto è prima di tutto un concetto di natura etica. Servirà qui confrontarsi a più riprese con l'opera *Sé come un altro*, che su questo punto è decisamente più chiara, ma lo è alla luce delle suggestioni offerte da *Finitudine e*

---

in maniera non coincidente? Capiamo che l'istanza di una separazione deve essere tutt'altro che accettata immediatamente; si rende necessario un approfondimento diretto al ruolo della comprensione: rinunciando all'impostazione antropologica intenzionale, la separazione posta in qualche modo dalla comprensione è piuttosto una vera e propria unione (è l'implicito che il filosofico concepito in maniera esclusivo – assolutistica, cioè come capacità soltanto teoretica, rende tale). Su questo sovrappiù di senso concesso in maniera misteriosa alla filosofia, cercheremo poi di problematizzare il primato che Ricoeur attribuisce all'intenzionalità, in ambito antropologico e non solo.

*colpa*; o meglio, lo scritto degli anni novanta raffigura il naturale sviluppo, in senso pratico, del primo grande lavoro teoretico di Ricoeur, dato che, metodicamente e dichiaratamente, presuppone ad ogni suo studio la conclusione della tensionalità dinamica, che era stata oramai data per certa a livello antropologico negli anni sessanta.

L'ordine del ragionamento si avvia con l'elemento negativo – esistenziale, il *carattere*, un tema non nuovo, già trattato ne *Il volontario e l'involontario* come forma di involontario assoluto al pari dell'inconscio e dell'essere simbolizzato dalla nascita, ma che ora viene riletto alla luce della tematica antropologica delle finitezza; il filosofo francese lo interpreta come “una totalità di aspetti di finitezza”<sup>81</sup>. Esso accomuna in sé prospettiva affettiva e prospettiva pratica. Il carattere appunto, è la somma totale di queste due negazioni; la definizione di “origine radicalmente non scelta di tutte le mie scelte”<sup>82</sup>, è dovuta agli aspetti propri delle due componenti appena menzionate: prospettiva, dilezione originaria di sé, relativamente alla prima componente (affettiva), perseverazione e inerzia, per quanto riguarda la seconda (pratica). Ecco come si determina già il cambiamento di taglio interpretativo, il cambiamento di linguaggio rispetto alla prospettiva del punto di vista, attraverso il canone della totalità: il punto di vista della ricettività denota un'assenza di tratti emotivi, tale per cui la sua neutralità è un disinteresse, un mero angolo visuale determinato dal qui del corpo.

Dobbiamo innanzi tutto ristabilire la forma affettiva del punto di vista per poter compiere lo spostamento verso la sfera pratica. A tal proposito, l'inclinazione mette in luce un nuovo tipo di ricettività in cui è inscritta la finitezza della libertà umana; cioè, il progetto volontario – non più teorico – si appoggia su delle ragioni, sostanzialmente l'amabile e l'odioso, che ne spiegano la stessa volontarietà. L'origine dell'azione non deriva affatto dal nulla, ma dalla sua passione specifica, dall'affezione di libertà. Ricordiamo come la consapevolezza di essere soggetti conoscenti finiti si desumeva dal bisogno di ricevere la cosa per formarla; chiamammo questa ricezione apertura finita, perché limitata, si trattava dunque di una sollecitazione prospettica. Ebbene, nell'inclinazione, la dialettica tra apertura e chiusura è analoga, e ci permette di chiarire correttamente il desiderio, che è, in poche parole, *dynamis*, “mancanza di ..., impulso orientato verso ...”<sup>83</sup>. Il fatto di

---

<sup>81</sup> Ivi, cit., p. 127.

<sup>82</sup> Ivi, cit., p. 141.

<sup>83</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 130.

costituirsi dinamicamente suggerisce di nuovo lo strano concetto di correlato intenzionale della ricezione, essendo anche qui la passività una sorta di anticipazione, di rappresentazione grezza – suggeriva kant – del progetto volontario che si sta per concretizzare; il tutto ruota intorno al significato complesso che la passività del desiderio acquisisce: nonostante la fissità interiore del sé, “nel desiderio io sono aperto su tutti gli accenti affettivi che mi attirano o mi respingono; è questa attrattiva colta sulla cosa stessa, laggiù, altrove, in nessun luogo, che fa del desiderio un’apertura su ... e non una presenza a sé, chiusa su di sé”<sup>84</sup>. Insieme a Ricoeur, ci chiediamo dov’è che si possa discernere la finitezza in questo movimento di apertura. Semplicemente, essa rispecchia anche un’intimità, riconducibile ad un solo soggetto, il polo soggetto, ed è ciò che la rende prospettica o limitata. Non colmando lo spettro infinito del desiderabile – non si desidera tutto ma qualcosa – , il desiderare manifesta principalmente un attaccamento a sé, un archeologico desiderio di dilezione, che costituisce la radice direzionale di ogni particolare apertura. Si pone una differenza tra poli soggetti alla luce di una preferenza inscritta nella singolarità, l’amor proprio, che parallelamente al trascendentalismo conoscitivo, riproduce il punto di vista, l’origine zero non più neutra, ma *innamorata di sé*<sup>85</sup>. Poi, sul versante dei poteri sottesi al volere sussiste il medesimo indizio di chiusura nella spontaneità all’abitudine, la quale rende l’agire un’impotenza. In sintesi, alla sollecitazione del desiderabile segue un’acquisizione contratta che fissa i nostri gusti, le nostre attitudini, restringendo in una forma propria il ventaglio delle disponibilità; la finitezza pratica risulta proprio da questa sedimentazione della libertà in una abitudine, in una costanza.

Eppure, il termine costanza è fuorviante rispetto al nostro intento definitivo, se consideriamo che proprio la nozione di *Constance à soi*<sup>86</sup> è scelta da Ricoeur in *Sé come un altro* per distinguere l’identità *ipse*, ovvero l’attitudine apertura sull’alterità, contrariamente alla medesimezza, la cui espressione emblematica è proprio il carattere. Dobbiamo allora fare delle precisazioni, che saranno riprese in seguito: il carattere segue la logica del perseverare, differente dalla logica della perseveranza.

<sup>84</sup> *Ibidem*. “Può sembrare strano parlare della chiarezza del desiderio, ma essa non è altro che la sua intenzionalità [...]; è questa specificità del desiderio, in quanto desiderio di «questo» o di «quello»” (Ivi, cit., pp. 130-131).

<sup>85</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 133. La dilezione di sé rappresenta anche l’occasione privilegiata del vizio egoistico (Cfr. Ivi, cit., p. 132), dell’azione moralmente escludente l’altro. Impossibile da negare, ma contenibile eticamente e moralmente, Ricoeur ritiene di dover approfondire l’aspetto dell’attaccamento personale proponendo altrove, ma su base altrettanto esistenziale – è questa la sua forza –, la famosa posizione del sé che è come un altro da sé.

<sup>86</sup> Cfr., *Sé come un altro*, cit., p. 213.

La struttura temporale è il principio superiore che decide il tipo di identità, o secondo il carattere o secondo l'ipseità: esiste un modo di permanenza nel tempo riconducibile all'azione del soggetto e un altro modo sostanziale di permanere; l'esempio di *Sé come un altro* della *fedeltà alla parola data*<sup>87</sup> dà prova di una permanenza che sembra negare lo schema della categoria della sostanza, poiché il mantenersi – la *Constance à soi* – dice un'identità scelta. Nella circostanza effettiva dell'azione, al di là del carattere, la questione identitaria va costruita, in virtù del fatto che lo scegliersi può dimostrarsi essere un esercizio contro lo stesso carattere: nella promessa il soggetto si può scoprire allo stesso modo identico o altro da sé. Questo è il motivo per cui Ricoeur tiene bene a specificare che all'ipseità corrisponde la domanda costantemente aperta del *chi?*, opposta alla domanda chiusa oggettivamente nel *che cosa?*

Ma abbiamo fatto un passo troppo rapido verso un aspetto, la promessa, che in *Finitudine e colpa* verrebbe collocato nell'ambito dell'affermazione originaria. Ritorniamo al carattere, tenendo sempre a mente l'istanza di una dialettica. In *Sé come un altro* l'orizzonte è etico – morale e la predisposizione alla sottolineatura dell'ipseità si dimostra utile contro quel vizio egoistico di cui accennavamo in nota, il quale tende ad escludere il rispetto dovuto all'altro nel campo dell'azione. Ciò nonostante, Ricoeur non compie affatto una scelta tra i due termini; semplicemente, l'identità *idem* rimane depotenziata secondo una chiave di lettura intersoggettiva, che però, l'ottica antropologica, soltanto dopo aver chiarito che il carattere è una forma involontaria di costanza, non essendo un'azione, può rivalutare a partire dal suo valore dialettico – esistenziale. Se differente, è possibile restituire il carattere come una sostanza, specularmente alla nostra proposta di una sostanzialità del verbo essere, trascendentale per l'attribuzione dei cosiddetti accidenti. In tal modo, si comprendono meglio le suggestioni finali e quasi paradossali della sezione caratteriologica di *Finitudine e colpa*, laddove Ricoeur afferma che “non è un destino che mi governa dal di fuori; e tuttavia è in un certo senso un destino; e questo doppiamente: anzitutto come immutabile, secondariamente come ricevuto, come ereditato”<sup>88</sup>. Il destino rappresenta il *Dáimon* che affetta la sostanzialità di un soggetto concepito come libero e il cambiamento, infatti, è sopravveniente a qualcosa che non cambia. Ecco dunque il paradosso dialettico: 1) il carattere non è un destino, se per destino intendiamo una forma di coercizione esterna; il carattere è mio,

---

<sup>87</sup> Cfr., *Ibidem*.

<sup>88</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 140.

rispecchia un'apertura al mondo personale e interna, che in quanto tale dipende da me, dal mio essere soltanto. Per il fatto di non essere un destino, anche la finitezza pratica consta di un correlato intenzionale. 2) Il carattere non può non essere un destino, una coercizione interna; vi debbo acconsentire perché è la mia insostituibile singolarità. Aggiunge Ricoeur, anticipando in questa sede quella che dovrebbe essere una corretta interpretazione del paradigma filosofico dell'identità *ipse* e dell'identità *idem*, in seno non all'alternanza ma all'intersezione, alla reciproca funzionalità nella differenza: "Io pervengo qui all'idea di un origine *immobile*, in senso proprio, di tutti i miei *cambiamenti* di punto di vista, di una prospettiva immutabile, nel senso che non posso «entrarvi» e che non potrei «lasciarla»; è in questo senso che il mio carattere è l'origine radicalmente non scelta di tutto le mie scelte"<sup>89</sup>. L'ipseità va dunque di pari passo con la medesimezza.

Ci siamo dilungati sul tema del carattere, ma la questione identitaria, mano a mano che si prosegue nell'analisi, diviene allo stesso tempo sempre più concreta e sempre più impenetrabile. La richiesta di totalità e il canone filosofico utilizzato per afferrarla in maniera antropologica ha indirettamente complicato il discorso, per cui è necessario spiegare di più per comprendere meglio: il carattere è una totalità di tipo trascendentale; tacitamente, ciò significa che l'efficienza propria della filosofia non riguarda soltanto la separazione del porre teleologico. Ad ogni modo, è ancora prematuro affrontare il discorso in maniera diretta.

Proseguiamo oltre verso l'opposta categoria infinita nella dimensione pratica, parallela rispetto all'affermazione del verbo, ma più completa di quest'ultima, poiché riproduce la sproporzione umana mediante la chiave di lettura della globalità o totalità. Riassumendo in sé il desiderabile di ogni essere razionale, e dunque di ogni essere finito, il carattere complessivo della sproporzione va individuato nella felicità che accompagna la vita. In un senso diverso rispetto alla dinamica dell'apertura – chiusura del carattere, equivalente ad un deferenza di sé, la felicità esprime ancora una forma di dilezione personale, ma che stavolta è affermativa, soltanto aperta; il libero arbitrio pone la meta indefinita della felicità in ogni suo atto. Più che al rispetto intimo delle proprie motivazioni, si guarda ora al termine ultimo di ogni atto, al desiderabile complessivo del sé, alla ragione, diciamo così, esteriore di ogni volere. Il cambiamento di prospettiva si basa sul contemporaneo mantenimento ed emancipazione della/dalla settorialità formale dell'affermazione conoscitiva: infatti,

---

<sup>89</sup> Ivi, cit., p. 141.

così come l'oggettività rappresentava l'orizzonte della cosa (detta), ossia la contropartita di un atteggiamento significativo della cosa, la cui tensionalità rispecchia un genere unico di desiderio, differentemente, il genere sommo del desiderio non può essere più il mondo oggettivo, ma qualcosa di maggiormente esteso; l'impostazione che rimane ben salda riguarda l'elemento su cui Ricoeur punta tutto: la capacità della trascendenza umana, trasposta ora sul piano dell'azione pratica. Qui, l'oggetto di studio è l'*opera*<sup>90</sup> indivisibile dell'uomo, e a tal proposito il filosofo francese ricorda come sia importante far riferimento al taglio teleologico assegnato da Aristotele al campo dell'etica, per capire correttamente il senso prospettico della felicità: "Ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni proposito, afferma Aristotele, sembrano mirare a qualche bene. Perciò a ragione definiscono il bene: ciò a cui ogni cosa tende"<sup>91</sup>.

L'approccio teoretico ce lo ha insegnato: l'esigenza descrive la totalità e di conseguenza, la felicità va assunta come il fine ultimo per il quale si realizzano dei fini particolari; allora, il concetto di bene esige a sua volta una trascrizione verso il concetto, diciamo così, separato, di sommo bene: ogni cosa tende verso il suo fine, ma il fine non è un termine finito e la felicità non è la fine di un atto, cioè non è il godimento o la soddisfazione che segue l'adempimento dell'azione stessa, la quale rimanda sempre ad altro, cioè al suo fine ulteriore. Allora, dal bene maggiormente architettonico proposto da Aristotele, la *politica*<sup>92</sup>, che sembrerebbe porre un termine – la socialità – alla felicità, l'accento deve spostarsi maggiormente sul significato interno della dinamica teleologica, sul concetto ugualmente aristotelico di *ἐπιεσθαι* (aspirazione, tendenza, ricerca)<sup>93</sup>. Le regole di socialità non interrompono il moto affermativo della felicità, ed è internamente alla ragione, stavolta in senso kantiano,

---

<sup>90</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 146. "L'ἔργον umano, cioè il progetto esistenziale dell'uomo considerato come un indivisibile; un'indagine sull'agire umano e sulla sua prospettiva più intima e più ampia rivelerebbe che la felicità è un punto di arrivo di destino [...]; è sul suo orizzonte che si stagliano le vedute particolari, si sgranano i desideri della nostra vita" (*Ibidem*).

<sup>91</sup> Ivi, cit., p. 144. V. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Bari 2003, I, 1094a, p. 3 e sgg.

<sup>92</sup> Ivi, 1094a, 25, p. 5.

<sup>93</sup> Il bene umano aristotelico, inteso praticamente e politicamente, segna il cambiamento di prospettiva rispetto al metodo deduttivo platonico. Ciò che si distingue dalla deduzione – "non ci sfugga il fatto che sono diversi tra loro i ragionamenti che procedono dai principi e quelli che risalgono verso i principi" (Ivi, 1095a, 30, cit., p. 9) – riguarda l'induzione, ovvero, il riconoscimento del potere della capacità umana, concetto per noi importantissimo, di tendere verso il bene. Induzione e tensione giustificano l'istanza superiore del sommo bene, il fine perfetto, identificato come tale per il fatto di essere scelto per sé stesso e non in funzione di altro, ci informa Aristotele; questa perfezione scelta, affermata, diretta, è la felicità che ogni nostra azione ha intenzione di realizzare oltre la sua intenzione particolare: "Qualcosa di perfetto e autosufficiente ci appare quindi la felicità, dato che è il fine delle azioni che compiamo" (Ivi, 1097b, 20, cit., p. 19). Il bene è in fondo la presenza di un'ulteriorità che rende l'uomo felice nel trascendimento di sé.

che si fonda la distinzione tra felicità suprema e felicità parziale; il *Verlangen* (la domanda, l'esigenza, la richiesta), supera l'ordine particolare in cui già siamo e pone prospetticamente un ordine superiore, che, seppur nell'illusione del suo raggiungimento, diviene la destinazione suprema della ragione stessa. Rispetto al destino caratteriale, la conformità intesa da Kant come destinazione felice è provata nella *dynamis*, nell'escatologia della libertà, nello sguardo del soggetto diretto di fronte a sé o verso l'alto, il quale travalica e trascende il limite infelice del finito.

Volgendo l'analisi verso la prassi, diventa ancora più esplicito il proposito di Ricoeur di fondare la filosofia delle capacità sulla possibilità umana di un'esperienza gioiosa, di certo non paragonabile ad una teoria del piacere sensibile; piuttosto, egli tenta di ricucire lo strappo posto dalla separazione filosofica tra finito e infinito. La separazione ha posto la gioia nella *coscienza di direzione*<sup>94</sup>. Appartenere all'infinito nonostante la natura finita; è esattamente questo il riscatto dell'uomo che si vuol realizzare, citando la teologia aristotelica, proseguendo verso Kant: l'affermazione interna ad ogni azione rappresenta l'elemento forte di concretezza, perché esistenziale, e descrive ugualmente una tipologia di *amor proprio*<sup>95</sup>, un'appartenenza a sé secondo il canone sopra esposto dell'ipseità, essendo una destinazione, una costanza, ancora tutta da realizzare in ogni scelta e, più in generale, in ogni azione diretta verso un fine.

Rimane da effettuare il passo dialettico successivo, in grado di mantenere e superare l'antitetica opposizione tra carattere e felicità nel concetto sintetico della sfera pratica. Questa esigenza colma, anche se non completamente, il fallimento e il limite della sintesi della coscienza teorica, tanto che, trattandosi nello specifico del concetto di persona, esso rappresenta il Sé che l'io penso non ha potuto e non può concepire. Eppure, non può esistere un'esperienza della persona in sé e per sé; il che

---

<sup>94</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 148. "La felicità non è data in nessuna esperienza; è soltanto indicata in una coscienza di direzione" (*Ibidem*). Oltre il finito, l'altro indice di felicità è l'opposto separato del finito; tuttavia, lo è in virtù di una relazione ineludibile, di una affermazione originaria, nonostante la separazione: "L'eccesso di senso, il «troppo», l'immenso, ecco il segno che siamo «diretti verso» la felicità" (Ivi, cit., p. 149).

<sup>95</sup> L'espressione non a caso è di Kant, il quale da prova dell'origine della felicità nel finito del soggetto: "Tutti i principi materiali, come tali, sono di una sola e medesima specie, e appartengono al principio universale dell'amor proprio, ossia della propria felicità" (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Carpa, Laterza, Bari 2003, p. 41). O ancora: "Essere felici è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, e perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare" (Ivi, cit., p. 51). Riconosciamo l'impostazione, che Ricoeur vuol sottolineare, fondata sull'elemento teleologico – affermativo e per questo travalicante, giacché lo stesso Kant equipara la contentezza alla problematicità: "La contentezza per la propria intiera esistenza, non è già un possesso originario e una beatitudine [...], ma un problema che a quest'essere è imposto mediante la sua stessa natura finita" (*Ibidem*).

fa apparire per la seconda volta la fragilità umana: la sintesi mostra l'inadeguatezza, la limitazione, e non la risoluzione di quest'ultima. Più nel dettaglio, la sintesi pratica non è data, ma detta un compito di proiezione, equivalente alla persona stessa, la quale resta un concetto ideale, resta quindi un progetto da realizzare: "Essa – chiarisce Ricoeur – è soltanto coscienza di sé nella rappresentazione dell'ideale del Sé"<sup>96</sup>.

Il progetto di cui parla il filosofo francese riguarda l'umanità, la forma qualitativa della persona; nel campo teoretico andavamo cercando l'oggettività della cosa, ora è la personalità la sintesi che dobbiamo operare, tra il criterio di finalità e quello di *esistenza*<sup>97</sup>. Che cosa apportano di significativo questi due principi dialettici alla sintesi della persona? Innanzitutto è importante notare come il Sé si presti ad una intenzione, ad una finalità, ma che questa intenzione, pur segnando l'incipit del passaggio dalla coscienza alla coscienza di sé, deve potersi constatare in una presenza, mediante la quale si entra in relazione reciproca di socialità. L'intenzione di persona, suggerisce il nostro autore, è ancora un *a – essere*<sup>98</sup> e la sola maniera di accedervi è di farla essere.

Sofferamoci prima sul lato intenzionale, e in qualche modo formale, della persona intesa come fine (da realizzare). La maniera di intendere questo termine ci obbliga ancora a percorrere un tratto di strada insieme al Kant della *Fondazione della metafisica dei costumi*, poiché infatti Ricoeur declina kantianamente il fine persona come fine in sé: l'uomo ha un valore tale da essergli subordinato qualsiasi mezzo o qualsiasi calcolo. La persona è sì uno scopo, sinonimo di fine, ma è essenzialmente uno scopo assoluto. Riportiamo nel dettaglio le parole illuminanti di Kant: "*La natura razionale esiste quale scopo in sé. Così l'uomo si rappresenta necessariamente la propria esistenza; in questo senso trattasi dunque di un principio soggettivo delle azioni umane*"<sup>99</sup>. Sebbene meno emblematica, la seconda parte della preposizione è maggiormente significativa rispetto al nostro primo intento che, lo ripetiamo, consiste nel dimostrare la corrispondenza tra formalità e l'intenzionalità nel concetto di persona; infatti, l'uomo si rappresenta, si giudica come fine in sé, e questo principio soggettivo è privo di un essere (pratico – reale), pur essendo la

---

<sup>96</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 149.

<sup>97</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 152-153.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it., di A. M. Marietti, BUR, Milano 2003, p. 169.



condizione, ad un tempo obiettiva perché di un singolo come dell'umanità in generale, delle azioni umane.

La coscienza intenzionale della personalità non è ancora una pienezza sperimentata, ma è l'ideale che fa essere umano il modo di trattare l'altro e se stessi; è grazie all'ideale che Kant può formulare il ben noto imperativo categorico di ogni azione – agisci in maniera da trattare l'umanità nella tua persona, come nella persona di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo – , ma è altrettanto vero che spetta all'imperativo categorico – va ricordato che la coscienza lo pone in piena *autonomia*<sup>100</sup> – far acquisire sostanzialità e concretezza pratica all'ideale stesso. Dunque, sinteticamente, il concetto di umanità raffigura la commistione dialettica di un modo di pensare e di un modo di agire, di idealità e praticità, di finalità ed esistenza; mediante tale sintesi, l'umanità stessa non può appartenere ad un solo singolo, piuttosto è l'ideale pratico del Sé, che è in tutti.

Ora, si chiede Ricoeur, qual è il vissuto effettivo e trascendentale del progetto sintetico – pratico? Kant lo ha identificato in un sentimento morale specifico che ha chiamato rispetto e noi lo seguiamo ancora in questa impresa, anche perché si pone uno straordinario parallelismo con l'immaginazione trascendentale, ossia con la prima sintesi della prima capacità studiata. La dialettica tra ricettività e significazione procede fenomenologicamente fino all'io penso; la stessa dialettica, trasposta sul piano pratico, si pone a partire dalla legge morale del rispetto, solo che qui la sensibilità, primo e seriale elemento, dobbiamo concepirla come la facoltà del desiderio<sup>101</sup>, mentre il corrispettivo dell'intelletto diviene la ragione, cioè il potere di obbligazione che da essa procede. Reputiamo che la dialettica pratica si svolga in maniera seriale. Non è forse un paradosso limitare l'immagine circolare della dialettica, in una sorta di deduzione verticale di principi? Tuttavia, il filosofo francese stabilisce che la ragione è pratica soltanto se influenza<sup>102</sup> la facoltà del desiderare. L'idea dell'influenza suggerisce una certa priorità, decisa a partire dalla pregnanza del piano antropologico, essenzialmente finito. “Bisogna dunque che la

---

<sup>100</sup> Il lato autonomo dell'imperativo categorico è decisamente molto importante poiché è su di esso che baseremo l'eticità del dovere, del rispetto pratico nei confronti dell'altro. La moralità è tale perché non esclude l'intenzionalità della volontà; infatti, la natura dell'imperativo categorico stesso è quella di essere un principio pratico sintetico a priori (Cfr., Ivi, cit., p. 149. V. anche, Ivi, III, cit., pp. 211-212): non soltanto a priori, ma in esso si congiunge l'a priori con la volontà. L'universalità della legge non può prescindere dalla conformità della massima; infatti, sentenza Kant: “Agisci solo secondo quella massima mediante la quale tu puoi insieme volere che diventi una legge universale” (Ivi, cit., p. 151).

<sup>101</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 154.

<sup>102</sup> Ivi, cit., p. 155.

legge discenda nella massima stessa dell'azione, che tocchi il centro stesso della libera scelta, la quale non è immediatamente convinta dalla legge”<sup>103</sup>.

Addentriamoci in questo passo complesso: la legge tocca qualcosa che già c'è, ed è solo sottintendendo un sostrato che essa può discendere nella volontà; la deduzione kantiana di una ragione pura – pratica, fondata sul *Sollen*, sul dovere, si radica, o meglio, non può prescindere da una sensibilità altrettanto pratica, che per effettività antropologica – il criterio centrale di quest'opera – è maggiormente rilevante, essendo posta al di sopra, cioè anteriormente rispetto alla stessa ragione (pura). Detto altrimenti, nella sfera dell'esistenziale, l'intenzionalità del volere costituisce un aspetto fenomenologicamente predominante, su cui la deontologia dovrà agire, dovrà essere influente, ma, diciamo così, a posteriori. In questo modo, si spiega il motivo per cui annunciammo all'inizio del paragrafo che il rispetto è un concetto essenzialmente etico – morale, laddove la successione non veniva predisposta casualmente, ma appunto secondo la serialità dell'etica sulla morale.

Più nel dettaglio, le considerazioni pratiche di *Sé come un altro* ci possono servire a chiarire la concezione ricoeuriana, abbozzata soltanto in *Finitudine e colpa*, del “primato dell'etica sulla morale, cioè della prospettiva sulla norma”<sup>104</sup>. *Finitudine e colpa* ha svolto in tal senso un ruolo decisivo, perché la sua conclusione antropologica della tensionalità implicata nel rapporto sproporzionato tra finito e infinito, fa “erigere la teleologia interna alla *praxis* a principio strutturante della prospettiva della vita buona”<sup>105</sup>, cioè, di quella vita che è predisposta al conseguimento di un fine e che è anche, come detto, un amor proprio e, secondo il linguaggio della piccola etica, una *stima di sé*<sup>106</sup>. La persona si considera degna di stima in merito alla sua capacità dinamica, ad un modo di essere essenzialmente teleologico, costituito da azioni che vengono apprezzate e valutate dall'autore stesso. Prima di tutto vi è l'iniziativa del soggetto<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 266.

<sup>105</sup> Ivi, cit., p. 267.

<sup>106</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 265. Questo è il tipo di ragionamento che sta alla base della prospettiva etico – morale di Ricoeur, riassumibile nella famosa formula della *vita buona, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste*: “1) Che la stima di sé è più fondamentale del rispetto di sé; 2) che il rispetto di sé è l'aspetto che la stima di sé riveste sotto l'egida della norma; 3) infine, che le aporie del dovere creano delle situazioni in cui la stima di sé non appare soltanto come la fonte ma come il ricorso del rispetto, quando nessuna norma certa offre più una guida sicura per l'esercizio *hic et nunc* del rispetto” (*Ibidem*).

<sup>107</sup> È singolare, per quanto aggiungeremo in seguito, notare che nella riscrittura della piccola etica, ne *Il Giusto* vol. 2, Ricoeur mutua la suggestione seriale dell'etica addirittura dalla stessa teoria morale kantiana, in base a quanto si riscontra all'inizio della *Fondazione della metafisica dei costumi*: “In ogni parte del mondo e, in generale, anche fuori di esso, non è concepibile nulla di

Manca però ancora un tassello per poter giungere chiaramente ad identificare in *Finitudine e colpa* il rispetto come la sintesi di carattere e felicità, cardini costituenti la *dynamis* pratica. Perché l'obbligo nei confronti dell'altro, dovrebbe riassumerli in sé? Per quale ragione la prospettiva del carattere e il moto del desiderio orientato alla felicità, sfociano in un orizzonte che è etico – morale? Nell'analisi singola e separata di negazione pratica (carattere) e poi di affermazione pratica (felicità), la questione identitaria non teneva in alcun conto l'intersoggettività: considerammo addirittura limitante l'impostazione aristotelica del bene come bene politico – sociale, visto che ci allontanava dal senso di finalità che si voleva sottolineare, ossia dall'idealità esigita, richiesta interna al moto infinito della coscienza di direzione. Ora, il concetto ulteriore di umanità, detto sintetico – trascendentale da Ricoeur, rimette in discussione quanto sostenuto precedentemente, costringendoci a considerare sotto un'altra luce il suggerimento aristotelico, e sotto un'altra luce l'affermazione rivolta verso il proprio ideale di felicità. Bisogna dunque vagliare con più attenzione la congruenza tra finalità affermativa e finalità assoluta della persona, risalendo ancor più fenomenologicamente al motivo che giustifica il giudizio sulla persona, ossia la preposizione kantiana per cui la natura razionale esiste quale scopo in sé. Il termine intersoggettivo della felicità diverrà allora un confine impossibile da oltrepassare; laddove c'è autostima c'è anche il rispetto imprescindibile per l'altro.

Torniamo dunque sui nostri passi, supportati dagli sviluppi teorici di *Sé come un altro*, che meglio certificano la natura del limite interno alla felicità, a partire proprio dall'*Etica Nicomachea*. Non è del tutto sbagliato, suggerisce Ricoeur, ritenere che Aristotele abbia presentato nel libro IX dell'*Etica* il tema della *philautía*, dell'amicizia, come una forma raffinata di egoismo: l'amore per l'altro rientra nel novero delle virtù, non appartenendo ad una psicologia di sentimenti di affetto e di unione, ma è invece un ordine della retta ragione, un *habitus* predisposto alla realizzazione del giusto mezzo, che può anche declinarsi secondo un canone utilitaristico. Ciò nonostante, la trattazione dedicata all'amicizia si conclude in un modo del tutto inatteso: l'uomo felice ha bisogno di amici<sup>108</sup> dichiara lo stagirita. La mediazione dell'altro è richiesta in senso forte sul cammino che va dalla capacità

---

incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona" (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 70). Quindi, la riduzione del predicato buono ai criteri di universalizzazione che la convalidano, specificità del kantismo, presuppone "la preconcezione di qualche cosa, che dovrebbe essere la bontà di una buona volontà" (P. Ricoeur, *Il Giusto vol. 2*, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino, p. 84) intimamente intenzionale.

<sup>108</sup> Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169b, 5-25, cit., pp. 387-389.

pratica alla sua effettuazione: la tensione della felicità, non si serve dell'alterità come di un mezzo – diremmo kantianamente – per realizzare il bene, ma qui si manifesta un bisogno (in sé) posto al di qua o al di là dell'utile, un'esigenza appoggiata ad una mancanza esistenziale e ontologica, se, come del resto aggiunge il filosofo greco, l'amico è precisamente “un altro se stesso”<sup>109</sup>.

L'intuizione aristotelica è decisiva: reciprocità e uguaglianza nella sproporzione si radicano in ogni persona. Questa è la strada che il nostro autore predilige e che può sviluppare ulteriormente citando il finalismo kantiano. A fondamento della prospettiva pratica riscontriamo una base necessaria di spontaneità benevola nella tensione volontaria, e quindi un volontarismo interno alla deontologia morale, quale prova conseguente dell'umanità del dovere (*Sollen*). La morale non è data esteriormente nella persona ma rimessa alla sue capacità. Riassumendo: 1) la propria mancanza di totalità, la propria natura finita, rende l'amore di sé una tensione teleologica verso un fine ideale; ma ecco il passaggio che abbiamo voluto approfondire oltre *Finitudine e colpa*: 2) la teleologia del sé non potrà mai coincidere ad una predilezione non mediata, poggiandosi su di una mancanza, che tradotto significa bisogno ontologico dell'altro; 3) l'ideale affermativo consiste in un ideale pratico in quanto, sancirà Ricoeur, il sé è come un altro da sé<sup>110</sup>, ed è l'equivalenza esistenziale che parifica la tensione del singolo e dell'altro verso un bene comune da realizzare. Quello formulato dal filosofo francese è un giudizio sul sé, afferente però ad una consapevolezza: ad essa soltanto spetta il potere di limitare o obbligare, – lo ripetiamo, non esteriormente ma internamente – l'agire prospettico (carattere) e tensivo (felicità) secondo la benevolenza; potenzialmente, l'iniziativa pratica del soggetto coincide già ad una morale e può declinarsi già in una giustizia.

Bisogna ora ricollegarci alle conclusioni della sezione dedicata alla capacità di agire in *Finitudine e colpa*, ma la specificazione riguardante la potenzialità morale della cosiddetta sensibilità pratica (desiderio o massima nel linguaggio kantiano) è davvero importante ai fini del discorso. La massima è il primo elemento che incontriamo nel cammino verso il principio di moralità; non solo, vogliamo evidenziare soprattutto che si tratta non di un'occasione malvagia su cui il principio

---

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 290. Del resto, come può tradursi nel kantismo la congiunzione dell'autonomia e del dovere, se non considerando che la preposizione sopra citata dell'umanità come fine in sé è esattamente una preposizione esistenziale? “Se essa non dice l'essere, essa dice l'esser così. Questa proposizione, che si può dire di natura ontico – pratica, si impone senza intermediari” (Ivi, cit., p. 327).

morale esercita la sua influenza, realizzando così il bene: l'approfondimento verso l'origine etica della formula il sé è come un altro da sé, caratterizza ancor più marcatamente il tipo di potenzialità di cui abbiamo bisogno, per riscattare pienamente il finito da una considerazione patetico – misera; infatti, abbiamo individuato una spontaneità benevola che traduce l'influenza del principio morale in una conferma di quanta umanità sia riscontrabile già a livello teleologico. Per questo fine, abbiamo dovuto approfondire il kantismo attraverso Aristotele e la sua concezione, se così si può dire, limitante la libertà.

Ricoeur resta comunque il filosofo della fragilità e nella fragilità si rispecchia la *falla*<sup>111</sup>, l'incrinatura del rispetto: la possibilità tensionale di fare il bene non esclude affatto la possibilità altrettanto tensionale di compiere il male, se il libero arbitrio è strutturato antropologicamente e l'umanità non a caso rimane un compito, un ideale pratico, che la limitazione umana esige, ma in seno al fallimento. Però, sappiamo sin dal primo paragrafo che il tipo di approccio trascendentale non restituisce pienamente la concretezza, piuttosto, essendo teoretico – neutrale, esso si occupa dell'umana natura prima che l'uomo stesso possa realizzare effettivamente o il bene o il male. Ciò significa, appunto, che stiamo compiendo un'analisi rivolta alle potenzialità del soggetto, quindi al di qua della decadenza compiuta, al di qua della pur sempre possibile azione malvagia. In questo contesto teorico, il filosofo francese vuol svincolare la potenzialità dell'azione umana da un irrimediabile destino di decadimento nel male. È qui che nasce una certa diffidenza – di Ricoeur – nei confronti della marcata accezione deontologica della teoria morale kantiana, la quale legittimerebbe il sostrato potenziale di un'antropologia in ampia misura pessimistica, il cui punto cardine è rappresentato dall'istanza del male radicale: rapidamente, in virtù di una radicalità malvagia, è necessario un influsso correttivo, non confermativo, del dovere sulla massima, sul desiderio. La serialità dell'etica sulla morale si impone, dato che l'ordine inverso di preminenza tra legge e sensibilità, suggerisce che nella massima ci sia soltanto il male. In Kant, afferma il filosofo francese, “la legge non «eleva» «la sensibilità» se non «abbattendola»; è proprio una sensibilità decaduta quella che viene presupposta”<sup>112</sup>; il moralista “parte da una situazione in cui la dualità bene e male è già preconstituita, in cui l'uomo ha già scelto la parte del male”<sup>113</sup>. A questo è serve una riflessione trascendentale, a porsi a livello

---

<sup>111</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 156.

<sup>112</sup> Ivi, cit., p. 157.

<sup>113</sup> Ivi, cit., pp. 156-157.

dell'originario, evitando di giungervi attraverso una condizione degradata: la sproporzione pratica neutra è per Ricoeur più veritiera poiché rimette *“in luce un principio di limitazione che non è già male radicale”*<sup>114</sup>.

### **1.5 Capacità e filosofia del sentimento.**

Manca qualcosa all'analisi trascendentale. Abbiamo insistito sulla formalità che la contraddistingue, e nell'elencare i tratti utili dal punto di vista teoretico – la scomposizione del patetico secondo rigore, ponendo come punti di riferimento la cosa e la persona –, non mancavamo di anticiparne i limiti, che ora l'ultima capacità, quella del sentimento dovrà colmare. Il lungo cammino filosofico ci ha condotto al concetto di persona; per garantire un processo di interiorizzazione del sé, si ha bisogno di ritornare paradossalmente al punto iniziale dell'indagine, certamente nebuloso e confuso, ma anche più profondo, più ricco e più pieno: nel sentimento il sé non pone separatamente l'ideale, ma vive la separazione dall'ideale in sé e per sé. Allora, dovremmo forse rinunciare al rigore dell'antropologia filosofica? Non propriamente: secondo Ricoeur essa ha, per così dire, deciso l'originario del soggetto, stabilendo il come della totalità, attraverso il criterio razionale – finito, ad un tempo affermativo e negativo. Ora, si vuol fare della sproporzione raggiunta una filosofia del sentimento, verificando se è possibile riconquistare quella pienezza iniziale senza escludere il rigore, e cioè se è possibile comprendere *“il sentimento da ciò che lo ha ridotto ed escluso”*<sup>115</sup>.

La capacità positiva della trascendenza ha legittimato una determinazione dell'antropologia differente dal patetico della miseria; dal canto suo, però, la miseria non è priva di contenuti antropologici, considerando ciò che essa comunica, quell'essere di mezzo che noi siamo, e che prima il mito e poi la retorica hanno erroneamente restituito. Malgrado ciò, neanche il metodo trascendentale riesce in una corretta restituzione antropologica, se tralascia la suddetta interiorità del sé. È allora possibile manifestare, pur sempre tramite discorso e parola, il significato profondo dell'antropologia filosofica, della sproporzione non misera? In che modo si giunge al fondo della sproporzione, cioè a quella gioia del sì nella tristezza del finito, stavolta tutta interna all'io soggetto, non più proiettata sull'oggettività o sull'umanità? Diventa imprescindibile una trattazione relativa alla capacità del sentimento, poiché, specifica il nostro autore, *“il «cuore», l'animo, è il momento*

---

<sup>114</sup> Ivi, cit., p. 161.

<sup>115</sup> Ivi, cit., p. 163.

fragile per eccellenza; il cuore inquieto; in lui si interiorizzano tutte le sproporzioni che abbiamo visto culminare nella sproporzione della felicità e del carattere”<sup>116</sup>.

Il binomio congruente antropologia – teleologia rimane lo stesso saldo e invariato, e l’accezione filosofia del sentimento è volta proprio ad epurare l’antropologia razionale da elementi che sono influenti sulla soggettività in maniera involontaria. Per intenderci, basta ricordare l’oggetto generale di studio dell’opera *Finitudine e colpa*, il volontario del soggetto, che nella prima parte (teoretico – pura), posta al di qua dell’effettiva azione, non può che coincidere alla spinta intenzionale, alla dinamicità; così, anche il sentimento lo si vuol condurre, comunica Ricoeur, al livello della ragione, cioè in seno a quella fallibilità “che non si accontenta del puro, del radicale, ma esige il totale”<sup>117</sup>, e che quindi tende e separa. La resa antropologica dell’animo si caratterizza maggiormente in virtù dell’*originarietà*<sup>118</sup> della teleologia volontaria, la quale, potremmo dire, rende qui il sentimento l’effetto di una tensione. Cerchiamo una conferma nelle parole del filosofo francese: “Ciò che il sentimento manifesta, per mezzo di accenti affettivi veduti sulle cose, è l’intenzionalità delle tendenze; l’amabile, l’odioso, il facile, il difficile, è «verso cui» si avvicina, «lungi dal quale» si allontana, «contro cui» lotta il nostro desiderio”<sup>119</sup>. Luogo di una manifestazione, il sentimento rivela il significato interno, cioè il vissuto del mancare di e del tendere verso. Non dovrebbe rappresentare una forzatura interpretarlo come

---

<sup>116</sup> Ivi, cit., pp. 164-165. Dobbiamo forse aggiungere anche qualcosa d’altro, di nascosto, alla conclusione del paragrafo precedente, se è vero che spetta al cuore dare sostanzialità alla sintesi della felicità e del carattere? E ancora, dopo aver stabilito la sua necessità, dovremmo forse rinunciare alla serialità dell’intenzionalità etica sulla morale deontologica, se è stato inevitabile affiancare l’istanza del rispetto ad una convinzione interna del soggetto (così l’abbiamo chiamata)? Non coincide forse ad un sentimento, in certa misura deontologico, la radice interiore della spontaneità tensionale e benevola? Dubbi questi che suggeriscono un’antitesi: la correzione della serialità – la quale rimane pur sempre un caposaldo della prospettiva pratica ricoeuriana – in seno alla dialettica, in seno ad una commistione di intenzionalità e deontologia. D’altronde, lo stesso Kant – non manca di ricordarlo Ricoeur (Cfr., Ivi cit., pp. 158-161) – nell’apostrofe alla *Critica della ragion pratica*, fa riferimento ad una misteriosa capacità ricettiva dell’interesse puro morale, appellandosi anch’egli significativamente al *Gemüt*: “Due cose riempiono l’animo (*Gemüt*) di sempre nuova e crescente ammirazione e venerazione, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me” (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 353). Si prospetta anche un decisivo approfondimento, relativamente a ciò che il filosofo francese definisce originario in questa sezione di *Finitudine e colpa*: l’intenzionalità dinamica è veramente il primo elemento antropologico – ontologico, o la specificazione del contesto filosofico separa l’antropologia da un’ontologia vera, che include altro?

<sup>117</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 165.

<sup>118</sup> La preminenza dell’originaria volontà teleologica rende il sentimento, non “una parte del tutto, ma un momento significativo del tutto” (Ivi, cit., p. 169), dove il tutto coincide appunto alla fallibilità, al mancare e al tendere.

<sup>119</sup> *Ibidem*. E ancora: “Il sentimento è il modo privilegiato attraverso il quale si manifesta questa relazione pre – e iper – oggettiva, ma non è il solo; ciò che la psicologia dei comportamenti chiama tendenze, tensioni, pulsioni, è questa medesima relazione col mondo, espressa nei termini di azione o di reazione” (Ivi, cit., p. 168).

un effetto, ma piuttosto confermare l'orizzonte riflessivo – razionale che Ricoeur ha voluto attribuire a questa prima parte del testo: l'affezione è in qualche modo successiva e condizionata dal movimento necessario con cui ci distacciamo dal mondo ponendo gli oggetti, le cose, gli esseri. In altre parole, l'interiorizzazione del sé è certamente il contrario della riflessione che mi oppone un mondo; ciò nonostante, essa non può nulla contro questo movimento di oggettivazione, rappresentando l'unico oggetto del sentimento. Ecco perché i correlati affettivi, che Ricoeur chiama simbolicamente i *colori dell'anima*<sup>120</sup>, l'amabile e l'odioso, sono certamente affezioni influenti del e sul soggetto, ma non sono a loro volta degli oggetti: essi esprimono una qualità riconducibile al legame indiviso col mondo intenzionato. Sintetizzando, il sentimento viene spiritualizzato, rimesso cioè ad una funzione: è "il segno e la cifra della mia intimità"<sup>121</sup>, dell'originario da cui non può prescindere. Si può dunque comprendere la sfera sentimentale soltanto se si suppone il contesto filosofico – razionale; questa è la forte tesi ricoeuriana di un'unione reciproca nella distinzione: il sentimento va in profondità, ma "la profondità non è il contrario dell'intenzionalità"<sup>122</sup>. Allora, qual è la discriminante tra volontà e sentimento? Semplicemente, l'oggettività della rappresentazione; essa pone a distanza, ciò che l'animo interiorizza.

Abbiamo chiarito come la sproporzione inclusa nella conoscenza sia la base irrinunciabile per un corretta filosofia del sentimento. Ora, tale filosofia deve entrare nel merito della capacità, per istituire le debite differenze rispetto alle altre già analizzate. Qualcosa rimane proporzionalmente invariato, e non può che essere lo schema categoriale di negazione, affermazione e limitazione, che porterà di nuovo allo sdoppiamento del sentimento in caratteristiche contrarie, poi confluenti in un concetto sintetico; invece, ciò che cambia riguarda l'angolatura da cui osserveremo la sproporzione: non il conflitto proiettato fuori dal sé, piuttosto è il conflitto interiore che adesso ci interessa. Ricoeur segue come schema per la riflessione la tematica platonica del *θυμός* (desiderio in sé o animo), posto tra l'*ἐπιθυμία* (bisogno o desiderio sensibile) e l'*ἔρως* (l'amore o desiderio specifico della ragione), considerando come chiave di lettura le *terminazioni*<sup>123</sup> di ciascun movimento affettivo: da una parte, il piacere che perfeziona processi isolati e finiti; dall'altra, la

---

<sup>120</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 172.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Ivi, cit., p. 173. "I veri oggetti sono a distanza e i veri sentimenti sono profondi; essi ci raggiungono, talvolta ci trapassano, come la ferita intima di un grande dolore" (*Ibidem*).

<sup>123</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 177.



beatitudine che, come terminazione di un destino, perfeziona e riempie l'opera infinita e totale dell'uomo. Questo dualismo di finalità è responsabile della scissione interna al desiderio umano in generale.

Rivalutando filosoficamente il sentimento, si rivaluta soprattutto il suo aspetto finito. Proprio a questo serve determinare la perfezione del piacere, cioè la sua bontà, sfuggendo all'insidia di una critica moralizzante che lo farebbe ricadere nell'ambito del male. Allora, la spinta trascendente del sentimento opposto, ossia la beatitudine, non supera la malvagità del piacere, semmai il tipo di terminazione perfetta che esibisce. Contro una tradizione di pensiero che ha individuato nel piacere l'origine di un movimento illimitato il cui effetto è l'infelicità d'esistere, viene scelta come guida nuovamente il contenuto dell'*Etica Nicomachea*, che in merito a questo tema, esclude il moto del piacere, in virtù della perfezione da esso realizzata; se c'è un limite del piacere, lo si deve attribuire alla natura finita, cioè precaria, parziale e istantanea, della terminazione. Comunque, il piacere, non è affatto dinamico per Aristotele, ma invece è “qualcosa di completo, e in nessun momento sarebbe possibile per qualcuno provare un piacere tale che, continuando a generarsi in un maggiore lasso di tempo, porti a maggior perfezione la sua forma”<sup>124</sup>. Si tratta pur sempre di una forma finita che sancisce la sua perfezione sulla vita fisica, e che per questo motivo racchiude potenzialmente una minaccia, il rischio di mascherare l'orizzonte intero e affermativo della felicità; ma, figurando più un'occasione che l'effettiva realtà del male, il riscatto di una teoria del piacere resta un'ipotesi plausibile; infatti, solo l'ordine della *praxis*, la preferenza o la scelta, può realizzare il rischio incluso nel piacere. All'interno del campo delle possibilità, ad esso spetta una bella definizione: “Una perfezione della vita nell'istante”<sup>125</sup>.

Se invece consideriamo il rapporto del piacere con il suo contrario, l'*ἔρως*, la neutralità del nostro giudizio non è più tale. Non dimentichiamo che l'orizzonte del finalismo complessivo del soggetto, per essere originario, deve essenzialmente rispecchiare la *dynamis*. Allora, proprio per la non coincidenza con il Bene, con la felicità somma, è auspicabile rimettere in moto il desiderio sensibile, affinché esso non sia il termine della vita in generale. Questa operazione si è verificata anche per l'analisi delle altre capacità; Ricoeur riesce, a tal proposito, ad individuare una

---

<sup>124</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 1174a, 15-20, cit., p. 413. Il piacere “non è [...] movimento” (*Ibidem*), poiché è il fine stesso del movimento, ma non del movimento in sé, del desiderio totale che fa l'umanità. Comunque, la finalità non è al di fuori del piacere.

<sup>125</sup> Ivi, cit., p. 180.

dialettica ulteriore, interna al primo elemento negativo, stabilendo un nuovo correlato intenzionale di apertura, nella chiusura che il piacere prevede, con l'obiettivo di accertare la felicità non come piacere, senza dover contraddire che quest'ultimo è un fine della vita.

Stavolta è la sintassi, il modo di utilizzare il linguaggio o il senso differente che il linguaggio stesso include nelle sue forme, a rendersi utile al nostro pensatore, attraverso la differenza tra aggettivo e sostantivo, tra *ἡδύ* (piacevole) e *ἡδονή* (il piacere): mentre il primo dinamicizza in forme mutevoli il piacere, la statica terminologica del secondo tende ad appesantire il discorso; detto altrimenti, il piacere è il fine sensibile che sostanzia l'attrattiva dell'attività piacevole. Il piacere esclude la varietà delle declinazioni piacevoli potenzialmente incluse nelle azioni, nella misura in cui compie indirettamente una scelta. “Così, il piacevole segue le attività e tende ad aprire il gioco, mentre il piacere predilige un'attività e tende a chiudere il gioco”<sup>126</sup>. Affermare, ad esempio, che è piacevole ricordare il passato, non esclude che sia piacevole anche contemplare un'opera d'arte. Invece, la forma sostantivata – il piacere consiste nel ... – ipostatizza una circostanza, con il rischio che tramite l'esclusione di tutto il resto ci si possa confondere relativamente alla felicità. Dunque, viene suggerito di “spezzare la chiusura del piacere – sostantivo”<sup>127</sup>. Epocheizzare il piacere allo scopo di stabilire una gerarchia dell'agire umano, il quale deve tornare a tendere verso il supremamente piacevole, verso il *telos* di tutti i nostri atti. Invero, il filosofo francese ricorda che per differenziare, Aristotele chiama felicità il desiderabile in sé<sup>128</sup>, e, similmente, nel *Gorgia*, Callicle, sottintendendo il Bene, concede l'ipotesi di una distinzione tra piaceri migliori e piaceri peggiori, ma, questa volta, egli nota come la scelta separatoria, ispirata dalla dottrina greca delle virtù, sia in grado di relativizzare la sostantivazione del piacere nella dinamica degli aggettivi, ri – orientando l'attività verso la sua totalità durevole e finale; limitare il piacere, ad esempio, secondo la temperanza, restituisce all'attività il suo schema teleologico, perché rende il soggetto padrone di se stesso, e di conseguenza libero di aprirsi alla felicità come ideale. L'introduzione del Bene, dunque, serve a fare del piacere un piacevole e del piacevole un buon uso, secondo la felicità.

Va subito posta un'ulteriore chiarificazione, dal momento che abbiamo introdotto un ordine gerarchico nella sfera attiva; il tema del primato pratico

---

<sup>126</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 181.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 1176b, cit., p. 425.

dell'intenzionalità sulla norma ci serve ancora, poiché il sommo bene non impone dall'alto, e il suo mezzo non corrisponde al dovere. Se così non fosse, a sua volta, il dovere equivarrebbe ad una mera funzione del male, ad un riconoscimento indiretto della chiusura antropologica nel piacere. Il bene non salva mediante costrizione e negazione l'attività dal decadimento, ma al contrario, esso si situa nella virtù, è sotteso e quasi coincidente al tendere dinamico; la virtù, stabilisce Ricoeur, riproduce un'*affermazione plenaria*<sup>129</sup>, che è rivolta al bene appartenendovi già. In più, la dialettica affettiva, in cui si sottopone la felicità ad una critica secondo la gerarchia dei piaceri, ha garantito un passaggio utilissimo dalla idea vuota di totalità alla sua pienezza nel vissuto. In precedenza, trattavamo la felicità come una vuota esigenza; ora, il campo sentimentale la riempie di contenuto e la determina come il *piacere più grande*<sup>130</sup>.

La distinzione tra veduta terminale del piacere e l'ampia veduta indeterminata della felicità, si basa sulla particolare coincidenza di quest'ultima con la ragione. Il significato kantiano dell'esigenza di totalità rimane invariato, tanto che spetta al chiedere intenzionale tradurre nei termini di aspirazione sentimentale la felicità; l'aspirazione deve dunque appartenere alla razionalità, divenendone il desiderio specifico (*ἔρως*), in merito, logicamente, al preferibile in senso assoluto e non al piacere finito. Ricostruiamo le fasi dialettiche del parallelismo: la ragione segna e definisce l'apertura sulla totalità, separandosi dall'essere pieno, il Totalmente altro, che il soggetto non è; inoltre, in virtù del fatto che le abbiamo assegnato il primato antropologico, la ragione è responsabile della caratterizzazione aperta del suo desiderio interno. Tuttavia, a ben guardare, l'effetto inevitabile che deriva dalla domanda razionale, garantisce un'inversione di ruoli, in riferimento al tema cardine della singolarità totale: solo il sentimento personalizza e presenta la ragione come la *mia* ragione. Finalmente, un'ulteriore piano dell'originario si svela, grazie al ruolo ambivalente dell'affezione: contemporaneamente, il sentimento subisce e trascende i limiti imposti dell'intenzionalità, poiché è in grado di restituire la sproporzione nella sua forma più perfetta, non più come forma separata, ma come l'in sé e il per sé del soggetto, cioè come appropriazione della propria ragione. Il sentimento fa della ragione un destino, una conferma e una continuazione, ma anche uno sviluppo ulteriore, in seno della totalità, dell'essere che già siamo.

---

<sup>129</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 184.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

È importante sottolineare come la funzione del sentimento affermativo, rispetto alla separazione che l'intenzionalità prevede, provochi un improvviso cambiamento terminologico nell'opera, che non può essere taciuto; infatti, analizzando in profondità l'*eros*, abbiamo annunciato al senso di una unione originaria del soggetto con il *suo* essere<sup>131</sup>, non più il Totalmente altro. Ricoeur assegna un valore fondamentale al desiderio tanto da, se così si può dire, tradurre ontologicamente l'antropologia. Da qui deriva il passo successivo nell'analisi, centrato sullo scivolamento del desiderio *ontologico – fondamentale*<sup>132</sup> nei suoi schemi, i sentimenti spirituali o, ancor più significativamente, i *sentimenti a intenzione*<sup>133</sup>, manifestanti la direzionalità, e per questa ragione “non più suscettibili di soddisfazione finita”<sup>134</sup>. Nel complesso, ed è l'aspetto che vorremmo evidenziare di *Finitudine e colpa*, risulta come se il polo dell'infinità inteso come tensione, non potesse che emergere attraverso il canone della spiritualità, ma il tipo di inerenza schematica all'essere, ricondotta alla distinzione con la forma ontologica del sentimento, ci fa intuire la possibilità di considerare la capacità dell'infinito, la *dynamis* originaria per Ricoeur, come la fermezza di un'intimità (con l'essere totale, che non è da approssimare secondo una certa epistemologia). Però, ci manca ancora quello strumento tematico (ricoeuriano) predisposto all'effettivo cambiamento, in grado quindi di integrare il discorso filosofico sull'uomo e il suo sinonimo, la spiritualità<sup>135</sup>.

Seguiamo il filosofo francese in questa schematizzazione direzionale. La partecipazione all'essere prende la direzione della *philia*, dell'appartenenza ad un Noi. Tutte le comunità storiche organizzate inseguono, attraverso certe ramificazioni

---

<sup>131</sup> “Il sentimento è interamente se stesso solo mediante questa coscienza di essere già in ... mediante questo *inesse* originario. Il sentimento è più che l'identità dell'esistenza e della ragione nella persona; è l'appartenenza dell'esistenza all'essere di cui la ragione è il pensiero” (Ivi, cit., p. 189). La dimensione dell'*inesse*, costituisce il nodo tematico da approfondire nel sistema filosofico ricoeuriano, oltre l'intenzionalità, perché per suo tramite, la totalità non si esprime più direttamente (ma solo indirettamente nei suoi schemi spirituali) in una direzione: “Il colmo del sentimento di appartenenza all'essere sarà quello in cui ciò che è più distaccato dal nostro fondo vitale – ciò che è assoluto, nel senso forte del termine – diviene il cuore del nostro cuore; ma allora non lo si può nominare, si può soltanto chiamarlo l'Incondizionato che la ragione esige e di cui il sentimento manifesta l'interiorità” (Ivi, cit., p. 193).

<sup>132</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 191.

<sup>133</sup> “Tutti i sentimenti spirituali sono sentimenti della transizione verso la felicità” (Cfr., Ivi, cit., pp. 190-191).

<sup>134</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 190.

<sup>135</sup> Per sottolineare il legame strutturale in quest'opera tra desiderio e spiritualità, responsabile del taglio filosofico della trattazione sentimentale, riportiamo le parole sempre paradigmatiche di Ricoeur: “Questo *tutto* è l'indice del desiderio di felicità; la vita non vuole tutto; la parola «tutto» non ha senso per la vita, ma per lo spirito: è lo spirito che vuole il *tutto*, che pensa il *tutto*, che non avrà riposo se non nel *tutto*” (Cfr., Ivi, cit., p. 222).

operativo – sentimentali, riassumibili nell'accoglienza per il più lontano e nell'affinità per il vicino, l'ideale dell'umanità. Per questo, seconda direzione, sottesa già nella prima<sup>136</sup>, partecipiamo a dei compiti e a delle opere sovra personali che Ricoeur chiama idee. L'umanità è certamente un progetto, un'idea, ma la dimensione dell'*inesse* complica il discorso, poiché dimostra l'essere in, la nostra partecipazione a questa idea; così, il progetto dell'umanità, afferma Ricoeur, è “il Regno nel quale noi siamo, e nel quale siamo capaci di continuare la nostra esistenza”<sup>137</sup>. Siamo obbligati a tornare sui nostri passi, dal momento che il punto di vista affettivo esibisce ora pienamente l'inscindibilità del desiderio razionale con il tema del rispetto. Ciò non di meno, siamo anche obbligati a reintrodurre la serialità della teleologia pratica, senza doverla negare, nel circolo dialettico: nello stesso istante in cui si traduce in un'azione, il rispetto, prima di tutto, dimostra una natura deontologico – sentimentale, tant'è che alla fine del paragrafo precedente parliamo di una consapevolezza interiore. Allora, quel Regno, il cui corrispettivo teorico è sicuramente il Regno dei fini kantiano<sup>138</sup>, è già (nascosto) in noi e (esposto) fuori di noi; nell'azione diviene una meta e un progetto volontario da realizzare, che il desiderio razionale accompagna, tramite gli schemi dell'essere con e dell'essere per, ma nel sentimento fondamentalmente ontologico, cioè secondo le direttive (per intenderci, il *Sollen*) interiori date alla volontà, l'umanità è (potenzialmente) realizzata, è il desiderio del desiderio razionale.

Al di là delle nostre anticipazioni critiche<sup>139</sup>, relative al valore ontologico del sentimento fondamentale, che dovremmo comunque chiarire, resta l'obiettivo dichiarato di una filosofia del sentimento, coerente rispetto al contesto originario della sproporzione che la ragione comanda; dunque, per Ricoeur il sentimento deve in qualche modo adeguarsi e non aggiungere nulla alla concezione mista della soggettività, e riprodurre quest'ultima in una tonalità affettiva; la fragilità è l'esatto corrispettivo della sproporzione, in essa è possibile riconoscere la suddivisione categoriale di negazione originaria e affermazione originaria, modulate ora in tristezza e gioia: “Se l'essere è ciò che gli esseri non sono, l'angoscia è il sentimento

---

<sup>136</sup> “Non posso separare il vicino dal lontano, come non posso separare l'amicizia per le persone dalla devozione alle Idee” (Cfr., Ivi, cit., p. 190).

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Cfr., I. Kant. *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 249-250.

<sup>139</sup> La questione viene sollevata dallo stesso Ricoeur: “Si obietterà allora, in ultimo appello, che il sentimento ontologico si sopprime da sé dividendosi in negativo e positivo? L'opposizione dell'Angoscia e della Beatitudine non va forse contro l'idea di sentimento ontologico?” (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 193).

per eccellenza della differenza ontologica”<sup>140</sup>. Il riscatto del finito si compie, per il nostro autore, relativizzando la verità assoluta della tristezza finita, attraverso la capacità infinita della trascendenza: è altrettanto vero che la differenza con l’essere costituisce la spinta, l’occasione del desiderio razionale affermativo. Nonostante la tristezza, Ricoeur chiarisce che “è la Gioia a indicarci che noi abbiamo a che fare con questa assenza dell’essere agli esseri; è per questo che la Gioia spirituale, l’Amore intellettuale, la Beatitudine di cui parlano Cartesio, Malebranche, Spinoza, Bergson, sotto nomi diversi e contesti filosofici differenti, indicano la sola «tonalità» affettiva degna di essere chiamata *ontologica*; l’angoscia non è che il suo rovescio di assenza e di distanza”<sup>141</sup>. Essere capaci di trascendere tramite linguaggio la prospettiva, capaci di agire al di là della chiusura caratteriale; tutto ciò costituisce la base dell’antropologia, a cui ora si è aggiunta la capacità sentimentale, che ne costituisce il significato più profondo, perché rispecchiante l’interiorità: l’uomo può provare gioia mediante l’angoscia; è capace di una fragilità affettiva, radicata nel suo essere misto. In quest’ultimo passo riportato, si mostra benissimo il legame strutturale su cui punta Ricoeur: alla gioia e al suo carattere aperto spetterebbe il valore di tonalità ontologica per eccellenza, ma non deve sfuggire la funzione dell’elemento condizionante, deciso sul concetto di intenzionalità; non è dunque inattesa la specificazione della gioia come spirituale o dell’amore come intellettuale; semmai, risulta coerente rispetto al progetto di una antropologia della sproporzione.

### 1.6 Il *θυμός*: avere, potere, valere.

La dialettica separata nel piacere e nel desiderio, si deve fare sintesi nell’istanza riunificatrice del conflitto. Tristezza da una parte e gioia dall’altra confluiscono insieme nel movimento irrisolto del *θυμός*, che costituisce, secondo il filosofo francese, “veramente l’animo umano, l’umanità dell’animo”<sup>142</sup>. Come si ricorderà, Platone ha consacrato in una intesa d’alternanza i desideri del piacere e della ragione<sup>143</sup>; questa stessa alternanza rappresenta il Sé totale, finalmente conquistato, in una differenza di sé a sé stesso: se non a causa di una differenza, per quale motivo abbiamo dovuto spiegare l’umanità come un progetto? Il sentimento del conflitto comunica l’urgenza di un’ermeneutica del sé, quale verità totale dell’uomo, o più

---

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ivi*, cit., p. 195.

<sup>143</sup> Cfr. Platone, *La Repubblica*, IV, 431a, cit., p. 309 e sgg.

precisamente di una fenomenologia ermeneutica, laddove, come già chiarito, alla tensione volontaria viene attribuita la categoria dell'originario.

Ora, il proposito ulteriore di Ricoeur riguarda nel dettaglio l'effettiva emancipazione della differenza totale che noi siamo da una preferenza, senza dover rinunciare al campo neutro trascendentale, il quale non esclude il male, ma non lo assolutizza: "Questa differenza di sé, bisogna coglierla al di qua della differenza di sé che la rende ostile e cattiva; la preferenza di sé, che è la colpa o un aspetto della colpa, trova proprio in questa costituzione della differenza la struttura della fallibilità che la rende possibile senza renderla inevitabile"<sup>144</sup>. Il campo d'indagine sarà allora rivolto a quelle passioni radicate nella vita storica e culturale dell'uomo, al di sotto delle quali sussiste la possibilità di smascherarle dal velo della preferenza orgogliosa e ostile, in favore dell'innocenza della propria differenza. Queste passioni, l'*avere*, il *potere*, il *valere*, sono appunto passioni finite e limitanti la soggettività; rispecchiandosi in situazioni tipiche di un ambiente storico – culturale, esse racchiudono di fatto un rischio, ma permettono anche un'*illustrazione*<sup>145</sup> di ciò che significa *θυμός*, per il nostro pensatore. L'orizzonte storico – culturale le descrive come essenzialmente interumane, ed è partendo da un tale qualità, per cui la passione o l'amore di amicizia si differenzia dalla dinamica del desiderio concupiscibile, che il particolare stile dell'antropologia filosofica dovrà considerarle non come già decadute – il riferimento è diretto all'antropologia delle passioni di Kant – , ristabilendo, diciamo così, l'oggettività di una gioia ad esse sottesa.

Dopo aver descritto inizialmente il potere della conoscenza come una sorta di originario incompleto, Ricoeur torna ad utilizzare il canone dell'oggettività, convinto che l'ambito della filosofia del sentimento possa rendere finalmente piena la realtà umana; con la trattazione delle passioni abbiamo una prova tangibile del completamento ed ampliamento dello statuto d'oggettività: non più rispetto alla rappresentazione della cosa percepita, ma le passioni "devono manifestare il nostro attaccamento a cose e ad aspetti di cose che non sono più di ordine naturale ma culturale [...]; bisogna aggiungere all'oggettività la dimensione economica, politica e culturale; riprendendo la semplice natura, queste dimensioni ne fanno un mondo umano"<sup>146</sup>. Inoltre, l'oggettività, dal momento in cui è l'originario l'elemento da ristabilire, ne certifica la presenza antropologica, parallelamente al riconoscimento

---

<sup>144</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 195.

<sup>145</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 199.

<sup>146</sup> Ivi, cit., p. 201.

della comunque essenziale perversione inclusa nelle passioni: l'aver, il potere e il valere non decadono forzatamente nei sinonimi negativi di avidità, dominio e vanagloria.

Questo strano stato di fatto si percepisce rompendo il decaduto, percependo il possibile e nel possibile la fallibilità, rispettando quindi il famoso metodo neutro – trascendentale, che pone il finito al di qua o al di là del compimento del male come preferenza di sé: un'immaginazione, un'ipotesi possibile ma fragile, sostiene Ricoeur, di un'antropologia non del tutto inesistente. L'umanità antropologica l'abbiamo saldata alla categoria tensiva di progetto e anche alla categoria del limite; ecco allora, che l'oggettività del sentimento benevolo coincide ad una immaginazione possibile, poiché – anticipiamo qui il tema della *Simbolica del male* – il male stesso resta invincibile, originario, ma alla stessa maniera in cui il bene lo è, solo che quest'ultimo non è oggettivo in modo assoluto, ma resta verosimile, ponendosi in un ciclico rapporto con il suo contrario. Il ragionamento del filosofo francese sfrutta quest'intuizione: “Immaginando un altro fatto, un altro regime, un altro regno io percepisco il possibile, e nel possibile l'essenziale. La comprensione di una passione come passione malvagia esige la comprensione del primordiale attraverso l'immaginazione di un'altra modalità empirica, attraverso l'esemplificazione di un regno innocente”<sup>147</sup>. In sostanza, spezzare il decaduto significa non riuscirci compiutamente, non essendo il bene l'alternativa assoluta che esclude tutto il resto; invece, significa dubitare dell'assoluta realtà del male, immaginando in un progetto il migliore dei mondi possibili. L'azione è soltanto un termine finito all'immaginazione oggettiva, al potere di trascendenza dell'uomo che è continuamente dinamico; soltanto rispetto ad una spinta immaginifica, possiamo sentire e realizzare un'azione (anche) benevola. Tuttavia, quest'azione realizza un bene, non il Bene. Per questa ragione il male resta ineliminabile.

Per prima cosa, volgiamo lo sguardo all'esigenza di *avere*, alla passione di possesso che può essere innocente, cioè differente dall'avidità, dall'avarizia e dall'invidia. La dimensione economica deve farci da guida, illuminando l'appoggio umano dell'io nel mio, nel regno umano del possesso, attraverso le cose o beni disponibili. Tutti i sentimenti collegati all'aver si riferiscono alla disponibilità concessa di un oggetto, interiorizzando questa relazione con la cosa economica. Allo stesso tempo, il mio dimostra il dominio sull'aver, confermato nell'istituzione del

---

<sup>147</sup> Ivi, cit., p. 200.



lavoro, che è una produzione umana di sostentamento, e la dipendenza dell'io dai beni di sostentamento, che l'io stesso dovrebbe provvedere a procurarsi. Questa alternanza di dominio e di dipendenza, e dunque anche di debito, chiarisce il sentimento dell'avere come l'insieme di forze che resistono alla perdita: la cosa da cui dipendo può anche sfuggirmi; infatti, "l'alterità del mio, che è la falla tra l'io e il mio, è costituita dalla minaccia di perdere ciò che ho, e che ho finché lo tengo"<sup>148</sup>.

Sorge il dubbio per cui la forma dell'interiorizzazione radicata nel possesso finisce per escludere l'ipotesi ricoeuriana di un'innocenza dell'avere; del resto, il mio include la reciprocità escludendola, cioè differenziando il possesso del singolo dal possesso dell'altro. L'avere è per questo motivo originariamente colpevole? Domanda legittima, dalla quale si origina una necessità immaginifica, una spinta benevola: differenziare tra l'avere ingiusto e il giusto possesso, per reinserire il rapporto uomo – avere nella dimensione del noi. Se risulta impossibile immaginare un io senza il mio, si può immaginare una relazione innocente tra l'uomo e l'avere in un'utopia dell'appropriazione personale e comunitaria, non del tutto distante dalla realtà, seguendo da essa delle possibili azioni. Come detto, la tesi ricoeuriana in questa sezione sfrutta il ruolo dell'originario e il metodo trascendentale, indicando un'origine differente per la considerazione di un avere decaduto e la considerazione di un avere giusto; il primo viene fatto dipendere dal piano storico – reale, il quale sembrerebbe dimostrare una concretezza maggiormente rilevante e assoluta, ma che se sottoposta ad un'analisi psicologica, si relativizza traducendosi in perversione di un sentimento originario: "Così – suggerisce Ricoeur – la psicologia non mi mostrerà mai la nascita dell'impuro. L'immaginazione di un'appropriazione innocente non ha la funzione di rilevare un'origine storica del male"<sup>149</sup>, poiché l'azione malvagia costituisce solo l'anomalia di un'origine; detto altrimenti, la condizione dell'azione, cioè la psicologia come sinonimo di antropologia filosofica, non è già decaduta, ma si situa nel regno del possibile, paradossalmente più pregnante e concreto, includendo anche e soprattutto l'umanità di fare il bene.

Abbiamo affermato che il male rappresenta certamente un'occasione per l'immaginazione benevola, ma l'immagine, ad esempio prodotta in un'utopia sociale, riproduce già il bene che sta al di qua del decaduto, riproduce cioè la vera condizione trascendentale costituita in sé, ossia la forza di affermazione originaria: a livello ontologico la dimensione immaginifica riceve un appiglio per saldarsi in un'azione

---

<sup>148</sup> Ivi, cit., p. 203.

<sup>149</sup> Ivi, cit., p. 205.

non soltanto possibile e ipotetica, ma effettivamente possibile, non separata dalla realtà umana. Riconosciamo il principio metodico per una corretta filosofia del sentimento, laddove, non dimentichiamolo, l'apporto del filosofico è utile per dimostrare la neutralità sottesa al decaduto: “Se la bontà dell'uomo deve essere *possibile*, sia pure come utopia del passato o dell'avvenire, questa bontà comporta l'innocenza di un certo avere”<sup>150</sup>.

La seconda radice del desiderio in sé è rivolta all'esistenza dell'uomo nei rapporti di *potere*. La sua perversione passionale coincide alla sete di dominio, di cui va immaginata un'alternativa possibile e reale. Innanzitutto una distinzione interna: il potere semplicemente tecnologico deriva dall'installarsi dell'uomo tra le cose da dominare e sottomettere. La lotta contro la natura implica un'organizzazione razionale degli sforzi umani, ed ecco che il lavoro diventa una forza produttiva da organizzare. Il piano economico sancisce, nel lavoro, lo sviluppo del dominio detto tecnologico – subordinazione del naturale – in un tipo di subordinazione che include il rapporto comando – ubbidienza. Ci riferiamo alla gerarchia interna richiesta dal lavoro, che si esplicita mediante, di nuovo, la sfera economica: sono le relazioni degli uomini con l'occasione dell'avere a introdurre i rapporti di potenza tra gli uomini nel lavoro stesso e, di conseguenza, le differenze sociali; ad esempio, “la concezione capitalistica dell'imprenditore che comanda sulla forza di lavoro perché possiede l'impresa non è che l'espressione più spettacolare di questa sovrapposizione del dominio economico al comando tecnologico”<sup>151</sup>.

Che cosa sancisce o mantiene intatti i rapporti di dominio, sorti dall'appropriazione dei mezzi di produzione? La loro oggettivazione in un tipo di potere politico – istituzionale: risulta impossibile mutare i rapporti di dominio economico – sociale, senza trasformare la struttura propriamente politica del potere, che mette il suggello dell'istituzione su tutte le forme del potere dell'uomo sull'uomo. Qualsiasi sia la forma di potere politico, qualsiasi sia la sua fonte d'ispirazione – oligarchia fondata sulla temperanza in Platone, natura indivisibile e autarchica della città in Aristotele, il patto di ciascuno con tutti in Hobbes o Rousseau, spirito oggettivo nella storia secondo Hegel, ma anche i processi del moderno Stato di diritto – il potere resta potere esercitato sull'uomo; il che rivela un destino di violenza per quest'ultimo?

---

<sup>150</sup> Ivi, cit., p. 204.

<sup>151</sup> Ivi, cit. pp. 206-207.

Ricoeur a tal proposito chiarisce, e dovremo ricordarcelo, come l'oggettivazione istituzionale, quindi la forma nella quale si attua la relazione interumana del potere, fa derivare un orientamento sentimentale specifico nel dedalo affettivo infinito dei sentimenti che ruotano intorno all'esercizio del potere; ciò significa che il tipo di oggetto (istituzione), la sua struttura interna, palesa la distinzione di principio tra la destinazione al bene del potere (il sentimento originario), e la sua inclinazione al male (il potere come passione o dominio). È riflettendo sull'oggetto che posso immaginare in senso ampio, in senso reale, il bene originario del potere. Sebbene anche stavolta sia impossibile slegarlo dal male, resta applicabile il principio metodico utilizzato per il sentimento dell'avere: "Io non comprenderei il potere come male – conferma il filosofo francese – se non potessi immaginare una destinazione innocente del potere a partire dalla quale esso è decaduto. Io posso rappresentarmi un'autorità che si proponga di educare l'individuo alla libertà, che è il potere senza la violenza; in una parola, posso immaginare la differenza tra il potere e la violenza"<sup>152</sup>. Questa immaginazione libera l'essenza del potere, senza che il potere esercitato per il bene resti una mera utopia.

Viene qui data una prova dell'eclettismo che ha sempre contraddistinto filosoficamente Ricoeur, e siamo dunque obbligati ad una deviazione, seppur coerente, dai suggerimenti di *Finitudine e colpa*, approfondendo più nel dettaglio ciò che è la riflessione trascendentale e soltanto teoretica modula come immaginazione dell'essenza vera del potere. Il metodo lo conosciamo: riflettere sull'oggetto, sulla struttura interna del potere istituito, per lasciar emergere i sentimenti benevoli contenuti in esso. Secondo una visione d'insieme del sistema ricoeuriano, potremmo cercare di fissare le due strutture portanti od oggettive, dal punto di vista pratico – sociale, che egli immagina essere utili per il riscatto sentimentale: 1) l'origine inter – relazionale del potere; 2) l'intersezione dialettica dell'etica con la politica e della politica con l'economia.

Innanzitutto, in questa parte di *Finitudine e colpa* viene precorso il ruolo importante che l'ambito istituzionale deterrà nelle opere dedicate all'etica e al diritto. In generale l'idea neutra di *istituzione*<sup>153</sup>, va rapportata alle strutture portanti e

---

<sup>152</sup> Ivi, cit., p. 210.

<sup>153</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Persona, Comunità, Istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Cultura della Pace, Firenze 1994, p. 54 -76. La dimensione istituzionale è già inclusa nelle quattro principali capacità a cui Ricoeur dedicherà maggior interesse. A livello del *chi parla?*, la relazione interpersonale del dialogo è regolata dall'istituzione del linguaggio. Al livello del *chi agisce?*, ciascun agente è legato agli altri attraverso la mediazione dei sistemi sociali; invece, per

schematiche che predispongono un'antropologia: se la capacità costituisce l'elemento cardine dell'antropologia, parallelamente, tali capacità necessitano di condizioni di possibilità, in questo senso istituzionali, per la loro effettuazione. Lo sviluppo del canone dell'oggettività sopra indicato ne segnala ora l'importanza, avendo l'umanità bisogno di un orizzonte storico – culturale per realizzarsi; dunque la politica come l'economia – forme particolari derivanti dall'idea di struttura come condizione – detengono già in questo contesto testuale un rilevante valore trascendentale per la soggettività. Ricoeur svilupperà altrove questo tema, che a titolo esemplificativo si riassume di nuovo citando la fonte *Sé come un altro*, in cui l'istanza complessa e tensiva della vita buona è rappresentata nella dinamica di un rapporto inscindibile tra tre elementi, volti, secondo il linguaggio de *L'uomo fallibile*, alla restituzione di una piena umanità: la stima di sé, che non può prescindere dal rapporto con e per gli altri, poggiando, dicevamo, su di un bisogno ontologico dell'altro, non potrebbe a sua volta realizzarsi compiutamente se non *all'interno di istituzioni giuste*<sup>154</sup>. A proposito della giusta istituzione, dobbiamo subito specificare che si tratta di un elemento necessario ma insufficiente, dissociato dai primi due secondo un certa pericolosa prospettiva di alienazione; cioè, la realizzazione completa del soggetto non collima assolutamente con il ruolo che il sé assume all'interno dell'istituzione, anche se all'istituzione stessa spetta garantire un luogo di effettuazione dei diritti e delle capacità singole, ma essa sancisce – ecco la sua

---

quanto riguarda l'*identità narrativa* – capacità non ancora presa in esame in *Finitudine e colpa*, ma che intanto introduciamo – “la storia nel senso di storiografia può essere considerata una istituzione destinata a manifestare e a preservare la dimensione temporale degli ordini del riconoscimento (Ivi, cit., pp. 72-73). Infine, il livello etico della stima di sé, contando sulla capacità di imputazione etico – giuridica del soggetto, rende quest'ultimo responsabile; “è in questa struttura di fiducia che si colloca il legame sociale istituito dai contratti, dai patti di ogni tipo, che danno una struttura giuridica allo scambio delle parole date” (Ivi, cit. p. 73).

<sup>154</sup> Cfr., *Sé come un altro*, cit., pp. 290-300. A proposito della stretta connessione tra alterità e realizzazione soggettiva nell'istituzione politica, non possiamo neanche tralasciare il referente filosofico citato in *Finitudine e colpa*, lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, inteso certamente secondo la particolare lettura francese di Kojève, che sottolinea lo stesso bisogno di reciprocità nella formula hegeliana di “desiderio (*Begierde*) del desiderio” (Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 211), cioè di quel principio di riconoscimento pratico – morale – Io che è in Noi e Noi che è Io (Cfr., G. W. F. Hegel, *La verità della certezza di se stesso*, in *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 261 e sgg. V. anche A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 19 e sgg) – che ha valenza epistemologica (circolarità e logica del presupposto – posto), collocato nella modernità, la cui concreta applicazione costituisce la fondazione e la genesi delle istituzioni socio – politiche moderne (passaggi dialettici che dalla lotta per il riconoscimento nel paradigma servo – padrone, giungono fino alla soddisfazione autentica del desiderio del riconoscimento nella Società civile e nello Stato). Non è quindi del tutto sbagliato mostrare la giusta radice teorica hegeliana, che però Ricoeur non tarderà ad epurare dalla sua enfaticizzazione moralistica – l'effettività morale della *Sittlichkeit* (Cfr., P. Ricoeur, *Il sé e la saggezza pratica*, in *Sé come un altro*, cit., pp. 355-388) – nel seno della categoria di assoluto; eppure, secondo una corretta antropologia – lo ha suggerito Hegel e Ricoeur fa proprio tale principio – lo spirito umano tende a realizzarsi e ad oggettivarsi, con e per l'altro, nella storia e nell'istituzione.

necessità – , nella dimensione estesa del noi, con regole diciamo così esteriori, le regole interiori del rapporto interpersonale io – tu. La distinzione emblematica tra regole esteriori e regole interiori, non fa altro che riproporre la differenza dialettica tra deontologia e teleologia. Allora, ad esempio, il giusto equivale a quel sistema di leggi e regole sociali, poste al di sopra della singolarità, che l'istituzione politica utilizza come potere obbligante. Il giusto però, secondo un'antropologia che fa della dialettica il suo capo saldo, non aggiunge niente al buono, cioè non aggiunge niente a quella radice di sollecitudine benevola che obbliga la coscienza interiore a trattare l'altro come sé stesso, e non a dover rispettare l'altro. Il ruolo dell'alterità sulla soggettività procura il rapporto dialettico tra il buono tensivo e il giusto formale, assicurando finalmente il riscatto del sentimento del potere dalla sete di dominio; infatti, tra il rapporto interpersonale e il rapporto allargato di un sistema societario, il nucleo comune è l'idea di un mutuo riconoscimento, in virtù dell'uguaglianza. Un senso di giustizia è implicito a livello del primato teleologico della spontaneità benevola (il sé è come un altro da sé). Successivamente, la giustizia istituzionale, qualificandosi come distributiva, completa quel senso e regola la ripartizione di ruoli, le funzioni, i vantaggi e svantaggi fra i membri della società. Ma, evidenziamo una volta di più l'origine di una tensione e di una intenzione verso l'altro, su cui provare l'oggettività antropologica dell'immagine, apparentemente trascendente, di un potere giusto, che non sia soltanto l'utopia del Regno di Dio, della Città di Dio, dell'impero degli spiriti o del regno dei fini. Dall'immaginazione come progetto di umanità, segue la possibilità di realizzare il bene immaginato, anche se rimane invariata la differenza sostanziale tra il limite di una terminazione di un bene realizzato, e la terminazione del bene infinito irrealizzabile. Quindi, quella benevolenza originaria, nella realtà del potere istituito, si estende al generalità del noi, a coloro i quali sono senza nome e *senza volto*<sup>155</sup>; il regno dei fini si compie in qualche misura: la

---

<sup>155</sup> Ecco il principio che spezza la formalità dell'idea di giustizia, stabilendone il legame con l'idea del bene: "Come lo si voglia modulare, *l'uguaglianza sta nelle istituzioni come la sollecitudine sta alle relazioni interpersonali*. La sollecitudine offre al sé quale faccia a faccia un altro che è un volto [...]. L'uguaglianza gli offre come faccia a faccia un altro che è un *ciascuno*" (Cfr., Ivi, cit., p. 299). In sintesi, la critica di Ricoeur è qui diretta al sistema deontologico di *Una teoria della giustizia* di Rawls, in cui solo la formalità (la famosa teoria del velo d'ignoranza) di una procedura di patto sociale, scevra da qualsiasi nozione del bene, garantisce la giustizia, e dunque una solidarietà distributiva, dei principi del potere istituito. Per Rawls, la teleologia dell'etica, come quella del potere, può riprodurre soltanto modelli sociali di tipo utilitaristico e massimalista, riconducibili ad autori inglesi come Mill e Sidgwick; questa è la ragione che spinge ad un radicale cambiamento di prospettiva, in seno al giusto formale. Al contrario, Ricoeur, puntando sulla tradizione platonica e aristotelica, non menzionata da Rawls, restituisce all'iniziativa del soggetto, attraverso la categoria del bene, una sostanzialità etico – solidale, non più di stampo utilitaristico (Cfr., P. Ricoeur, *Il Giusto vol. I*, a cura di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2005, p. 83).

manifestazione del finalismo kantiano sfocia realmente nella sfera del diritto, che costituisce un assoluto concreto e, contemporaneamente, un assoluto infinito, un assoluto in tensione (i diritti rimangono nella sostanza invariati, pur sviluppandosi al variare della complessità sociale); tutti i soggetti sono soggetti di diritto, se un sistema istituito stabilisce luoghi di esercizio per le capacità di ciascun singolo. Così, viene anticipato e confermato in *Finitudine e colpa*, il potere *educa alla libertà*<sup>156</sup>, e obbliga al rispetto, nella maniera in cui il soggetto è chiamato interiormente alla responsabilità.

Convogliando l'attenzione sul valore dell'alterità<sup>157</sup> relazionale, determiniamo il limite secondo giustizia della radice fisiologica (ma non più un male radicale) dell'autorità gerarchica e asimmetrica del potere, quale sentimento antropologico; originariamente rispetto al suo ruolo giuridico coercitivo, l'istituzione si fonda attraverso l'*ethos*, che differenzia il potere stesso dalla sua degenerazione, ispirando nuovi sentimenti ad esso connessi. Su questo punto, è utile il riferimento di Ricoeur in *Sé come un altro* alla filosofia arendtiana, la quale contraddistingue originariamente il potere non secondo una necessaria struttura verticale, ma semmai come potere orizzontale, il potere in comune, sottolineando il primato etico del vivere insieme sui vincoli connessi ai sistemi giuridici e all'organizzazione statale. Derivando direttamente dalla principale categoria dell'azione, il potere acquisisce un significato più ampio, riferendosi all'idea di *pluralità*<sup>158</sup> da una parte: l'azione mette in relazione uomini, e il potere sociale è un'azione istituita che estende questa relazione oltre il rapporto esclusivamente diadico; il lontano come l'anonimo sono inclusi nel progetto etico, mediante la garanzia di spazi di libertà. Dall'altra parte, l'idea di concertazione, per cui il potere, sostiene la Arendt in *La crisi della Repubblica*, "corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene ad un gruppo e

---

<sup>156</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 210.

<sup>157</sup> Dal nostro studio, quasi involontariamente, è emerso la significativa assonanza tematica tra due opere distanti nel tempo, *Finitudine e colpa* e *Sé come un altro*. Sul tema dell'alterità ne viene dato un ulteriore esempio se, come leggiamo nel primo testo, si vuol comunicare una certa "sete di reciprocità, di cui nessuna «volontà di vivere» può dar conto – che specifica Ricoeur – è il vero passaggio della coscienza alla coscienza di sé" (Ivi, cit., p. 211). Come non riconoscere un'anticipazione del progetto teorico dell'opera degli anni novanta? Inoltre, potremmo anche non accorgercene, ma ancor più emblematica risulta essere l'indicazione aggiuntiva per cui nessuna volontà di vivere può spiegare, in ultima istanza, la reciprocità: proprio l'impossibilità di darne conto, giustifica l'immagine sovrasignificante della sete, simbolo di un bisogno, ma soprattutto, simbolo della svolta ontologica caratterizzante il decimo ed ultimo studio di *Sé come un altro*, in cui, dopo averla strenuamente difesa, il primato dell'etica volontaria sulla morale verrà incredibilmente messo in discussione.

<sup>158</sup> Cfr., H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finizio, Bompiani, Milano 1991, p. 7.

continua ad esistere soltanto finché il gruppo rimane unito”<sup>159</sup>. Entrambe le filosofie pratiche, ricoeuriana e arendtiana, coerentemente al significato che l’oggettività umana assume nell’antropologia che stiamo analizzando, intendono assegnare maggiore rilievo a quella parte della dimensione istituzionale che può contribuire al completamento della vita soggettiva, all’insegna quindi di una nuova politica, limitata nella sua ineliminabile caratteristica di dominazione<sup>160</sup>. Per esempio, in uno Stato di diritto la generalità dei principi che l’istituzione politica decreta, rappresenta il frutto di un consenso sociale che guarda al futuro e al mantenimento della particolarità di tutti i soggetti di diritto, incluso il terzo senza volto; ma, più in profondità secondo Ricoeur, quelle regole istituzionali hanno l’obiettivo di sancire giuridicamente, un’ontologia del voler vivere insieme, scaturita da ciò che l’azione non può non sottintendere, la presenza dell’altro, che è un altro se stesso<sup>161</sup>.

Sulla stessa scia si inserisce la prospettiva contenuta nelle pagine finali di *Dal Testo all’azione*<sup>162</sup>, relative alla vitale intersezione, e quindi non alla coincidenza, tra etica e politica, che si costituisce a sua volta a partire dall’autonomia di quest’ultima dal piano economico. Il potere attivo della politica, suggerirebbe la Arendt, deve confrontarsi efficacemente con l’insoddisfazione di fondo che accompagna l’individuo moderno, e ciò comporta, in primis, attribuire alla razionalità economica un ruolo parziale nel progetto sociale della vita buona. Così, il politico che non coincide all’economico, ma se ne serve, e l’economico stesso, si ritrovano intersecati nella sfera etica della conquista del sé, contribuendo, come detto, a creare luoghi d’attuazione delle capacità individuali. L’ipotesi di fondo è questa: differenziando una razionalità economica, prospettiamo una ragionevolezza del politico, autonomo rispetto all’etico. In altre parole, la razionalità coincide all’astrattezza del calcolo e

---

<sup>159</sup> Cfr., H. Arendt, *La crisi della Repubblica*, tr. it. di S. D’amico, SugarCo, Milano 1985, p. 196.

<sup>160</sup> Integriamo la dialettica tra dominio e potere di *Finitudine e colpa*, alla luce di un’ulteriore distinzione, maggiormente concreta e diretta esplicitamente all’oggetto dell’istituzione statale: la dialettica tra la forza e la forma, che va a costituire ciò che il filosofo francese chiama il “paradosso del politico” (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 363). “Mentre la forma si esprime nella costituzione in quanto approssimazione al mutuo riconoscimento fra gli individui e fra questi e l’istanza superiore, la forza ha il suo segno distintivo nel retaggio delle cicatrici aperte da tutti gli Stati che, nascendo nella violenza, sono diventati Stati di diritto; forza e forma si coniugano nell’uso legittimo della violenza, di cui Max Weber ricorda il valore di criterio nella definizione del politico” (*Ibidem*).

<sup>161</sup> Cfr. L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 178-182. “Questa è [...] la vera radice che unisce la prospettiva ricoeuriana e arendtiana: la politica è il luogo che permette di scoprirci all’interno di una fragilità ontologica, a causa della quale nessuno può essere considerato autore esclusivo della propria storia; noi non iniziamo mai come singoli, ma sempre in una sfera di interrelazionalità e non sappiamo mai gli esiti della nostra azione” (*Ivi*, cit., p. 182).

<sup>162</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Etica e Politica*, in *Dal testo all’azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2004, pp. 379-392.

del profitto, che le società altamente industrializzate assolutizzano come criteri principali dell'agire istituzionale; se il politico venisse a coincidere totalmente con l'economico, avverte Ricoeur, inevitabilmente sentimenti come l'isolamento e l'insicurezza prenderebbero piede, dal momento che soltanto la sfera privata del possesso fa da criterio per misurare la realizzazione sociale. Al contrario, uno Stato può ben dirsi ragionevole nella misura in cui aiuta "la comunità storica a fare la sua storia. In ciò sta il suo essere centro di decisione. Quanto allo scopo di questa decisione, lo si può riassumere in una parola: la sopravvivenza, l'esistenza duratura della comunità storica, e ciò dinnanzi a tutte le minacce esterne ed interne"<sup>163</sup>. Da qui la necessità dell'intersezione del politico con l'etica; il primo dimostra una finalità comune, prolungando l'esigenza relazionale costitutiva dell'etica e offrendogli una sfera d'esercizio; cioè, alla libertà del singolo, come alla libertà dell'altro, si predispongono condizioni strutturali per l'obiettivo della sopravvivenza comune; così come c'è una spinta benevola nella stima di sé, allo stesso modo riscontriamo una spinta benevola – per non allontanarci troppo dal linguaggio di *Finitudine e colpa*, serviamoci della definizione di correlato intenzionale – nella presunta formalità e astrattezza strutturale dell'istituzione. Grazie al supporto di questo nuovo testo, possiamo ulteriormente concretizzare l'immaginazione ricoeuriana, secondo la quale un determinato oggetto politico, come lo è lo Stato di diritto laico e democratico<sup>164</sup>, libera il sentimento del potere dalla sua degenerazione nel dominio; dobbiamo puntare "sull'indipendenza della funzione pubblica, sul servizio dello Stato per mezzo di una burocrazia integra, sull'indipendenza dei giudici sul controllo parlamentare e soprattutto sull'educazione di tutti alla libertà tramite la discussione"<sup>165</sup>, stabilisce il filosofo francese.

Ancor più importate però, contrariamente ad un ideale negativo di potere assoluto, è mostrare come il politico, anche nei confronti dell'etico, debba mantenere una certa autonomia, a proposito di quei valori su cui esiste un consenso, e che vanno a costituire la base etica di una comunità. Allorché questi valori vengano sanciti, il loro consenso pubblico non deve rimettersi esclusivamente ad una decisione politica (dall'alto), che andrebbe a caratterizzarsi come ideologica e moralistica, ma affidarsi "all'impegno del cittadino, a un tempo ragionevole e responsabile"<sup>166</sup>. Lo Stato, pur

---

<sup>163</sup> Ivi, cit., p. 385.

<sup>164</sup> "Lo stato di diritto è in questo senso l'effettuazione dell'intenzione etica nella sfera del politico" (Ivi, cit., p. 389).

<sup>165</sup> Ivi, cit., p. 385.

<sup>166</sup> Ivi, cit., p. 392.



poggiando su fragili convergenze (visto la conflittualità e la pluralità delle fonti delle tradizioni valoriali che le società democratiche includono), paga il prezzo della sua autonomia nel garantire la pace sociale, realizzabile solo se ogni parte sociale mette tra parentesi le motivazioni profonde che giustificano questi valori comuni. Il senso dell'intersezione tra etica e politica rientra perfettamente nel progetto di un'antropologia, poiché riattiva dinamicamente le capacità del singolo, che in questo contesto sono le capacità del *cittadino*<sup>167</sup>; spetta a quest'ultimo, più che allo strumento istituzionale che rimane uno strumento, assumersi il compito di realizzare il fine politico della sopravvivenza storica della comunità, attribuendo e accordando, sia nella fase del suo riconoscimento che in quella procedurale e distributiva, autorità all'istituzione stessa. In sostanza, il potere legittimo, o provocatoriamente potremmo usare il sinonimo di regime, implica una logica di consenso orizzontale, radicata nel voler vivere insieme, autonomamente rispetto alla deontologia morale di una decisione politica verticale; quindi, nel regime democratico l'autorità si riferisce "alla credibilità, sul versante di colui che comanda, e al credito, sul versante di colui che obbedisce"<sup>168</sup>, liberando, infine, quella benevolenza originaria del sentimento del potere.

Nel nome dell'originario, manca da analizzare il terzo sentimento principale, il *valere* o la stima di sé, ma è facile aspettarsi da Ricoeur, in base a quanto detto fin qui, una conferma del radicamento soggettivo nella categoria dell'alterità relazionale. Del resto, come già anticipato, l'esigenza ontologica dell'alterità fa della la stima una sete dell'alterità, che si specifica ora come esigenza di contare per gli altri. Della necessità del politico e dell'economico, se ne dimostra tutta la preannunciata insufficienza, appurando che l'io riceve direttamente il proprio sé nell'ampia regione della relazioni interpersonali, in particolar modo dall'opinione altrui. La costituzione dei soggetti è quindi una costituzione fondata sulla reciprocità, per mezzo dell'opinione, anche se sembra effettivamente problematico il rapporto instaurato da Ricoeur tra la forza del sentimento, in grado di svelare l'originario, e il grado veritativo della *δόξα*; infatti, si prospetta il rischio di precisare un'esistenza di riflesso, assegnando, ad esempio, il valore della soggettività ad una semplice frase detta da altri, e questo rischio riproduce la fragilità dell'esigenza del riconoscimento, su cui si inseriscono i corrispettivi passionali della gloria, della vanità o della

---

<sup>167</sup> "Da parte mia, definirei volentieri la filosofia politica come una riflessione sulla cittadinanza"(Ivi, cit., p. 384).

<sup>168</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Il Giusto* vol. 2, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2007, p. 115.

superbia, ma bisogna appunto provare l'ipotesi antropologica di un'origine benevola del soggetto, accertando che la fragilità interna al desiderio dell'opinione altrui, non è altro che l'occasione per una degenerazione passionale, possibile soltanto se si presuppone una certa anteriorità e, di conseguenza, la non coincidenza tra fragilità e principio del male.

Ancor più problematico risulta l'utilizzo del metodo fin qui portato avanti, che si è servito dell'oggettivazione come guida e di cui il sentimento ne rispecchia la contropartita interiore: è certamente possibile far seguire il sentimento dell'avere dai beni economici e il sentimento del potere dall'istituzione politica, ma che tipo di oggettività segue la ricerca sentimentale della stima? Di sicuro, il soggetto non vuol soltanto possedere o dominare, ma per esistere vuol anche e soprattutto essere riconosciuto; allora, la fonte filosofica kantiana ci ha già suggerito un tipo di oggettività, tutta formale, che può essere utile a stabilire ciò che attendo dall'altro come consacrazione di me stesso e ciò che, in virtù di questa attesa, anch'io stimo nell'altro: si tratta dell'esistenza come valore assoluto, come fine in sé, oggetto della tipica rappresentazione che l'uomo fa della sua esistenza. La rappresentazione è oggettiva in senso assoluto, in quanto il valore di questa finalità non vale unicamente come giudizio di un singolo o di un insieme di singoli, ma poiché vale in sé e per sé. È un oggetto della nostra coscienza, come di tutte le coscienze, trattare l'altro sempre come fine, mai come mezzo, e a questa tipologia di oggetto abbiamo dato un nome, sempre afferente alla filosofia kantiana, cioè quello di *umanità*. Così, secondo il taglio di questa sezione, che traduce la formalità in sentimento e il sentimento in oggettività, Ricoeur dichiara: "Ciò che mi attendo dall'altro è che egli mi renda l'immagine della mia umanità, che egli mi stimi dichiarandomi la mia umanità. Questo riflesso fragile di me stesso nell'opinione altrui ha la consistenza di un oggetto, nasconde l'oggettività di un fine esistente, che limita la pretesa a disporre semplicemente di me stesso; è questa oggettività e per suo mezzo che io posso essere riconosciuto"<sup>169</sup>. Inoltre, la promozione dell'oggettività prosegue fino al valere, anche dal punto di vista di una certa cosalità del sentimento formale, individuata nella testimonianza delle opere culturali dello spirito, che esprimono l'umanità, la grandezza dell'uomo astratta, nella varietà concreta di forme particolari. Sia l'oggettività formale che quella materiale generano il ciclo dei sentimenti di stima, i quali sottintendono una logica perfettamente riconoscibile: "La stima di me stesso

---

<sup>169</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 214.

che io ricerco per mezzo della stima altrui non è di natura diversa dalla stima che io provo per l'altro"<sup>170</sup>. Non è più un caso se, ancora una volta, in quest'analisi, incontriamo ciò che costituirà il futuro nucleo tematico di *Sé come un altro*: "Io mi amo come un altro"<sup>171</sup>, dichiara il filosofo francese; come non riconoscere un'importante anticipazione della famosa proposizione pratica degli anni novanta? Anticipazione legittima, in virtù della congruenza posta dall'idea di limite, tra la categoria della fallibilità e il bisogno dell'altro da sé. L'uomo che vale per se stesso non equivale all'uomo descritto tramite il paradigma della fallibilità. Tuttavia, non c'è possibilità di scelta tra diversi paradigmi, poiché è la fallibilità stessa a svolgere una funzione fondatrice dell'antropologia filosofica; ciò significa, per il nostro pensatore, che la posizione di una valenza solipsistica non può in alcun modo rispecchiare una verità plausibile, se l'intento è quello di descrivere ontologicamente l'umana natura. Oltre il limite non è concesso andare, ma è concesso, e *Finitudine e colpa* ne è una prova, assegnare (soltanto) un senso alternativo, anche positivo, al limite inalienabile del soggetto. Un senso non soltanto positivo; il che rimanda alla circolarità tra bene e male: nonostante il suo grado di oggettività, la fragilità del sentimento del valere non si dissolve del tutto e la stima vissuta nel credito, nella credenza, quindi nell'opinione – "nulla è più fragile, più vulnerabile di un'esistenza alla mercé di una credenza"<sup>172</sup> – può essere soggetta ad errori. Laddove il valore dell'io venga misconosciuto, alla mancanza di stima fa da contraltare una sopravvalutazione di sé, a cui segue la svalutazione dell'altro e dei suoi valori, tramite l'aggressività, il risentimento, la vendetta e qualsiasi altro atteggiamento contrario alla verità prima del soggetto; eppure, proprio questo vuol dimostrare la teoria ricoeuriana sulla possibilità del sentimento benevolo, e cioè che comprendo il misconoscimento "solo attraverso la ricerca del riconoscimento"<sup>173</sup>, originario, in qualche modo oggettivo.

---

<sup>170</sup> Ivi, cit., p. 215.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> Ivi, cit., p. 216.

<sup>173</sup> *Ibidem*. Il metodo trascendentale ed immaginifico – oggettivo di Ricoeur, pone come alternativa alla patologia psicologica e morale della stima di sé, il Sé stesso, nella misura in cui una diversa origine, tutta positiva, cambia radicalmente il significato del binomio fragilità – male: "Si deve affermare vigorosamente che le forme patologiche della stima di sé possono comprendersi solo a partire dalle sue forme non patologiche e specificatamente costituenti" (*Ibidem*). E ancora: "Dalla stima di sé alla vanagloria vi è tutta la distanza che separa la possibilità del male e l'accadimento del male [...]. Non è dunque l'amore patologico di sé – nel senso kantiano della patologia – che rende ragione del sentimento, ma è il sentimento originario che rende possibile la patologia in tutti i termini di questo termine" (*Ibidem*).

La fallibilità e la sproporzione nel campo del sentimentale, non viene affatto abolita, semmai confermata in un nome, che risponde all'idea del misto nel nostro schema categoriale, ossia la fragilità. Su questo termine si riassume infine la caratteristica essenziale di ciò che abbiamo voluto vagliare ne *L'uomo fallibile*: la dualità tra due diverse, ma universali, terminazioni attive, che come ricorderemo corrispondevano al fine (di piacere) di un atto ben delimitato e all'infinito della felicità, si fa esistenziale nella dialettica, più propriamente nella *dynamis*, come aspirazione (*Streben*), o anche come *conatus*. Questa direzione tensionale, ma soprattutto intenzionale, vissuta nell'inquietudine di una circolarità irrisolvibile, tra passionalità e benevolenza, tra possibilità del bene e del male, è il *θυμός*, che "insinua un indefinito e, con esso, la minaccia legata ad una ricerca senza fine"<sup>174</sup>. In conclusione, stabilisce Ricoeur, "tutto l'agire umano – laddove agire per si intende certamente la sfera del volontario soggettivo – porta il segno di questo indefinito"<sup>175</sup>. Quindi, tutte le azioni, circoscritte alle tre esigenze fondamentali dell'essere sé esaminate, divengono intermedie, nessuna ha un termine che possa dirsi assolutamente compiuto: quando parla, l'uomo si prodiga per il progetto di un senso da riconquistare nell'interpretazione; quando agisce l'uomo si prodiga per un progetto di umanità che è in lui e fuori di lui. Il sentimento che segue a quello che sembra essere un fallimento dell'intenzionalità, necessita di una reinterpretazione – in una filosofia del sentimento – in grado di liberare il lato tensionale affermativo dal patetico e della miseria. Ecco dunque la necessità di una distinzione terminologica tra finito e fallibilità; la fallibilità rinnova la speranza per l'esistenza, stimando la realizzazione del Sommo bene umano nella spinta ermeneutica, nella spinta di

---

<sup>174</sup> Ivi, cit., p. 217.

<sup>175</sup> *Ibidem*. Nel seno del volontario soggettivo, per completare il parallelo teorico con l'opera *Sé come un altro*, basta menzionare il carattere decisamente aperto che Ricoeur attribuisce a tutti gli elementi della proposizione pratica, basata sullo stimarsi, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste, i quali riproducono, non a caso, le esigenze dei tre sentimenti timici. A questo punto, il motivo dell'apertura della prospettiva pratica va ricondotto all'assunto conflittuale – antropologico della fallibilità o della fragilità. Infatti, leggiamo in *Sé come un altro*, che "circa il suo contenuto, la «vita buona» è, per ciascuno, la nebulosa di ideali e di sogni di realizzazione rispetto a cui una vita viene considerata come più o meno compiuta o non compiuta [...]. Bisogna qui pensare una finalità superiore che non cessi di essere interna all'agire umano" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 274). Basterebbe questa indeterminatezza per sancire l'apertura degli altri due elementi, dal momento che, abbiamo detto, non si dà vita buona per il singolo, senza un suo inserimento nella realtà sociale e, di conseguenza, nella realtà istituzionale. Nell'ottica di un'attesa di un sommo bene va incluso pure il tentativo, il progetto, politico di creazione di un ordinamento fundamentalmente giusto. Se la vita buona è una continuamente da realizzare, lo è anche la giustizia sociale e politica; l'incompiutezza del politico diviene quindi una prerogativa del progresso sociale, utile contro quelle istituzioni assolutistiche e moralizzanti: "La finalità dei fini del «buon» governo è forse irriducibile, in altri termini che la questione *del* fine del «buon» governo è forse indecidibile" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 366).

trascendenza, nella gioia nonostante la tristezza, oltre il limite ipostatico – finito del sé.

### **1.7 Confronto con Edmund Husserl: una lettura a ritroso.**

Fin qui, la prima parte di *Finitudine e colpa* ha inteso rispondere a questa richiesta: ricostruire una nuova filosofia, che possa essere ad un tempo un'ontologia ed una fenomenologia; una possibile convergenza tra questi parametri apparentemente discordanti si decide sul criterio di originarietà esistenziale. La filosofia riflessiva ricoeuriana è perciò non tradizionalmente esistenzialista – laddove l'esistenzialismo si identificava maggiormente intorno alla figura di Sartre e alla posizione, non a caso criticata, degli atti liberi nullificanti – ma ulteriormente vincolata sul versante della restituzione autentica dell'esistenza personale. Eppure, in questo tentativo potremmo scorgervi una qualche flessione che farebbe slittare la veracità troppo sul versante etico – morale, invece di rispondere, secondo le disposizioni riportate nelle prime pagine, ad un obiettivo esclusivamente teoretico, coincidente alla descrizione della neutralità antropologica.

È anche vero che il contesto storico vissuto, ha condizionato l'orientamento dell'interesse antropologico: la seconda guerra mondiale, mietendo vittime oltre l'immaginabile, impose un compito a tutti quei pensatori detti *Engagés*, di salvaguardare l'essenzialità umana dalla concezione di un male radicale; per invertire tale tendenza, Ricoeur si è servito della categoria della fallibilità, al fine di riscattare la classica categoria del finito dall'idea di limite, contenente una semantica della miseria. Recuperare il finito dunque; proposizione che rende bene l'idea del vizio etico nascosto nell'intenzione eidetica (essenziale) de *L'uomo fallibile*. Facciamo però attenzione. Durante tutta la sua vita è noto come Ricoeur abbia sempre difeso il suo essere prima di tutto un filosofo; troppe volte, al contrario, si è strumentalizzato, semplificato e ricondotto quello che si può definire l'umanesimo relazionale etico – morale dell'autore francese ad una motivazione afferente l'appartenenza religiosa (nel suo caso protestante). In realtà, un grande sforzo teoretico avulso da qualsiasi giustificazione di coerenza verticale ed imposta, sta alla base della restituzione del finito; egli insiste secondo ragione – non secondo una deontologia morale che pur obbligando legittimamente al mai più<sup>176</sup>, propugnerebbe un comandamento forte perché è vana la speranza – sull'essenza, appunto, sulla neutralità soggettiva, che, lo

---

<sup>176</sup> Cfr., P. de Benedetti, *In margine a Ricoeur. Sul male dopo Auschwitz*, in P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla teologia e alla filosofia*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 59-76.

abbiamo visto e lo vedremo nel secondo capitolo attraverso l'ermeneutica applicata ai miti, è originariamente benevola, essendo antropologicamente fragile, bisognosa dell'alterità. Oltre il contesto storico, sono dunque le ragioni filosofiche che legittimano la tendenza etica proposta, ed è su queste che dobbiamo insistere per far emergere l'autentico Ricoeur<sup>177</sup>.

Annunciavamo ad un progetto sia ontologico che fenomenologico; l'essere soggetto tradotto secondo lo stile di una fenomenologia, di cui si avverte l'influenza decisiva. La nozione di originario, riproducendo il nucleo tematico dell'analisi dei precedenti paragrafi, dimostra il legame con l'autore che congiunge in sé le tradizioni filosofiche maggiormente citate: Cartesio, Kant, ma anche Hegel; come ormai sarà chiaro, si tratta di approfondire il legame con colui che ha fatto della fenomenologia uno stile di pensiero: Edmund Husserl.

Il debito nei suoi confronti è grande, in particolare sul piano antropologico. Ad ogni modo, senza alcun chiarimento è azzardato accostare la fenomenologia all'ontologia. Proprio Husserl ne distingue nettamente gli ambiti di competenza: la fenomenologia prende forza se si oppone all'ontologia<sup>178</sup>, laddove la prima, strutturandosi secondo uno schema di tipo trascendentale del senso – risalendo (genealogicamente) all'origine (*Urstprung*, ma anche *Urbild*) del *sensu possibile*<sup>179</sup> – rifiuta l'ontologia, secondo la tradizionale accezione platonica, cioè rifiuta ogni tentativo di riconduzione dell'origine del senso all'Essere e non al *Cogito*. Dunque,

---

<sup>177</sup> Ad ogni modo, se la piccola etica non risponde essenzialmente ad un dogma, è pur vero che la filosofia pratica di Ricoeur nasconde una scintilla metafisico – religiosa, poi anche una congruenza con la religione istituita. Proveremo ad esplicitare alla fine del secondo capitolo questa radice; tuttavia, l'atteggiamento con cui egli si è approcciato al tema religioso rimane essenzialmente teoretico.

<sup>178</sup> “La fenomenologia di Husserl non potrebbe rappresentare allora, la tenacia di uno sforzo durato quarant'anni per eliminare l'ontologia, dal senso classico di Platone e Aristotele, mantenuto da Cartesio a Kant, fino al senso hegeliano e heideggeriano? Non sarebbe forse in cammino verso una filosofia senza assoluto?” (P. Ricoeur, *Sulla fenomenologia*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, a cura di C. Liberti, Sortino Editore, Messina 1979, p. 216. V. anche, P. Ricoeur, *Sur la phénoménologie* [sur – Tranc – Duc – Thao, *Phénoménologie et materialisme dialectique*], «Esprit», 21 (1953), n°12, décembre, pp. 821-839). La filosofia di Husserl non è completamente priva dell'assoluto, se il *Cogito* compie la riduzione del mondo a sé stesso; lo è soltanto secondo un'accezione classica, che ha posto la riduzione altrettanto classica tra l'Essere sommo e il soggetto finito.

<sup>179</sup> Prendendo in esame le *Meditazioni cartesiane*, in particolare la IV, § 40-41, Ricoeur si rende conto di come la fenomenologia non riguardi la semplice opposizione tra polo soggetto e polo oggetto, ma di come l'io venga difeso per la sua natura inglobante della realtà. “Tutto è «Gebilde» della soggettività trascendentale, prodotto dalla sua «Leistung»” (P. Ricoeur, *Studio sulle Meditazioni cartesiane di Husserl*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., p. 289. V. anche, P. Ricoeur, *Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl*, «Revue philosophique de Louvain», 52 (1954), février, pp. 75-109). La possibilità del senso coincide alla spiegazione dell'io: “Se ogni realtà trascendentale è la vita dell'io, allora il problema della sua costituzione coincide con l'auto – costituzione dell'io e la fenomenologia è una «Selbstausslegung» (una spiegazione del sé), anche quando è costituzione della cosa, del corpo, dello psichismo, della cultura” (Ivi, cit., p. 288-289).

l'unico obiettivo del primo Husserl (*Ricerche Logiche, Ideen I e Meditazioni cartesiane*) consiste nell'elaborazione di un'egologia forte, saldata al potere del *Cogito*. L'opposizione all'ontologia segue proprio la direzione di un radicalismo, in grado di superare i limiti incontrati nel primo precedente teorico della fenomenologia, il cartesianesimo; Cartesio ha mostrato la via da seguire, ma ha anche rinunciato al *Cogito*, una volta che, ponendo quest'ultimo tra l'essere e il nulla, ha provocato uno spostamento del centro di gravità della soggettività verso un'idea ancor più forte, detentrica, se vogliamo, di maggior essere – l'idea di infinito – la quale non dipende affatto dalla *res cogitans*, e che di conseguenza diviene il segno sul pensiero di tutta un'altra soggettività fondatrice.

Allo stesso modo, almeno sul piano dell'opposizione all'empirismo, l'epigono del cartesianesimo, il criticismo kantiano, nasconde e contiene potenzialmente una fenomenologia nel metodo trascendentale, ricercando le condizioni di possibilità dell'oggettività nelle strutture a priori del soggetto; Kant, rispetto a Cartesio, anche se ha condotto un'analisi, diciamo così, più profonda, è consapevolmente meno radicale di quest'ultimo, in virtù della definizione limitata della conoscenza fenomenica, che pone, oltre l'io penso, l'incondizionato o il noumeno, di cui proprio il soggetto ne subisce l'azione: l'io penso è solo attività, impossibile speculazione ontologica e, quindi, conferma indiretta di quest'ultima tramite la negazione dell'auto – determinazione.

Allora, come si possono sintetizzare tra loro due istanze apparentemente contrarie (ontologia e fenomenologia)? Se Platone incarna la tradizione da scongiurare, ciò non toglie che il tentativo husserliano non sia ispirato da una richiesta che fatichiamo ad allontanare dal canone ontologico, per il suo carattere essenzialmente descrittivo dell'*Ego*, laddove quell'essere di cui si può parlare (per l'appunto un'egologia) riguarda l'esistenza vera del soggetto. La fenomenologia husserliana, come scienza rigorosa, è in questo senso ontologia forte, poiché il *Cogito*, se non un ente che pone altro da sé, è l'Essere totale in grado di compiere l'*epochè*, la riduzione dal mondo, o la ricomposizione del mondo al soggetto. Questa estrema equivalenza viene evitata dal sistema di pensiero ricoeuriano, anche se l'antropologia filosofica, come detto, non manca di essere un'ontologia e una fenomenologia. In che modo dunque? Se non proprio un'equivalenza, non si può neanche più pensare ad un sostanziale distacco, dato il rischio di una filosofia del limite umano.

La famosa prospettiva della *partecipazione*<sup>180</sup> all'essere favorisce il riscatto della categoria del finito, ma ciò, per Ricoeur come per Husserl, non costituisce un tradimento e una immaginazione<sup>181</sup> preferibile per la natura umana; in altro modo, costituisce l'unica corretta interpretazione del significato che l'uomo racchiude in sé. Così l'antropologia è un'ontologia (esistenziale), in base alla convinzione teoretica sottesa a *Finitudine e colpa*, per cui – afferma Ricoeur – “l'idea di sproporzione ci sembra soddisfare l'esigenza di un'ontologia diretta della realtà umana, che sviluppa le sue proprie categorie sullo sfondo di un'ontologia formale di qualche cosa in generale”<sup>182</sup>. Chiarire il rapporto fecondo tra ontologia come antropologia filosofica e fenomenologia husserliana, sarà il passo successivo da giustificare.

A tal proposito, è utile volgere l'attenzione agli anni 1948/50, dunque prima della stesura di *Finitudine e colpa*, ma non così lontani da questa. Sono anni in cui Ricoeur, intuendo i limiti della filosofia esistenziale che si andava svolgendo in Francia e cercando degli strumenti teorici volti al suo progetto rinnovatore, si dedica al metodo husserliano, facendo di Strasburgo prima e Parigi poi importanti centri di studi in merito alla scienza fenomenologica. Da una parte, un approccio rigoroso di ricostruzione storica, che lo porta, ad esempio, a consultare presso l'archivio di Loviano, ma soprattutto a tradurre un testo inedito come le *Ideen II* (oltre la nota traduzione di *Ideen I*, compiuta ai margini del testo tedesco, durante il periodo di prigionia di Ricoeur). Dall'altra, un approccio critico volto alla circoscrizione di un polo specifico fenomenologico da mantenere vivo nella sua filosofia: in questo tentativo di delimitazione dell'area di stretta competenza fenomenologica, applicabile alle esigenze di una contemporaneità angosciante e ambigua, Ricoeur si pone, allo stesso modo, come un fenomenologo ortodosso e come un fenomenologo eretico. Egli, d'altronde, è convinto che la fenomenologia in generale possa imporsi come stile filosofico in base ad un metodo interpretativo che somma le variazioni

---

<sup>180</sup> Cfr., cit., p. 40, nota n°133.

<sup>181</sup> Lo abbiamo visto nella sezione di *Finitudine e colpa* dedicata alla filosofia del sentimento, in cui il riscatto dall'antropologia kantiana delle passioni, si effettuava attraverso il metodo dell'immaginazione possibile, sicuramente desunto da Husserl. Se l'immaginazione del corrispettivo benevolo della passione è un'ipotesi plausibile, ciò sta a dimostrare che la passione stessa rispecchia la degenerazione da un modo di essere contrario. L'immaginazione, cioè l'umanità come progetto (benevolo), restituisce un'ontologia esistenziale, l'originario dell'uomo, e non quello che non potrà mai essere.

<sup>182</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 228.



interne all'opera husserliana e le eresie che hanno avuto origine sempre da Husserl<sup>183</sup>.

La nostra tesi consiste nel provare che il risultato della doppia attitudine eretico – ortodossa, dà sostanza all'antropologia filosofica fin qui analizzata: Husserl rappresenta la fonte da superare e da mantenere, il trascendentale teorico, in grado di far confluire le conclusioni de *L'uomo fallibile* entro una definizione nuova ma perfettamente riconoscibile; grazie e contro Husserl, il pensatore francese ha strutturato una descrizione dell'essere uomo nei termini di una fenomenologia ermeneutica, in cui l'apertura del soggetto, in continua ricerca del proprio sé, afferisce ad un nucleo tematico di chiara derivazione fenomenologica, pur però distaccandosi da certe conclusioni idealistico – trascendentali. L'annessione dell'ermeneutica nei confronti di un discorso certamente rigoroso è lecita, poiché la fenomenologia può essere criticata in alcuni suoi aspetti; ma, risalire al periodo storico in cui se ne determina uno specifico approccio, una particolare lettura, è importante per identificare come altrettanto fenomenologiche le ragioni di un'antropologia della fallibilità. Il tema della sproporzione, in definitiva, è un tema sicuramente derivato dall'interpretazione ricoeuriana della scienza di Husserl.

Innanzitutto, vediamo di capire sotto quali aspetti l'interpretazione di Ricoeur della fenomenologia è eretico – ortodossa e, di conseguenza, propedeutica alla stesura di *Finitudine e colpa*; ma, anticipiamo che una volta stabilito lo schema di congruenza tra i due autori, proveremo anche ad invertirlo, nella misura in cui la porzione di fenomenologia delimitata e criticata dal filosofo francese, può risultare, in qualche modo, maggiormente rilevante nell'ambito pieno dell'ontologia – esistenziale. In altre parole, suggeriamo un'ipotesi da sviluppare nel proseguo del lavoro: anche se ancora in maniera del tutto implicita, Ricoeur si dimostra un fenomenologo ortodosso più di quanto egli crede, ma per difendere tale supposizione sarà necessario insistere teoreticamente sull'essenzialità dell'esistenza, su ciò che, suggerisce Husserl, dovrebbe significare *Eidos Ego*.

L'approccio diretto da Ricoeur ai testi husserliani – sostiene Caterina Liberti, la curatrice dell'edizione italiana che ha raccolto i saggi fenomenologici del periodo in

---

<sup>183</sup> Cfr., I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Marleau – Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1956. Il termine eresia, legato al contesto fenomenologico, è stato introdotto dallo stesso Ricoeur: “La storia delle perplessità di Husserl, potrà risultare la storia delle eresie husserliane” (P. Ricoeur, *Sur la phénoménologie*, «Esprit», cit., p. 386). Come a significare che le perplessità comunque rintracciabili in Husserl, si determineranno pur sempre come *eresie*, dal momento che è indiscutibile, sotto un certo aspetto, l'apporto solo positivo della fenomenologia.

esame – riporta una “lettura «rovesciata» della fenomenologia ove la storicità della *Krisis* fosse l’orizzonte per analizzare le contraddizioni immanenti alle *Meditazioni cartesiane*, alle implicazioni idealistiche di *Ideen I*, insomma alle oscillazioni permanenti dell’opera di Husserl”<sup>184</sup>. Inoltre, con il tema della fallibilità, come già detto sopra, sussiste un legame di causa, per cui la posizione della fenomenologia ermeneutica dipende da questa stessa strategia interpretativa.

Porre l’attenzione iniziale al grande testo di Husserl, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, indirizza su di una via possibile il vecchio quadro fenomenologico, di cui si critica non tanto l’oggetto basilare, cioè l’intenzionalità, ma il valore assegnatole, eccessivamente chiuso entro una sfondo idealistico – razionalista. Ciò provoca la dimenticanza di un mondo e di conseguenza la dimenticanza di un io che è anche empirico, di un io che è anche storico, ma soprattutto del rapporto dell’io con l’altro da sé, il quale, pur non essendo totalmente escluso dal solipsismo della riduzione trascendentale, non ha garanzie di sussistenza soddisfacenti, se la fonte di riferimento rimane lo schema della *V meditazione cartesiana*. Il passo interpretativo ulteriore di Ricoeur è quasi obbligato: il primo blocco della fenomenologia ha allontanato il kantismo in merito al piano soggettivo, ma deve ritornarvi necessariamente per le considerazioni etico – morali tralasciate. È però importante sottolineare come la correzione tramite Kant, si riferisca ugualmente al criterio dell’oggettività fenomenologica del soggetto – l’ontologia esistenziale abbiamo stabilito essere la principale preoccupazione di Ricoeur, come di Husserl –

---

<sup>184</sup> Cfr., C. Liberti, *L’ambiente storico – dialettico della proposta ricoeuriana*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., p. 8. Questa edizione è estremamente importate sotto due aspetti: 1) l’edizione italiana anticipa la pubblicazione dell’edizione francese, P. Ricoeur, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, ma rispetto a quest’ultima aggiunge due saggi successivi al periodo ‘48/50 e posteriori addirittura a *Finitudine e colpa*: sono *Heidegger e l’emergenza del Dasein*, che è una traduzione parziale della versione integrale francese, *Heidegger et la question du sujet* del 1969, riportata poi ne *Il Conflitto delle interpretazioni*, e *La contestazione della psicoanalisi*, che è un saggio sempre del 1969, versione parziale di *La question du sujet: la défi de la sémiologie*, anch’esso riportato ne *Il conflitto delle interpretazioni*. Come poter spiegare l’aggiunta di questi due saggi per il pubblico italiano? 2) Basta ricordare che in Italia viene pubblicato nel 1967, prima dell’edizione del ‘70 di *Finitudine e colpa*, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*. In particolare, nel saggio *La contestazione della psicoanalisi* si sintetizzano gli stessi temi del *Saggio su Freud*, ma modulandoli secondo il canone ontologico esistenziale, quindi antropologico. Si annuncia ad una linea di continuità, per noi importantissima, tra *Finitudine e colpa* e l’opera immediatamente successiva: la lettura della fenomenologia oltre se stessa, oltre il limite del solipsismo trascendentale del *Cogito*, si concretizza allargando il canone fenomenologico intenzionale scelto da Ricoeur a fondamento di *Finitudine e colpa*; in quest’opera il discorso sull’essere uomo non può dirsi concluso. Infatti, dovrà appartenere, come qui viene anticipato, ad una rigorosa antropologia, pure l’interpretazione psicoanalitica della cosiddetta archeologia soggettiva: “Porre questo problema in termini sempre più rigorosi, e risolverlo in una sintesi che possa soddisfare contemporaneamente sia l’economia freudiana che la teleologia hegeliana dello spirito, è il compito di un’antropologia filosofica dopo Freud”(P. Ricoeur, *La contestazione della psicoanalisi*, in *Studi di fenomenologia*, cit., pp. 392-393).

che il secondo blocco della fenomenologia, attraverso un nuovo concetto, la consapevolezza di uno strato anteriore all'esperienza, cioè il mondo della vita (*Lebenswelt*), riesce a sviluppare, prospettando in maniera alternativa il radicalismo di un'egologia forte. Può così scaturire un *Cogito* che è il prodotto di una sintesi vitale, posto, come suggerirà il linguaggio di *Sé come un altro*, tra l'*esaltazione* e l'*umiliazione* di sé<sup>185</sup>; un *Cogito* in qualche maniera limitato nel suo potere di costituzione del senso reale, ma non affatto finito; piuttosto, è proprio il *Cogito* che si mantiene grazie ad una struttura fenomenologica, ma nei modi di un'ermeneutica.

Nel saggio *Husserl e il senso della storia*<sup>186</sup>, viene apprezzata da Ricoeur la sottolineatura data da Husserl all'intenzionalità come *dynamis*, nell'insieme di scritti che compongono la *Krisis*. Non potendosi più sottrarre da un confronto con le problematiche della modernità, Husserl ha in mente qui una legittimazione storica della sua filosofia: soltanto il ritorno all'*ego* può rappresentare la *chance* dell'uomo; in sostanza, la fenomenologia trascendentale è il fine risolutore della crisi spirituale europea. Non è certamente quest'esito, quasi di natura hegeliana, che soddisfa il filosofo francese, ma il cambiamento di qualificazione del trascendentalismo originario: l'intenzionalità ha una funzione da esercitare oltre quella che nel primo blocco husserliano sembrava essere la sua unica funzionalità, e cioè provare la propria apoditticità nella creazione di un senso possibile.

Ora, invece, il tempo non è solo quello della coscienza, ma pure il tempo storico e cosmico hanno la loro rilevanza, anche se dovranno lo stesso rimettersi alla coscienza donante; in poche parole, l'epoca del senso intenzionale, per imporsi, deve confrontarsi con la storia da cui proviene: "Se la storia degli storici è ridotta e costituita, un'altra storia, più vicina alla coscienza donante e operativa, potrà forse elaborarsi: in questo senso [...], la fenomenologia trascendentale compie un passo verso una filosofia della storia"<sup>187</sup>. Il passo è soprattutto genealogico, poiché la realizzazione e la comprensione, nella storia, della fenomenologia, segue un metodo

---

<sup>185</sup> "Lo stile specifico dell'ermeneutica del sé si comprende meglio se ci si rende conto delle sorprendenti oscillazioni che le filosofie del soggetto sembrano presentare, come se il *Cogito* da cui esse derivano fosse ineluttabilmente sottoposto ad un ritmo alterno di sopravvalutazione o di sottovalutazione" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 79). Da una parte, non a caso, il *Cogito* iperbolico di Cartesio è preso a modello da Ricoeur; dall'altra, il referente è l'umiliazione che il *Cogito* subisce ad opera di Nietzsche.

<sup>186</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Husserl e il senso della storia*, in P. Ricoeur, *Studi di Fenomenologia*, cit., pp. 73-113. V. anche P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'Histoire*, «Revue de métaphysique et de la morale», 54 (1949), n°3-4, pp. 280-316.

<sup>187</sup> Ivi, cit., p. 85.

insolitamente antifenomenologico, non tanto per “la visione dell’antecedente”<sup>188</sup> che lo chiarisce, ma in quanto l’antecedente stesso, potremmo dire, non ha realizzato il ritorno del *Cogito*, è altro dal *Cogito* non essendogli dipeso.

Ma non basta ancora per capire dove poter individuare uno spunto utile alla formulazione futura di una fenomenologia ermeneutica. Facciamo un passo in avanti. Di fatto, l’orizzonte storico problematizza e riconferma in maniera non tradizionale l’assunto dell’unicità di ogni *ego*, tipico del primo blocco. Lo problematizza dal momento in cui la storia dell’*ego* non è la storia (di tutti); allora, quale tipologia di coscienza può tradurre il tempo singolo nel tempo dello stare insieme? La linea tematica scelta dalla *Krisis* è a tal proposito illuminante: dal dubbio di una crisi europea al senso ideale di una filosofia per tutti. La coscienza, in questa struttura, viene riconfermata e in più le viene assegnato un compito, lo stare insieme nella storia. Il tipo di coscienza che può assolvere a questo compito è quella filosofica, che tende e che ha un *telos*; ciò implica che il legame fra gli uomini è posto indirettamente in un modello sociologico, il quale risponde direttamente ad un senso teleologico.

Così Husserl può difendere la teoria della funzione arcontica della filosofia, derivante dalla convinzione forte che prima della filosofia, la storicità del soggetto non ha avuto alcun orizzonte, non ha avuto un senso teleologico. Determinare la filosofia idealmente significa marcare i suoi due aspetti di totalità e di infinità; questo approccio restituisce il senso teleologico infinito al soggetto, tutto rivolto verso un fine individuato, che Husserl accosta al *telos* della scienza di tutto l’essere. Dunque, quale novità Ricoeur rileva nell’avvento storico della fenomenologia trascendentale ipotizzato da Husserl? “L’aver compreso che i tratti fondamentali dell’idea di filosofia non si leggono che sulla storia [...], è proprio perché la ragione come compito infinito implica una storia, una realizzazione progressiva, che il ritorno della storia diviene la rivelazione privilegiata di un senso sovra – storico. Solo scoprendo un’origine (*Ursprung*), una profondazione (*Urstiftung*), che sia anche un progetto inserito nell’orizzonte dell’avvenire, una fondazione finale (*Endstiftung*), io posso far

---

<sup>188</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 94. Il passaggio dalla crisi europea alla fenomenologia, si costituisce in base a precisi antecedenti storici. Dalla matematizzazione del mondo di Galilei alla verità del *Cogito* di Cartesio; da Cartesio si dirige poi verso l’apriorismo Kantiano; Husserl ne rivela i limiti attraverso Hume e la sua opposizione scettica dell’empirismo, di cui il kantismo sarebbe ancora impregnato per la sua sottolineatura dell’oggettività fenomenica: “Il consolidarsi dell’oggettività mediante questa fondazione oggettiva lo avrebbe preoccupato – Kant – maggiormente che non l’operazione stessa della soggettività, che conferisce senso ed esistenza al mondo: la ricostruzione della filosofia dell’in sé mediante una filosofia del fenomeno ne rappresenta un grave sintomo” (Cfr., Ivi, cit., pp. 110-111). Hume è la chiave delle riserve di Husserl su Kant.

luce su me stesso”<sup>189</sup>. Ecco allora la riconferma non tradizionale dell’*Ego Cogito*, maggiormente accettabile da Ricoeur, laddove solo partendo dall’intenzionalità, blocco indiscutibile della fenomenologia, si può scoprire l’unica direzione di tutte le filosofie e di tutti i filosofi<sup>190</sup>; tuttavia, si tratta di un’intenzionalità teleologica, il cui *telos* ne determina l’impegno e, più importante ancora, ne determina l’inserimento nella realtà. Riassumendo, l’intenzionalità quale fondamento per l’intenzione di una storia comune, relativizza, o meglio, assegna un senso reale all’*epoché* fenomenologica. Con la *Krisis*, l’apoditticità della ragione esprime ancora una necessità, ma la ragione può finalmente declinarsi come ragionevolezza, rispondendo alla richiesta di un compito totale: spostare l’accento verso un’etica di responsabilità è possibile in fenomenologia, se si punta sul lato dinamico teleologico dell’intenzionalità.

Rimane da vagliare un’ulteriore problematica, relativa all’ipotesi che si va formulando circa la presunta unità nella storia della filosofia. Ricoeur, a questo punto, oltre ad apprezzare l’apertura della *Krisis*, si vede costretto a criticare la chiusura a cui è destinato il compito intenzionale nella storia, cioè la propria autorealizzazione come evento, come filosofia del trascendentalismo fenomenologico. Semplicemente, il nostro autore si chiede che tipo di storia possa essere, quella che perde il senso di una avventura imprevedibile. Una storia dogmatica sul modello hegeliano e la serie chiusa di eventi filosofici stabilita da Husserl, che conducono (Galilei – Cartesio – Kant – Hume) alla fenomenologia, sembra confermare la perplessità. Al contrario, una storia (della filosofia), si dice vera, se rafforza l’apertura del progetto, nel fatto di essere continua da una parte e discontinua dall’altra: “Discontinua, come le esigenze singolari che organizzano il loro sistema di pensiero e di vita attorno ad un compito proprio, e continua come quel compito comune che rende ragionevole il loro tentativo”<sup>191</sup>. Va specificato che la continuità ragionevole si dimostra nella costanza dell’impegno comune. Il compito perciò deve rimanere tale; può altresì concretizzarsi in un avvenimento, ma in una forma che il linguaggio ricoeuriano definirebbe fragile. L’ipotesi di una storia fragile, opposta a quella dell’unità razionale, fonde in sé, in una *dynamis* prospettica, l’ottimismo dell’idea e il tragico dell’ambiguità; concetti, dichiara Ricoeur, che

---

<sup>189</sup> Ivi, cit., p. 94. Nel contesto della *Krisis*, la storia, ritiene Ricoeur, “è un abitare nel movimento, l’autorealizzazione temporale di un’eternità di senso eterno e infinito” (Ivi, cit., p. 98).

<sup>190</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 95.

<sup>191</sup> Ivi, cit., p. 117.

“rinviano ad una struttura della storia in cui la pluralità degli esseri responsabili e l’evento del pensare, costituiscono l’inverso dell’unità del compito, dell’avvento del senso”<sup>192</sup>. Come a voler radicalizzare esistenzialmente l’intenzionalità, il filosofo francese salda ancor di più il compito all’impegno, l’impegno ad un progetto che rimane aperto.

Nella critica all’unità della storia, si discerne l’idea futura, lo sfondo strutturale, di un’antropologia filosofica: l’originarietà della teleologia intenzionale, intesa come compito, raffigura lo spunto per ciò che più tardi verrà considerato come categoria della fallibilità in *Finitudine e colpa*. Se la fonte prediletta del nostro testo di riferimento è la scienza fenomenologica, il suo sviluppo risulta contrario ad una fenomenologia rigorosa: non soltanto la storia può e deve essere fragile; ma, per riconoscersi in un compito comune, è necessario che ogni singolo sé, facente la storia, si distingua come fragile. Ora, nel concetto di fragilità, che è il tema cardine de *L’uomo fallibile*, si sintetizza l’atteggiamento ortodosso ed eretico di Ricoeur. Non è forse l’intenzionalità il suo punto di partenza? Non abbiamo accertato precedentemente che il *Cogito* costituisce il primo del soggetto, attraverso la capacità di conoscenza, che si prodiga, husserlianamente parlando, alla realizzazione di un senso possibile? Dov’è allora che avviene il cambiamento?

La capacità di conoscenza indica soprattutto il limite da superare per il fine di un’antropologia completa, dal momento in cui, lo sappiamo, non restituisce affatto la soggettività in sé e per sé. Sarà la sfera sentimentale a farlo, ma in maniera sostanzialmente diversa dall’apoditticità: non tanto la miseria, quanto la fragilità rispecchia l’autentico del soggetto; il che comunque afferisce ancor di più alla fenomenologia, se si pensa che Ricoeur struttura una filosofia del sentimento, in cui quest’ultimo si origina a partire da, viene interpretato come una sorta di effetto, dovuto all’azione dell’intenzionalità (affermazione) originaria. Eppure, il risultato è totalmente rovesciato; il soggetto intenzionale fallisce, non sa più dirsi oltre la fallibilità, oltre l’ermeneutica applicata a se stesso e, di rimando, il suo potere tensivo ne provoca il decentramento. Attraverso la consapevolezza circa la natura fragile del sé, il *Cogito* conquista la sua umanità; diventa persona, aprendosi teleologicamente al mondo (all’avere economico – al potere politico – alla stima in un progetto di umanità), e rapportandosi ineluttabilmente agli altri.

---

<sup>192</sup> Ivi, cit., p. 119.

L'ontologia della fragilità è un'ontologia della relazionalità; inversamente, l'ontologia di un *Cogito* radicale è un'ontologia del riconoscimento altrui, mediante la sua esclusione. Il fattore di rilevanza strategica per la critica ricoeuriana, sta nella flessione che la categoria della storia concede, in generale, al fronte della relazionalità tra gli *ego*; questa concessione dell'ultimo Husserl, il più vero, secondo i criteri chiariti sopra, giustifica la *preferenza*<sup>193</sup> e dunque una *lettura a ritroso*, ma che a sua volta, non può certamente fermarsi ad una considerazione neutra; semmai, essa si fa carico di uno sviluppo ulteriore, per un progetto antropologico che, lo riconosciamo, è *in nuce*. Dunque, lo sviluppo critico sorge da un'esigenza di ragionevolezza etica, a cui Husserl non sa dar conto, se non in maniera contraddittoria; cioè, compendosi come scienza di tutto l'essere, la fenomenologia è in grado di includere o escludere l'alterità?

Provare ad inserire teleologicamente la filosofia in una dinamica, in una temporalità storica, sembrerebbe includerla, nell'assunzione di un *telos* per la comunità; allo stesso modo, però, il destino di una chiusura prevista in un determinato avvenimento storico – filosofico, sembra escluderla, per quei principi radicali che formano e contraddistinguono tale scienza. È sicuramente possibile scorgere, nell'esaltazione del *Cogito*, un qualche significato etico – nel contesto di una crisi spirituale è un modo per riacquisire fiducia nelle potenzialità umane – , ma la difesa teoretica di questo senso etico, esprime un'antinomia: toglie l'alterità laddove è richiesta, laddove il compito è per una comunità. In altre parole, il solipsismo teoretico racchiude un'incertezza, l'esclusione dell'altro, che Ricoeur non può assumere nel suo progetto di fenomenologia, cioè di difesa del primato dell'*Ego* – *Cogito*. Così, egli impone un'eresia: il superamento dell'idealismo trascendentale nella fallibilità, mediante, come detto, le indicazioni dell'ultimo Husserl e mediante, soprattutto, il filtro del kantismo<sup>194</sup> pratico. Risaliamo allora ai saggi, *Kant e*

---

<sup>193</sup> La preferenza per il blocco della *krisis* è dovuta al fatto che, ad esempio, “le *Meditazioni cartesiane* intendono ancora la ripresa del tema cartesiano del *Cogito* come una radicalizzazione che sospende l'errare della storia” (P. Ricoeur, *Studio sulle Meditazioni cartesiane di Husserl*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., p. 243).

<sup>194</sup> Se è vero che il kantismo pratico rappresenta l'integrazione mancante, oltre i limiti della *V Meditazione*, è vero anche che il Kant della *Critica della ragion pura*, non tanto nell'estetica trascendentale, quanto nell'analitica dello schematismo trascendentale (la temporalità), racchiude una “fenomenologia implicita di cui Husserl diventerà il rivelatore” (P. Ricoeur, *Kant e Husserl*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., p. 295). Nonostante lo stile di Kant rimanga criticabile – lo abbiamo ricordato sopra – la rivoluzione copernicana, che si libera dall'ipoteca epistemologica, dimostra una congruenza con l'*epoché* husserliana. Il concetto kantiano più fenomenologico per Ricoeur, più dell'appercezione dell'io penso, coincide al *Gemüt*, alla costituzione soggettiva dello spirito totale del soggetto: “Il termine stesso *Gemüt*, indica questo «campo d'esperienza trascendentale», che Husserl avrebbe successivamente tematizzato; così, non è del tutto l'*Io penso* il

Husserl<sup>195</sup> e *Sympatia e rispetto*<sup>196</sup>, sempre appartenenti al periodo che precede *Finitudine e colpa*.

Troppo in fretta abbiamo commesso l'errore di caratterizzare la fenomenologia secondo un giudizio di valore. La definizione di solipsismo trascendentale è già in un certo senso eretica, non rispettando le intenzioni della scienza in esame; infatti, la *V meditazione* (e poi la raccolta dei testi che compongono la *Krisis*) vede proprio nel solipsismo il pericolo da scongiurare; l'istanza dell'alterità è percepita anche da Husserl come il punto d'appiglio per una critica e il metodo trascendentale concentrato nelle prime quattro meditazioni, deve riconfermarsi senza determinare, giustappunto, la solitudine del *Cogito*: come si pone il potere costituente dell'io soggetto di fronte alla presenza di un altro soggetto? Nella domanda c'è già una risposta, ma, in generale, questa è la motivazione che spinge Husserl ad un ulteriore approfondimento del rigorismo. Dal canto suo, Ricoeur si chiede se sia veramente possibile scongiurare il solipsismo senza sacrificare l'egologia; appellandosi alla filosofia pratica di Kant, è chiaro che egli non sia del tutto soddisfatto del tentativo husserliano.

La risposta implicita alla preoccupazione del solipsismo si lega a ciò che il concetto di presenza suggerisce: l'altro si presenta ad un io che riduce in sé il mondo. L'*epoché* fa sì che l'apparizione dell'altro sia una costituzione; ma, in questo modo, il presentarsi non è più tale se dipende dalla dimensione del me. È necessario variare terminologia, delimitando il modo di presentazione dell'altro, per ridurre accettabilmente una prospettiva di passività per l'*ego*. Se è impossibile ad Husserl intervenire sulla presenza dell'altro – anche se questa è già una prova contro l'idealismo –, al contrario egli può intervenire sul senso dell'altro. Due sono le conseguenze: 1) l'altro, come la cosa, è un'unità di modi di apparizioni riferite al me; 2) l'altro, più della cosa, è l'estraneo, l'*alter ego* di cui non vivrò mai il vissuto, il quale non accresce la mia esperienza intima. La dimensione relazionale si fonda sul cosiddetto sequestro analogizzante dell'altro, che tradotto significa propriamente un'analogia divisoria, estraniante; da una parte, il senso costituito dell'altro rappresenta il punto di forza per il singolo *ego*, dall'altra rappresenta il limite per una

---

garante epistemologico della unità della esperienza, ma ciò che Husserl chiama *Ego Cogito Cogitata*. In breve, è il tema stesso della fenomenologia che la «rivoluzione copernicana» fa nascere» (Ivi, cit., p. 304).

<sup>195</sup> P. Ricoeur, *Kant et Husserl*, «Kant – Studien», 46 (1954-1955), n°1, pp. 44-67.

<sup>196</sup> P. Ricoeur, *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, «Revue de métaphysique et de la morale», 59 (1954), n°4, octobre – décembre, pp. 380-397.



comunicabilità tra diversi *ego*. Ricoeur riassume così la *V Meditazione*: “L’altro è là, e tuttavia io non vivo il suo vissuto; poiché egli è solo «apprésenté», ma sul fondamento del suo corpo che è solo «présenté», con un’evidenza originaria nella sfera della mia esperienza vissuta; in me sarebbe così presentato un corpo che rappresenta un vissuto diverso dal mio. Questo vissuto analogo al mio in forza dell’appaiamento (*Paarung*) fa il mio corpo qui ed il mio corpo là, determina una configurazione in coppia che fonda l’analogia fra il vissuto «*eingefühlt*» ed il vissuto «*erlebt*», e cioè fra il vissuto dell’altro ed il mio”<sup>197</sup>.

Il filosofo francese sfrutta la contraddizione interna all’idealismo. Nel processo di appaiamento, legato allo strano concetto di appresentazione, si concentra il paradosso di un *Cogito* assoluto che di fronte all’alterità si dimostra limitato nel suo potere di costituzione. Così si circoscrive l’alterità entro il binomio antinomico cosa – persona: l’*ego*, mediante il criterio del senso, restituisce l’altro in un profilo, come avviene per la costituzione sensata delle cose; ma, l’altro è più di una cosa e l’*ego* può soltanto, diciamo così, intuire indirettamente quest’aspetto nell’estraneità che ha posto nell’impedimento di penetrare nel vissuto altrui. Una conferma diretta del molto di più degli *alter ego*, implicito nelle *Meditazioni Cartesiane*, si trova invece nella terza parte di *Ideen II*, dove “Husserl oppone radicalmente la costituzione delle persone a quella della natura (cose e corpi animati); in una appendice gli capita ancora di opporre alla *Erscheinungseinheit* – unità di apparizione – della cosa, l’*Einheit absoluter Bekundung* – l’unità della manifestazione assoluta – della persona: la persona è dunque molto di più di un semplice susseguirsi di profili, poiché essa designa il sorgere assoluto di una presenza”<sup>198</sup>.

In definitiva, l’atteggiamento analogico estraniante non è adatto di fronte all’unità della manifestazione assoluta della persona, poiché, anche se essa è recepita come assoluta, viene resa contrariamente al suo valore interno. “È a questo livello che – secondo Ricoeur – si presenta l’occasione di un ritorno a Kant [...], per comprendere il senso dell’esistenza che si annuncia in questo apparire”<sup>199</sup>, dal momento in cui, la riduzione fenomenologica tende a minimizzare il più possibile l’annuncio dell’alterità assoluta.

Di nuovo, si va imponendo l’ipotesi che l’essenzialità fenomenologica per dirsi autentica, per dirsi in maniera ontologico – esistenziale, debba essere sorretta dalla

---

<sup>197</sup> P. Ricoeur, *Kant e Husserl*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., p. 330.

<sup>198</sup> Ivi, cit., p. 331.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

prospettiva di un'etica, laddove la presenza dell'altro diviene un fatto irrecusabile; allora, il Kant pratico, non quello teoretico di una fenomenologia impedita nel rigorismo e bloccata sulla fenomenicità, può addirittura correggere Husserl, può integrarlo mostrando i limiti della fenomenologia stessa<sup>200</sup>. Se si attribuisce un fondamento assoluto all'esistenza, oltre la sua corporeità, è necessario supportare tale giudizio di valore mediante solo una determinazione pratica della persona, e Kant lo ha fatto saldando insieme rispetto e determinazione dell'esistenza dell'altro: è l'attitudine pratica richiesta che segna la differenza tra la natura come mezzo e la natura come fine in sé<sup>201</sup>.

In merito al nostro schema di un'ortodossia eretica, questa ulteriore critica alla teoria relazionale di Husserl, ci offre ancora un'anticipazione del progetto futuro di *Finitudine e colpa*. Non casualmente, il potere del *Cogito* intenzionale, viene elevato al potere d'agire, oltre il potere di conoscenza. Dopo aver seguito Ricoeur nella lettura della *V meditazione*, riconosciamo ora nella capacità d'azione la conformità e la differenza con la fenomenologia. Per ciò che concerne l'adesione, il filosofo francese non scalfisce affatto il primato dell'intenzionalità e inserisce il rapporto del sé con l'altro da sé in uno schema che abbiamo definito seriale, in cui la volontà, affermazione originaria, o, potremmo dire, la costituzione (pratica) dell'altro nel rispetto (kantiano), è anteriore a qualsiasi imposizione esterna.

La differenza di una fenomenologia ermeneutica consiste nel 1) invertire la prospettiva dell'*epoché*, aprendo il *Cogito* ad un mondo che è già dato, 2) rispondere attivamente alla chiamata dell'altro, alla sua manifestazione assoluta, la quale improvvisamente ed ereticamente, diviene altrettanto costitutiva del *Cogito*; notammo, infatti, che le ragioni interne nascoste all'intenzionalità originaria invertono in maniera implicita la serialità posta: la volontà del rispetto scaturisce dalla consapevolezza (involontaria) di una fragilità comune, che obbliga il sé ad oltrepassarsi nel bisogno ontologico dell'altro (si tratta di un'imposizione dell'interiorità). Dunque, il soggetto è predisposto al rispetto come dovere, poiché da

---

<sup>200</sup> «La fenomenologia procede dalla decisione di ridurre l'in sé al fenomeno, la posizione assoluta di qualche cosa al suo apparire; questa decisione è liberatrice quando si tratta di cose; poiché la riduzione del loro essere al loro apparire è una conquista che fa rinascere la dimensione trascendentale del soggetto. Ma questa decisione diventa mortificante per le persone. La persona, infatti, è riconosciuta nel movimento inverso che ripone l'apparire all'essere» (P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., p. 368).

<sup>201</sup> «È notevole il fatto che Kant non abbia cercato altra «situazione» per la persona che la sua «appartenenza» (come membro o come capo) ad una Totalità pratica ed etica di persone. Fuori da questo contesto essa non è più una persona. La sua esistenza non è possibile che come esistenza valore» (P. Ricoeur, *Kant e Husserl*, cit., p. 335).

solo non è niente. In fenomenologia, il soggetto è tutto, è come un altro da sé, diversamente dalla condizione comune di fallibilità, difesa da Ricoeur. È l'analogia fondata sul versante del senso, a fallire nella scienza fenomenologica; dal momento in cui il senso costituito non può penetrare il vissuto altrui, l'altro viene ridotto ad un *alter ego*, ad un profilo, un'opinione, una presunzione, un'appresentazione.

A difesa di Husserl, aggiungiamo una considerazione. Non mettiamo in dubbio che sia mortificante ridurre l'in sé dell'altro al metodo del senso trascendentale; è pur vero però, che la posizione di una fragilità costitutiva nasconde, per dar spazio ad un'analogia della relazione, la differenza degli *ego*, così come la posizione dell'*alter ego* non esclude affatto l'istanza del rispetto, ma la nasconde. Nell'opera *Sé come un altro*, noteremo proprio quest'oscillazione: nella prima parte, Ricoeur difenderà la vicinanza stretta con l'altro, mentre nell'ultimo studio, sarà costretto emblematicamente a rilevare una sostanziale lontananza con l'altro, con l'alterità, quasi alla maniera di Husserl.

Potremmo descrivere diversamente l'estraneità che l'io costituisce, senza peccare di incoerenza: ciò che il *Cogito* compie, e che viene definito frettolosamente sequestro analogizzante dell'altro, non rispecchia forse anche un'ammissione rispettosa della singolarità altrui? Se il dubbio è legittimo, va aggiunto qualcosa alla posizione della fragilità dell'io, difesa da Ricoeur. L'io non dipende o manca soltanto, ma, in quanto essere unico, detiene tutto il peso di una singolarità insostituibile, che lo rende unicamente fallibile; in altre parole, il soggetto è simile ad altri soggetti in virtù di una struttura intenzionale comune – lo schematismo della fallibilità –, ma diverso dagli altri secondo il proprio vissuto, impenetrabile all'altro. Paradossalmente, sembra quasi che l'estraneità, flessa sul sinonimo di unicità degli *ego*, rappresenti il fattore ontologico mancante dell'analogia ricoeuriana, che come in fenomenologia e diversamente da essa, si sofferma troppo sul primato dell'intenzionalità, per restituire un'umanità di superficie, mediante una struttura generica di riferimento, troppo lontana dall'ontologia e unicità di ogni singolo soggetto.

Del resto, facendo maggior attenzione, entrambi gli autori mutuano i diversi tipi di analogia relazionale dal fallimento a cui è costretto il *Cogito*: Ricoeur fonda l'uguaglianza riscontrando la fragilità dell'intenzione e su di essa il riconoscimento dell'altro come bisogno ontologico; invece, Husserl dissimula l'uguaglianza nella estraneità – una posizione ci pare altrettanto antropologica – affidandosi all'assoluta

realtà di ogni *Cogito*, che in quanto unico e singolo, fallisce nel penetrare l'esistenza valore altrui, pur ammettendola indirettamente. Tuttavia, in qualche modo, che dovremmo chiarire, ci sembra che Husserl si avvicini di più alla meta di un'ontologia soggettiva – la meta propugnata da Ricoeur con la categoria di sproporzione – se assumiamo la teoria del solipsismo trascendentale attraverso il filtro della singolarità insostituibile; sempre altrove, nel testo decisivo sul tema della persona – *Sé come un altro* – lo stesso Ricoeur descriverà la scoperta di Husserl come *indelebile*<sup>202</sup>, per quanto riguarda la somiglianza degli *ego*, misurata sulla loro primordiale dissimmetria, di cui la sfera *hyletica* del proprio, della carne (*Korper*), ne costituisce il segno diretto. Il senso *alter* dell'*ego* instaura la similitudine: il mio simile è colui che come me dice io; cioè, è colui che prima di tutto si riconosce nella sua unicità? La fallibilità su cui punta tutto il nostro autore, concede al sé l'opportunità di dire io, o l'io che comunica è decisamente troppo generico e non singolare?

La preoccupazione etica della nota formula *il sé come un altro da sé*, può integrarsi dialetticamente ad un'egologia rigorosa, a patto che quest'ultima non degeneri in un idealismo pratico, cioè ad un'intenzione riduttrice dell'alterità. Quello che ci interessa approfondire riguarda il dialogo pacifico del sé con se stesso: prima dell'interpretazione verso il *telos* infinito di un'identità come compito, fissa su un piano prettamente filosofico del soggetto tensionale (non a caso abbiamo insistito sull'equivalenza tra fenomenologia ermeneutica e antropologia filosofica, e dimostrato più volte come quest'ultima ammetta l'essenziale nell'intenzionalità), si può ammettere l'originalità ontologica del proprio essere singolo; non si tratta di un'egologia fondata sul concetto della propria carne; piuttosto, alludiamo al senso allargato della concretezza ricevuta dell'io, che può offrire la possibilità di esperire noi stessi nel sentimento del proprio, al di là del sentimento generico della sproporzione. Torneremo più nel dettaglio sull'argomento critico, dopo esserci adoperati all'estensione necessaria della propria concreta finitezza, la quale ci rende simili e ancora capaci del rispetto, ma non assolutamente identici agli altri.

Tornando a Ricoeur lettore di Husserl, spetta alla *IV Meditazione* allargare la categoria dell'originario, determinando il passaggio da una riduzione di ordine trascendentale, vale a dire, l'essere mondo ricondotto al *Cogito*, ad una riduzione

---

<sup>202</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 450. "Il senso *ego* è trasposto ad un altro corpo che, in quanto carne, riveste *anche* esso il senso *ego*. Di là l'espressione perfettamente adeguata di *alter ego* nel senso di «seconda carne propria» [...]. Somiglianza e dissimmetria vertono sul senso *ego* e sul senso *alter ego*. Entro questi limiti, la scoperta di Husserl è indelebile" (*Ibidem*).

eidetica essenziale, che, risalendo o discendendo ancora di più, riduce l'*Ego meditans* contingente all'*Eidos – Ego*, all'*ego* del *Cogito*; in altre parole, la fenomenologia diventa un'egologia quando “il per me del mondo non vuota il per sé del me”<sup>203</sup>. Husserl accosta addirittura l'*ego* del *Cogito* al concetto leibniziano di Monade, per evitare una ricaduta nel soggettivismo impersonale di Kant<sup>204</sup>. La definizione attribuita alla monade fenomenologica dimostra che l'*ego* si riconosce: “Io, in quanto questo io (*Ich als diesens Ego*), sono il solo e l'unico”<sup>205</sup>.

Eppure, non si può pensare che la fenomenologia sia un tipo di filosofia in grado di tradire volutamente se stessa, mostrando un io completo ed essenziale, diverso dall'io penso: la riduzione eidetica che la *IV Meditazione* inaugura con il suo linguaggio radicale, ci ha per un attimo illuso sulla possibilità di un'esperienza trascendentale (già il termine esperienza è fuorviante in fenomenologia) sostanzialmente diversa dal trascendentalismo attivo del *Cogito*; al contrario, l'*Io penso* non può ridursi, epocheizzarsi, dopo che ha ridotto originariamente il mondo a sé. L'essenza dell'io, il per sé del me, se non proprio coincidente all'azione (*Cogitationes*), e anche se lascia intravedere l'ipotesi di una genesi passiva a priori (*Wesenform*), rimane interna al dominio razionale del pensiero, poiché la prima riduzione ha determinato un limite insormontabile, il per me del mondo, da cui il per sé dovrà essere estratto.

L'effetto spiacevole per l'idea di un'ontologia piena dell'io che si comprende, è che quest'essenza della monade si espliciterà di nuovo sul piano, generico, strutturale e intenzionale; infatti, Ricoeur commenta chiedendosi: “Che cos'è l'*Eidos – Io* se non una generalizzazione del me e dell'altro, che sorpassa la disparità della posizione «me» e della posizione «altro», in una soggettività generale?”<sup>206</sup>. Dunque, quell'estraneità degli *ego*, che la *V Meditazione* indicava e che il concetto di monade, solo apparentemente indirizzava sul criterio di insostituibilità unica, ribalta ora la nostra considerazione circa la possibilità di conquistare veramente se stessi, se è

---

<sup>203</sup> P. Ricoeur, *Studio sulle Meditazioni cartesiane di Husserl*, cit., p. 279.

<sup>204</sup> Perché il Regno dei fini kantiano rimane postulato? Perché il criticismo kantiano ha stabilito l'impossibilità di penetrare la realtà del noumeno. Oltre il criticismo, la filosofia pratica di Kant risponde al riconoscimento dell'in sé del soggetto attraverso l'atteggiamento del rispetto, ma quest'ultimo, a sua volta, non dimostra l'insostituibilità e l'unicità di ogni soggetto, nella distinzione tra fine in sé e mezzo? Afferma Ricoeur: “È vero l'assioma di Kant: non esiste un fenomeno senza «qualcosa» che appare (d'altronde è quando la qual cosa è «qualcuno» che Kant è il vero Leibniz, come egli stesso disse una volta: la cosa in sé è allora monade” (P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto*, cit., p. 368). Il soggetto è degno di rispetto, anche in quanto monade assoluta e insostituibile.

<sup>205</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Studio sulle Meditazioni cartesiane di Husserl*, cit., p. 281.

<sup>206</sup> Ivi, cit., p. 282.

“l'uomo simile a me”<sup>207</sup> ad essere distinto in ogni *Eidos – io*, secondo Ricoeur. Lo ripetiamo, il problema sostanziale per cui, in definitiva, il soggetto non si autodetermina diversamente dagli altri Io, riguarda l'impedimento rappresentato dal dominio del *Cogito*, il quale tende a generalizzare le essenze. Il *Cogito* è di tutti; le essenze (l'io) di ciascuno, anche e soprattutto in fenomenologia, si riducono poi ad una generalità funzionale che accomuna senza distinguere. Simbolicamente, equivale a dire che la monade fenomenologica ha delle *finestre*<sup>208</sup>.

Proviamo ad entrare per un attimo, insieme al filosofo francese, nel merito della *IV meditazione*. L'egologia segna il trionfo totale dell'interiorità sull'esteriorità, del trascendentale sul trascendente. La nozione di monade esprime da sempre un significato metafisico, che ora deve tradursi, nell'ambito del trascendentale: la certa stabilità della sostanza semplice trascendente, si traspone sul piano egologico attraverso il concetto di *habitus*. Il *Cogito* non può perdersi nella pluralità dei suoi atti; quest'ultimi si identificano nell' “l'io degli *habitus*”<sup>209</sup>, delle convinzioni ritenute e contratte. L'io si dà con coerenza mediante questa maniera di trattenere e di conservare le sue prese di posizione; nella ripetizione il mondo diventa mio, entra nella mia sfera di appartenenza, e l'abitudine essenziale della coscienza, che designa la forma universale dell'essere in flusso (*Strom*), si riscontra nella *temporalità*. Rispetto al kantismo, il quale utilizza il tempo per sintetizzare l'oggetto senza identificare il soggetto, Husserl salva il tempo per il suo valore rilevante dell'essenza me, in quanto, “facendo variare mediante l'immaginazione tutte le motivazioni del fatto, rimane sempre la forma genetica universale, lo stile temporale di ogni sintesi che è la condizione di possibilità del mio *Ego* in generale”<sup>210</sup>, non solo, dunque, del fenomeno, commenta Ricoeur.

Tuttavia, il proposito che ha inteso separare una riduzione nell'essenza da una riduzione trascendentale (la divisione terminologica tra *ego* e *Cogito* è in tal caso eloquente), si perde, poiché il tempo rappresenta la forma unica del *Cogito*, e quell'essenza distinta appartiene, infine, di nuovo al *Cogito*. La “vita dell'io

---

<sup>207</sup> *Ibidem*. Ricordiamo, infatti, come l'esigenza della *V Meditazione* sia quella di scongiurare il pericolo del solipsismo trascendentale, il quale, per Ricoeur, non è sufficientemente scongiurato, fin quando il *Cogito* non ammetterà come altrettanto originaria, la sua sfera passiva, e cioè, il movimento inverso per cui l'altro influisce sul *Cogito*. Un'ammissione impossibile in fenomenologia, ma non in fenomenologia ermeneutica.

<sup>208</sup> “Le monadi non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrarvi o uscirne” (G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di G. Preti, Piccola Enciclopedia, Milano 2007, p. 12). Sono dunque insostituibili.

<sup>209</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Studio sulle meditazioni cartesiane*, cit., p. 279.

<sup>210</sup> *Ivi*, cit., p. 284.

identico”<sup>211</sup> si dà nel tempo, e l’io nella forma del tempo è, esclusivamente, l’io teleologico dei pensieri (delle *Cogitationes* e dei *Cogitata*), l’Io come *flusso*<sup>212</sup>, appunto.

In riferimento alla categoria di flusso, risuona l’assonanza con l’aristotelica categoria della *dynamis*, su cui Ricoeur edifica la sua antropologia. Ma allora, se l’Io racchiude in sé il mondo proprio nell’indeterminatezza teleologica del flusso, o della *dynamis*, ciò non esclude che il per me non possa significare ermeneutica del mondo, pur essendo affermazione di quest’ultimo. Del resto, la costituzione fenomenologica restituisce il senso possibile, profili o flussi di coscienza, e non il mondo oggetto o oggettivo; ma, l’ermeneutica rimane una posizione sottesa e impossibile in fenomenologia, finché non si ristabilisce il valore, l’essere, del mondo originario, come alterità costitutiva del *Cogito*. In conclusione, Husserl, attraverso la forma temporale di *compossibilità dei vissuti*, confonde (volutamente) la teleologia del pensiero con l’essenza<sup>213</sup> e, potremmo anche azzardarci nel sostenere che lo schematismo trascendentale<sup>214</sup> di Kant sia stato sostanzialmente riconfermato, dal momento in cui, già la prima riduzione trascendentale ha rivelato l’essenza.

Non ci soddisfa la traduzione di una trascendenza possibile (l’Io – monade) nel trascendentalismo, almeno nella sua conformazione teleologico – volontaria; è ormai chiaro che la dimensione ontologico – comprensiva da ristabilire, per una corretta descrizione esistenziale del sé, ha bisogno di travalicare il limite del pensiero

---

<sup>211</sup> Ivi, cit., p. 259.

<sup>212</sup> “Senza molte spiegazioni e senza giustificazioni Husserl afferma che il multiplo – i pensieri – è un flusso (*Strom*), che questo flusso è la vita dell’io identico, che la riflessione sul mio io coincide con la riflessione sulla vita, e che, infine, questa riflessione è possibile ogni momento” (*Ibidem*). La nozione del flusso introduce il tema dell’intenzionalità, che precisa la fenomenologia come filosofia del senso e filosofia dell’autoriflessione: “L’autoriflessione non significa il ripiegamento in una solitudine filosofica sradicata dal mondo, ma soprattutto una riflessione sul *Cogitatum* del *Cogito*, sul mondo in sé, sul *noema* del mondo” (Ivi, cit., p. 260).

<sup>213</sup> Husserl fa della questione ontologica un problema epistemologico. La *I Meditazione* conferma le nostre perplessità sulla *IV Meditazione*, dal momento in cui l’idea regolatrice della scienza universale fenomenologica, il criterio dell’evidenza (eredità cartesiana del *Discorso sul Metodo*) acquisisce un carattere positivo e operativo: l’evidenza, cioè l’esclusione del giudizio o del dubbio, si misura sulla riduzione del mondo alla presenza dell’*ego*; “non si dà altra dimensione dell’essere del mondo che il suo per me” (Ivi, cit., p. 253). Così, il per me evidente dovrà coincidere sostanzialmente con il senso concreto della monade, che ritroveremo poi nella *IV Meditazione*.

<sup>214</sup> Lo schematismo trascendentale di Kant “si avvicina molto a ciò che Husserl chiama l’autocostituzione del sé nella temporalità” (P. Ricoeur, *Kant e Husserl*, cit., p. 309), confermando così l’ipotesi che l’*Eidos* dell’Io non sia altro che l’*Eidos* del *Cogito*, dove l’Io non può essere altro che *Cogito*. Le parole di Kant, possono essere le parole di Husserl: “L’io penso esprime l’atto del determinare la mia esistenza. Con ciò l’esistenza è quindi già data; tuttavia, con ciò non è ancora dato il modo in cui io debbo determinare tale esistenza, cioè porre in me il molteplice che appartiene ad essa. Per questo si richiede l’auto intuizione, che si fonda su una forma data a priori, cioè il tempo” (I. Kant, *Analitica trascendentale*, in *Critica della ragion pura*, Libro I, Cap. II, Sez. II, § 25, cit., p. 194). Questa auto intuizione in una forma a priori non è altro che l’essenza che in Husserl fa il *Cogito* un *Io*.

costituente. In effetti, l'ultimo saggio della nostra lettura a ritroso, *La contestazione della psicoanalisi*<sup>215</sup>, offre delle indicazioni in tal senso, sfruttando la rivoluzione teorica di Freud, non del tutto incoerente con gli obiettivi di una fenomenologia, dato il metodo regressivo di quest'ultima: più si analizza in profondità il soggetto e più il *Cogito* lascia spazio all'oltre – *Cogito*. Husserl non ha potuto o voluto acconsentire ad un serie di fatti involontari e intimi (in realtà vi ha acconsentito implicitamente, come si dirà nel saggio di Ricoeur su Freud del '65), che grazie alla scienza psicoanalitica, diventeranno irrecusabili.

### 1.8 L'*Eidos* – *Ego* tra intenzionalità e sentimento.

Proveremo a mantenere il tono radicale del linguaggio di Husserl, ma le conclusioni delle *Meditazioni cartesiane* non sono in grado di offrire un'integrazione valida, sul tema dell'*Eidos* – *Io*, alla fenomenologia ermeneutica di Ricoeur; invece, si tratta di insistere sul metodo di lettura eretico – ortodosso che Ricoeur stesso ha inaugurato, per accordare al soggetto la possibilità di riconoscersi come una sostanza, di dire io senza confondere il per sé con l'*io* – *penso*<sup>216</sup>. Stranamente, la fenomenologia ermeneutica cela un implicito, che corregge i propri limiti (l'elemento di fragilità del sé, valido per tutti i sé, troppo dipendente dal *Cogito*) e che, oltrepassando l'onnipotenza del *Cogito* nella sfera ricettiva dell'involontario, potrebbe descrivere l'egologia in maniera ancor più rigorosa di quella di Husserl.

Ricoeur, in *Finitudine e colpa* intuisce quanto detto sopra, e cioè che la fenomenologia, anche rigorosa, non può non sfociare nell'ermeneutica; per consolidare quest'ipotesi, le verrà affiancata l'*analisi linguistica*<sup>217</sup>, la quale

---

<sup>215</sup> Cfr., P. Ricoeur, *La contestazione della psicoanalisi*, cit., pp. 381-393.

<sup>216</sup> Se l'egologia deve dimostrarsi congruente con una monadologia, assumiamo come valido, per la nostra ontologia esistenziale, il suggerimento del padre spirituale della monadologia, Leibniz, il quale afferma: “Lo stato transitorio che racchiude e rappresenta una molteplicità nell'unità, ossia nella sostanza semplice, è propriamente ciò che si chiama *percezione*, che va distinta dall'appercezione o dalla coscienza [...]. Ed è in questo che i cartesiani hanno gravemente errato, non avendo tenuto affatto conto delle percezioni di cui non si ha coscienza” (G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 15). Husserl, avendo portato il cartesianesimo all'estreme conseguenze, non può tenere in conto la percezione dell'unità come monade, oltre lo psicologismo che ha assolutizzato. In questo modo, però, la fenomenologia non può dirsi un'egologia riuscita.

<sup>217</sup> Il linguaggio ordinario, sostiene Ricoeur, “custodisce il campo dell'esperienza fenomenologica” (P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma 1974, p. 108). Tra fenomenologia e filosofia del linguaggio si instaura un rapporto di intersezione dialettica: “Se la riduzione fenomenologica è la nascita della funzione simbolica, allora essa è il fondamento di ciò che il filosofo analitico fa, quando si allontana dai fatti e si rivolge agli enunciati [...]. Non si tratta dunque di rivivere, ma di dire il tasso eidetico del vissuto” (P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, tr. it. di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986, p. 160). Se il linguaggio esplicita la fenomenologia, è anche vero che la fenomenologia esprime qualcosa in più rispetto alla filosofia analitica: “I limiti della fenomenologia e dell'analisi linguistica sono gli stessi; ma la fenomenologia può comprendere i propri



conferma, non certo l'auto – evidenza del *Cogito*, ma conferma il progetto antropologico in cui l'intenzionalità interpretativa è il primo, o l'unico modo d'essere attribuibile al pensiero. L'esito di questa unione renderà poi espliciti i criteri interni della fenomenologia ermeneutica, stabiliti successivamente nel *Conflitto delle interpretazioni* e in *Dal testo all'azione*. Il linguaggio designa quel mezzo secondo cui il *Cogito* si scopre in un certo senso originario; se è così allora, tutto il linguaggio apparirà, in una parola, simbolico, di conseguenza mai concluso, poiché è chiaro che l'intenzione sulla cosa, esprimibile in un enunciato, non restituisce la cosa stessa nel suo senso pieno, ma la restituisce per come quest'ultima viene utilizzata dal *Cogito*, o meglio, per come essa si dà al pensiero. Si compie un passo in avanti: rispetto ad Husserl, Ricoeur fa emergere un mondo non costituito dall'unicità del pensiero, ma che semplicemente condiziona quest'ultimo, essendo il suo ineliminabile presupposto.

In realtà, con la posizione di una fenomenologia ermeneutica, il filosofo francese fa molto di più. Egli incrementa, espande, il piano dell'essenza ontologica esistenziale; aprendo il *Cogito* al mondo, lo apre alla sua alterità, autentico presupposto per il soggetto. Dall'esito di questa apertura distinguiamo nel sistema totale ricoeuriano, due metodi gnoseologici contrastanti, ma che si intersecano dialetticamente: uno relativo al conoscere, e il suo mezzo indiscusso è, come detto più volte, l'intenzionalità, ossia il linguaggio relazionato al mondo; l'altra metodologia gnoseologica rispecchia la dimensione che introduciamo, quasi provocatoriamente, come il sapere, che scopriremo essere coerente con la futura meta – categoria dell'Alterità incomunicabile, predisposta a completamento dell'opera *Sé come un altro*. Il sapere, contrario al conoscere, è una possibilità reale per l'uomo. La prima dimostrazione di tale tipicità di metodo, si scorge già in uno dei paradigmi de *L'uomo fallibile*, la capacità sentimentale, il cui valore epistemologico è grande nel testo in esame, ma allo stesso tempo limitato, poiché sottoposto al punto di vista della razionalità che tenta di definire il sé, quindi, ancora una volta, subordinato al primato della conoscenza (e cioè, il non sapere e il non sapersi. La fragilità sentimentale è il sapere come effetto del primato intenzionale, della sproporzione). Eppure, è qui che il soggetto coglie, direbbe Husserl, il suo *Eidos – Ego*, che si

---

limiti perché dispone di un metodo di rinvio all'originario, l'analisi linguistica invece non lo può perché si mantiene nell'ambito degli enunciati, e perché la decisione metodologica di non conoscere l'esperienza che nei suoi enunciati pubblici, implica l'oblio della questione dell'originario, l'annullamento della questione dell'origine del senso" (Ivi, cit., p. 173).

determina in sé e per sé, stabilisce Ricoeur, ed è qui che potrebbe, stavolta contrariamente ad Husserl, spezzarsi il primato teoretico della filosofia antropologica, in favore dell'ipotesi di una ricezione del proprio Io (essere) come destino.

Possiamo finalmente invertire lo schema di un'ortodossia fenomenologica, attraverso ciò che della fenomenologia è maggiormente criticabile. Per farlo, facciamo una piccola premessa: la riproposizione e l'intervento di una nozione classica come quella del sapere sulla nozione, fin troppo moderna, dell'intenzionalità del conoscere, può aiutarci nello stabilire che alla base della tradizione del pensiero riflessivo si cela un'esigenza a voler sapere, dal carattere metafisico; quest'esigenza possiamo scorgerla anche nella filosofia di Ricoeur, nel suo *non detto*<sup>218</sup>, che già emerge in *Finitudine e colpa*.

Relazionare il *Cogito* al mondo significa in definitiva mostrarne un'essenza diversa dall'auto – fondazione, attraverso la scoperta della struttura dell'esserci, dell'essere dentro. Così, il privilegio che si vuol attribuire alla riflessione di sé, contemporaneamente si relativizza; al suo fianco subentra anche l'esperienza (altrettanto gnoseologica) dell'appartenenza all'essere, che si dà nelle forme particolari della comprensione e della esplicitazione, non affatto teoretiche, ma che rispecchiano, appunto, *modi di essere*<sup>219</sup>, modi di sapersi. Dichiarare il proprio Io, dunque, equivale a distinguersi come facenti parte della sfera dell'esser già; di conseguenza, appartenere ad un mondo che ci precede, suggerisce un orizzonte di passività e concretezza per il soggetto: il mondo viene ricevuto e comprendere la passività nei suoi confronti riproduce il segnale della sua tangibilità. L'intenzione è rivolta verso, è affermazione di qualcosa, e al contempo essa è obbligata a guardare a

---

<sup>218</sup> La filosofia riflessiva a cui Ricoeur appartiene, ovvero “il modo di pensare derivato dal *Cogito* cartesiano, attraverso Kant e la filosofia post – kantiana francese” (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 24), nel determinare l'atto della riflessione come un ritorno sul sé del soggetto, rivela l'intenzione nascosta di trascendere il suo univoco precetto: “L'io penso [...], deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni” (*Ivi*, cit., p. 25); una volta che quest'atto si arricchisce della tematica dell'involontario ricevuto anteriormente rispetto al *Cogito*, la filosofia riflessiva sconfinava nel campo dell' “immanenza a sé al riparo dal dubbio” (*Ibidem*), che è una caratteristica propria dello stile d'indagine fenomenologico. Più che la funzionalità dell'io penso, ci sembra che sia nascosto l'obiettivo vero della tradizione a cui fa capo Ricoeur; non è un caso se egli affermi relativamente alla precedente citazione, che “è in forza di quest'ultima asserzione che la fenomenologia resta una filosofia riflessiva” (*Ibidem*).

<sup>219</sup> “La struttura dell'essere al mondo, di cui l'essere corpo è un'articolazione, non può essere riconosciuta che al prezzo di una critica radicale della relazione soggetto – oggetto, del primato della rappresentazione e della funzione speculare. La conquista della struttura essere – dentro, che è un momento della costituzione globale essere al mondo, esige che il piano degli enunciati sia strettamente derivato dal piano preliminare dell'esplicitazione e della comprensione. Ora, l'esplicitazione e la comprensione non possono essere più considerate come forme di conoscenza: sono maniere di essere preliminari ad ogni conoscere di tipo oggettivante” (P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, cit., p. 172).

ciò che è già lì, anteriormente all'esercizio teoretico; in questo movimento progressivo – regressivo, si distingue un metodo di rinvio all'originario che faticiamo ad allontanare dalla fenomenologia, pur essendone stati stravolti i capisaldi; Ricoeur conferma la pregnanza antropologica del pensiero, ma allarga anche la categoria principale di originario attraverso ciò che egli chiama l'"emergenza del terreno primordiale della nostra esistenza"<sup>220</sup>. Oltre la sfera volontaria, si guarda all'involontario soggetto, che trascende la finitudine dell'essere inserito nella temporalità, sintetizzabile quest'ultima nel concetto heideggeriano del *Dasein*; per il nostro autore, si tratta invece di dimostrare l'influenza della propria Alterità incomunicabile, di ciò che ci appartiene, ma che non dipende dall'affermazione teleologica: afferma Iolanda Poma che "questa realtà – appunto – viene esperita nella forma dell'involontario, della corporeità, dell'inconscio, di tutto ciò che pur avendo un'accezione ambigua – e talvolta negativa –, è anche il più proprio del soggetto, ciò che consente la sua costituzione, proprio in quanto non si lascia da questo assorbire"<sup>221</sup>.

Avendo ristabilito la giusta misura dell'esistenza, in un'oscillazione tra volontario e involontario<sup>222</sup>, viene da chiedersi se quello che ne *L'uomo fallibile* rispondeva ad un criterio di negazione esistenziale, la cosiddetta tristezza del finito – la prospettiva finita, la costanza del carattere, il proprio piacere – non sia in realtà la maniera intima e singola afferente all'essenzialità, che paradossalmente dovrebbe designare la vera affermazione di sé, oltre l'ermeneutica a cui è costretto il *Cogito* impersonale, e non l'*Eidos* – *Ego*. La maniera in cui l'*ego* può essere una monade ontologica, pare esplicitarsi attraverso la forma dell'involontario assoluto. Questa forma rappresenta l'insostituibilità che fa l'uomo ancora simile a me strutturalmente – la capacità ricettiva è una struttura antropologica esattamente come quella riflessiva

---

<sup>220</sup> P. Ricoeur, *Herménétique de l'idée de Révélation*, in AA. VV., *La Révélation*, Facultés Universitaires Sant – Louis, Bruxelles, 1977, p. 40.

<sup>221</sup> I. Poma, *Le eresie della fenomenologia*, cit., p. 43.

<sup>222</sup> Abbiamo già cercato di sottolineare l'oscillazione tra volontario e involontario a proposito dell'affermazione dell'umanità nel rispetto altrui; se da una parte, a dispetto di un'antropologia della passionalità malevola, Ricoeur sradica la benevolenza da una deontologia morale, che riaffermerebbe la soggettività come radicalmente malvagia, dall'altra parte, la benevolenza riproduce una tensionalità anche in maniera involontaria: è l'alterità in me che mi chiama alla responsabilità. Non dipende esclusivamente dall'affermazione se l'io è capace di rispetto; la sua, suggerimmo, è una consapevolezza, o meglio, una deontologia interiore che mi fa ammettere, e lo vedremo in *Sé come un altro*, di non conoscere, in definitiva, la ragione del rispetto. Eppure, tendo verso l'ideale dell'umanità. L'immaginazione possibile di un'antropologia benevola ricava forse il suo canone di verità e concretezza più dal fatto constatato involontariamente, che non dal piano attivo.

– e al contempo essa lo distingue da tutti gli altri, attribuendo come fine in sé la singolarità, altrettanto degna di rispetto.

Ai dubbi circa la corretta identificazione della tristezza del finito, se ne aggiungono altri: l'ontologia della sproporzione, che è un'ontologia dell'intenzionalità, non è forse troppo radicata al modello che vorrebbe negare, ossia al patetico della miseria? Non è forse nella chiarezza indiscutibile e involontaria, che l'incertezza, la miseria, il misto perso nel limite del dubbio ineliminabile, può finalmente emanciparsi, diventando il neutro essenziale che sfugge realmente a ciò che invece viene riconfermato di continuo della radicalità antropologica del male, del proprio *malheur*?

Ora, ci interessa accertare che l'antropologia filosofica non è affatto un'ontologia completa, ma la nasconde. Per questo fine, va caratterizzato il tipo di esperienza dell'involontario: dimostreremo, sempre in maniera provocatoria, che alcune nozioni fenomenologiche criticate da Ricoeur, come quelle di visione, di fondazione e di intuizione, si celano nella sua filosofia, pur non essendo indirizzate, come lo era in Husserl, nei confronti dell'intenzionalità. Paradossalmente, sussiste una via segreta di adesione alla fenomenologia nel tentativo celato dell'*epocheizzazione* dal *Cogito*; il ruolo fondamentale della ricezione del destino dell'uomo, attraverso il mondo concreto dell'alterità dal sé, riproduce questa via corta dell'ontologia. Eppure, la sua conferma si dà anche indirettamente nel suo opposto, e cioè in quella via lunga che salva l'intenzionalità nel linguaggio e che giunge alla conclusione antropologica dell'infinito esercizio ermeneutico.

La nostra idea provocatoria consiste nell'accostare l'infinito soggetto, oltre la capacità di trascendenza, all'esperienza del sapere, e quest'ultima alla ricezione involontaria di sé. Ecco il punto chiave e paradossale rispetto ad una visione consolidata della filosofia di Ricoeur: il procedimento per cui questo Altro come io si mostra, richiama stranamente il metodo fondante la scienza fenomenologica.

Nel saggio *Fenomenologia ermeneutica: partendo da Husserl*, contenuto in *Dal testo all'azione*, Ricoeur problematizza le tesi schematiche dell'idealismo trascendentale, traendole dal *Nachwort* di *Ideen I*; queste sono ancor più radicali della *II* e *IV Meditazione cartesiana*. Partiamo dalla prima tesi, che asserisce: “L'ideale di scientificità rivendicato dalla fenomenologia non è in continuità con le scienze, la loro assiomatica, il loro lavoro di fondazione: la «fondazione ultima» che

la costituisce è di diverso ordine”<sup>223</sup>. Il distinguo polemico viene rivolto nei confronti delle dinamiche dimostrative della scienza moderna: la fenomenologia è scientifica in quanto esprime un metodo di interrogazione a ritroso, genealogico, diretto fino al cominciamento privo di presupposti, che solo in questo senso può dirsi reale.

Sulla scia dell’ideale scientifico della fenomenologia, la seconda tesi afferma: “La fondazione di principio è dell’ordine dell’intuizione, fondare è vedere”<sup>224</sup>; a differenza di qualsiasi costruzione speculativa, ogni questione di principio si decide nella visione. Subito di seguito, accanto alla nozione esposta, Husserl parla di intuitività, come di un metodo di rinvio all’originario della soggettività; dunque, è bene tenere a mente la terza ed ultima tesi: “Il luogo dell’intuitività piena è la soggettività. Qualsiasi trascendenza è dubbia, solo l’immanenza è sottratta al dubbio”<sup>225</sup>.

La risposta con cui si intende spezzare l’auto – fondazione della fenomenologia, non è casuale e come sappiamo verte sull’istanza dell’ermeneutica; nello specifico, Ricoeur risponde: “L’ideale di scientificità, inteso dall’idealismo husserliano come giustificazione ultima, incontra il suo limite fondamentale nella condizione ontologica della comprensione”<sup>226</sup>, e in tal merito, egli aggiunge che “questa condizione ontologica può essere espressa come finitudine, in quanto appartenenza”<sup>227</sup>. Ora, secondo una nozione di finitudine estesa anche all’involontario, è possibile scorgere nel non detto della trattazione ricoeuriana, il metodo di una visione, di una sicurezza più certa del fallire.

Il ragionamento è così strutturato: se il finito si comprende nella realtà dell’*appartenenza*<sup>228</sup> e “colui che interroga partecipa della cosa stessa sulla quale interroga”<sup>229</sup>, allora il concetto di finitudine, come in realtà ha già mostrato Ricoeur, dovrà ampliarsi, svilupparsi ulteriormente, e non mantenersi entro la sola materialità del soggetto, per intenderci, entro quella sola nozione del *Dasein* proposta da Heidegger. In realtà, la concretezza, cioè la positività o la verità che cerchiamo quando alludiamo al contesto ontologico, si misura a partire dalla prospettiva della passività involontaria, sull’attitudine, al quanto misteriosa, di ricezione empirica dell’essere da parte dell’uomo; quindi, potremmo legittimamente considerare finito

---

<sup>223</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all’azione*, cit., p. 39.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> *Ivi*, cit., p. 40.

<sup>226</sup> *Ivi*, cit., p. 42.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> “Appartenenza che è l’ermeneutica stessa” (*Ivi*, cit., p. 43).

<sup>229</sup> *Ibidem*.

lo stesso infinito, quella categoria che, secondo il filosofo francese, va rintracciata nell'alterità dal sé, dato che per essere definita tale, per essere cioè intenzionata, si deve presupporre una sua qualche realtà anteriore, volta all'orientamento della definizione stessa.

Ciò che ricaviamo proprio dalla contro – tesi ricoeuriana, non riguarda nient'altro che la negazione del primato esclusivo dell'intenzionalità espressa da Ricoeur contro Husserl; in sintesi, non è grazie alla funzionalità del pensiero che il soggetto può giungere a quello che potremmo chiamare, al fine di riproporre i due piani gnoseologici sopra annunciati, la sua sapienza. Quel mondo che sta alle spalle della soggettività, in quanto realtà ricevuta, ha una sua rilevanza empirica, che esula dalla semplice datità della cosa (la concretezza fisica del mondo). Il finito soggetto si arricchisce di questo mondo anteriore, e così il finito non è soltanto finito, ma è qualcosa di più, che coinvolge l'alterità dall'intenzionalità, ossia l'involontario innegabile. Se l'infinito soggetto è avvicinato ermeneuticamente, la sua approssimazione viene garantita a priori dalla sua esistenza (finita). In altre parole, l'esistenza anteriore dell'infinito sé, rispecchia la condizione ontologica della sua teleologica approssimazione. La facoltà della comprensione distinta da quella della spiegazione atiene proprio il riconoscimento di questo dato di fatto.

Tutto ciò ci legittima ad interrogarci sulle modalità attraverso cui si dispone la ricezione di sé; l'ipotesi è che si tratti di una speciale visione, o meglio di una speciale sicurezza che nella filosofia di Ricoeur darà prova della sussistenza anteriore dell'essere pieno del sé, in quanto già là.

Il filosofo francese ha dichiarato esplicitamente il suo debito nei confronti di Husserl: “La fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica”<sup>230</sup>. Si può interpretare questa ammissione in un modo diverso da come egli effettivamente ha inteso proporla<sup>231</sup>? Per farlo ci serviamo dei segnali lasciati in certi suggerimenti emblematici, tra l'altro riferibili anche al testo *Finitudine e colpa*, a noi utili per sottolineare quanto, in realtà, egli sia da un certo punto di vista, che è quello della scientificità del cammino a ritroso, diretto verso l'indubitabile evidenza del soggetto, un fenomenologo ortodosso.

---

<sup>230</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 38.

<sup>231</sup> Ricoeur dichiara di appartenere alla tradizione husserliana, poiché “la grande scoperta della fenomenologia, grazie alla riduzione fenomenologica, resta l'intenzionalità, cioè, nel suo senso meno tecnico, il primato della coscienza di qualche cosa rispetto alla coscienza di sé” (P. Ricoeur, *Ivi*, cit., pp. 25-26).

Come viene detto ne *La sfida semiologica*, “il dato è sempre assente e la visione sempre impedita”<sup>232</sup>; va precisato però che ciò risulta vero dal punto di vista del primato filosofico; quindi è l’intenzionalità fenomenologica, relazionata alla sua più diretta espressione, la capacità del dire, a figurare il presupposto dell’ermeneutica. Tuttavia, da una differente prospettiva che è ancora ricoeuriana, tutta la tematica dell’involontario solleva delle questioni che fanno pensare ad un’indecisione da parte del maestro, risolta nell’istanza di un’intersezione dialettica tra il *Cogito* come realtà prima e il *Cogito* come realtà seconda, con alle spalle un presupposto che pare fondarlo (il *Cogito*).

È noto e straordinariamente utile al nostro intento, il precetto metodico introdotto ne *L’uomo fallibile* secondo cui “la filosofia non dà luogo ad alcun cominciamento assoluto”<sup>233</sup>, il quale apre l’antropologia ad una simbolica, ma, a questo punto, non soltanto ad essa, visto che la stessa antropologia sappiamo essere chiaramente distinta come *filosofica* dall’ermeneuta francese. Al di qua di essa, ovvero al di qua del dire l’umanità e al di qua della capacità del dirsi dell’uomo, deve poter esserci qualcosa di più originario e di già compiuto. Iolanda Poma suggerisce che da qui “si infrange la neutralità fenomenologica, perché nella comprensione il soggetto si scopre interpellato. L’invito husserliano ad andare alle cose stesse si traduce quindi nell’impegno a restare presso le cose e assume il significato di un percorso a ritroso verso le esperienze opache e decisamente notturne, ma costitutive del soggetto e verso un mondo anteriore alla conoscenza delle cose”<sup>234</sup>. Contro la logica univoca del senso e contro l’adesione ufficialmente riconosciuta di Ricoeur nei confronti della fenomenologia e della tradizione filosofico – riflessiva, compiremo un’analisi antifenomenologica del suo pensiero, per poter approfondire l’indicazione valida, ma come anticipato sopra, troppo di superficie, di un’ermeneutica dell’esistenza. Si può riflettere su di un diverso modo secondo cui la scienza husserliana rappresenterebbe il presupposto irrinunciabile dell’ermeneutica metodologica. Non a caso il nostro autore suggerisce: “Il beneficio di tutta la fenomenologia consiste nell’aver chiarito che le richieste di «costituzione» rimandano a qualcosa di pre – dato, di preconstituito”<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 124.

<sup>233</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 73.

<sup>234</sup> I. Poma, *Le eresie della fenomenologia*, cit., p. 23.

<sup>235</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 118.

Sebbene l'approfondimento del concetto di involontario non lasci spazio alle repliche relativamente al tema della costituzione, in quanto realtà ricevuta e innegabile, l'ermeneutica riemerge come metodo, poiché pensiamo che Ricoeur non sia infine riuscito del tutto ad emanciparsi dalla concezione antropologica classica, essenzialmente di stampo religioso, concernente una natura umana condannata al principio del male, nonostante la gioia dell'esistere; per il filosofo francese sappiamo valere il contrario: nonostante la tristezza è possibile la gioia; eppure, questo tipo di ragionamento include in concreto una logica circolare, per cui il male è altrettanto originario quanto il bene originario. Vale a dire che la teoria antropologica della fallibilità comprende di nuovo il patetico della miseria, poiché è ancora legittimo stimare la vita dell'uomo come un desiderio mancato e uno sforzo inutile, rispetto ad un infinito idealmente compiuto e separato, posto al di fuori del sé dall'intenzione stessa, che non potrà mai appartenere al soggetto. In sintesi, se l'ermeneutica esistenziale indica la risposta possibile alla fenomenologia e paradossalmente essa ne rappresenta anche il presupposto irrinunciabile, ciò avviene alla luce di un limite: la via ufficiale dell'adesione al primato dell'intenzionalità. Ricoeur non ha voluto far a meno dell'esercizio esclusivo della filosofia e indirettamente ha riproposto la sua priorità, avendola però già negata in precedenza. Si è così caduti entro il paradosso per cui la filosofia è prima pur non essendolo affatto; ad esempio, l'appiglio del suo pensiero al dominio del simbolico è dovuto alla consapevolezza che tutto è già stato detto circa la natura del soggetto, ma viene da chiederci in che modo possa darsi questo tutto? La particolarità dell'interesse nei confronti dei segni lasciati dalla simbologia, non può infatti prescindere dal primato della riflessione razionale, se è vero che in fondo tutto il linguaggio è *simbolico*<sup>236</sup>, a causa dello scarto ineliminabile tra la cosa e il suo esser detta. Dunque, la produzione simbolico – mitologica non assolve in pieno il compito assegnatole, non costituisce l'alternativa all'intenzionalità

---

<sup>236</sup> “In quanto uomo che desidera io mi avanzo mascherato – *larvatus prode*; nello stesso momento il linguaggio è, innanzitutto e molto spesso, stravolto: vuol dire altro da ciò che dice, possiede un senso duplice, è equivoco” (P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, p. 19). Relativamente alla polemica nei confronti di Cassirer e alla sua opera “*La filosofia delle forme simboliche*” (Cfr., Ivi, cit., pp. 22-32), Ricoeur ritiene di distaccarsi dalla generalità della funzione simbolica attribuita a tutto il linguaggio (posizione di Cassirer), in virtù di una distinzione tra “*linguaggio univoco e linguaggio multivoco*” (Cfr., *Ibidem*). Tuttavia, nello specifico, ci chiediamo quale possa essere il linguaggio univoco, se non quello della logica che, proprio perché non si riferisce a niente se non a se stesso, è un'espressione metafisica e dunque, per così dire, inesistente. Alla luce di questa perplessità, accettiamo più volentieri l'assegnazione simbolica alla generalità del linguaggio, a causa del fatto che quest'ultimo, senza mai coincidere con la cosa, ne esprime soltanto l'intenzionalità. Tutto il linguaggio ha un senso univoco che è il suo essere equivoco o simbolico.



filosofica, quale fonte esperenziale da ristabilire, per comprendere questo tutto dell'uomo.

Dovremmo invece cercare di seguire un'altra indicazione preziosa, che riguarda la capacità del sentire, detta da Ricoeur "l'esperienza massimamente antropologica"<sup>237</sup>. Relazionare il sentimento ai concetti d'intuizione e visione, è possibile in quanto, ciò che il sentimento restituisce, senza che il pensiero ne sia in alcun modo implicato, designa, in un linguaggio fenomenologico, l'*Eidos – Io*, cioè il soggetto in sé e per sé (quello che la capacità di dire e di agire non sono in grado di riprodurre). Ciò nonostante, il parallelo tra la visione fenomenologica e il *tumos* ricoeuriano, viene altresì impedito, dato che quest'ultimo è ricondotto al piano della conoscenza razionale di sé. L'ermeneuta francese sembra aver forzato l'anteriorità sentimentale del sé, la maniera di dire finalmente io, rimettendola al falso primato ontologico dell'intenzionalità; così, la fragilità sentimentale che ne segue è il risultato della sproporzione, e dipendendo da qualcosa, essa non corrisponde più al sentimento essenziale ed originario del sé. Ad ogni modo, l'indicazione di metodo rimane valida, poiché la sfera sentimentale detiene una funzione gnoseologica non indifferente, solo in apparenza irrazionale, ma in verità il suo potere consiste nel "collegare alle cose; esso collega ciò che la conoscenza scinde; mi collega alle cose, agli esseri, all'essere; mentre tutto il movimento di oggettivazione tende ad oppormi un mondo, il sentimento unisce l'intenzionalità, che mi pone al di fuori di me stesso, all'affezione, per la quale mi sento esistere; esso è anche sempre al di qua o al di là della dualità del soggetto – oggetto"<sup>238</sup>. Ebbene, il sentire originario può essere soltanto una forma di affezione involontaria, e rispetto alle delucidazioni appena date, rispecchia un *intus ire*, una forma consapevole di collegamento al proprio essere, che l'intenzionalità non garantisce, ponendoci – sono le parole di Ricoeur – fuori da noi stessi.

---

<sup>237</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 163-224.

<sup>238</sup> Ivi, cit., p. 224. Qual è il vero senso, nella filosofia ricoeuriana, della relazione tra sentimento e intenzionalità? Come ricorderemo, un intero paragrafo viene dedicato a quest'aspetto dell'intimo rapporto tra i due concetti in questione (Cfr., Ivi, pp. 165-174). L'affermazione per cui "il sentimento genera l'intenzione del conoscere a tutti i livelli" (Ivi, cit., p. 166), può trarre in inganno. Noi interpretiamo quest'assunto come un'ulteriore conferma della distinzione di livello tra conoscere e sentire; ciò comunque non esclude che tra di essi possa sussistere una relazione dialettica, pur nella differenza: è nei termini del trascendentalismo kantiano che il sentimento genera il conoscere, senza per questo parteciparvi, in quanto sua condizione di possibilità. L' "esigenza di totalità" (Ivi, p. 188) di cui parla il filosofo francese, si dimostra coerente con l'intenzionalità e non con la sfera del sentire. Ma la distinzione è stata posta nella dialettica; il primato dell'intenzionalità non è più tale e in questo senso il sentimento possiamo definirlo anche il *primo ricevere*, l'orientamento dato al conoscere.

Ancora: per far in modo di recuperare il carattere perduto e infinito della nozione di finitudine, il riconoscimento massimamente antropologico raggiunto dal soggetto nel contesto della sfera sentimentale, deve svincolarsi dalla limitata verità ontologica, per cui “in sé e per sé, l’uomo è soltanto lacerazione”<sup>239</sup>. Non in sé e per sé che la fragilità rispecchia un’antropologia; abbiamo già detto che la lacerazione è il destino dell’intenzionalità, dell’uomo che tende. Può essere utile approfondire la constatazione derivata dall’apertura del *Cogito*, dalle parole di Ricoeur: “Io non ho scelto d’esistere, l’esistenza è situazione data: ecco ciò che il linguaggio enuncia nella cifra razionale della non necessità, o contingenza; io sono qui e non era necessario”<sup>240</sup>. Tre aspetti sono importanti da sottolineare di questa ulteriore preposizione: 1) l’esistenza è data, ma non solo il tipo di esistenza predisposta allo schematismo temporale kantiano/husserliano, alla luce del fatto che 2) specificare che spetta al linguaggio – più propriamente all’agire riflessivo – la scoperta della non necessità, del limite e quindi della potenzialità del proprio male, testimonia quanto, al contrario, quel darsi che sta alle spalle del *Cogito*, nasconda il molto di più dell’uomo, ovvero la vivente necessità d’esistere, il finito che non ha colpe; l’involontario suggerisce una neutralità effettivamente autonoma dalla categoria del male. 3) Se spetta alla ragione esigere la totalità, allora la funzione della filosofia riflessiva consiste principalmente nel separare il finito dall’ideale infinito; dilatando invece la semantica della finitezza oltre la sproporzione, la filosofia può recuperare il senso infinito, necessario, del finito e sostituire così il sentimento spirituale della tristezza con quello neutrale della propria percezione intima: naturalmente il dato empirico (ontico) del soggetto non può limitarsi soltanto alla natura corporea soggetta al decadimento, ma corrispondere soprattutto ad un’eternità esistenziale, profonda, dominante sul *Cogito*, che viene avvertita o sentita, in tal senso *già saputa* (non conosciuta)<sup>241</sup> e, in quanto sinonimo del sapere, già vista. Adoperandoci per questa estensione della natura finita all’interno del pensiero di Ricoeur, potremmo avvalorare così l’ipotesi, di certo azzardata, secondo cui egli è più fenomenologo di quanto effettivamente si pensi; lo è addirittura, segretamente ed implicitamente, dal punto di vista più criticabile della fenomenologia, se è vero che l’intuizione dell’evidenza antropologica, si traduce nella sfera del sentirsi, dell’appartenersi.

---

<sup>239</sup> Ivi, cit., p. 236.

<sup>240</sup> Ivi, cit., p. 234.

<sup>241</sup> Resta comunque difficile difendere quest’ipotesi entro l’orizzonte di *Finitudine e colpa*, perché la sfera sentimentale è chiaramente considerata da Ricoeur come il “modo filosofico per recuperare il patetico della miseria da cui la riflessione è partita” (Cfr., Ivi, cit., p. 163).

Per poter dire io e non solo io penso, l'antropologia deve poter attingere alla certa evidenza di sé che il sentimento involontario del proprio procura. Tradotto nel linguaggio radicale della fenomenologia, il risultato teorico che si vuol raggiungere è il seguente: l'io singolo sa il suo non conoscersi, meglio di come gli altri dichiarano di non poter penetrare il vissuto altrui, cioè oltre i limiti del *Cogito* di tutti, che sono anche quelli del singolo. Tale obiettivo non contraddice le istanze di una fenomenologia ermeneutica, non nega la ricerca sofferta e l'apertura gioiosa dell'uomo verso l'alterità; piuttosto, si vuol soltanto approfondire il metodo lungo della comprensione di sé, arricchendo di contenuti involontari (corti) l'esperienza della sproporzione, facendo di quest'ultima non una libertà indiscriminata, ma una libertà orientata da ciò che mi appartiene, da ciò che è il mio vissuto, impenetrabile all'altro.

## II capitolo: Aporetica e simbolica del male.

### 2.1 Possibilità eidetica o realtà empirica del male?

Oltrepassare l'orizzonte eidetico – volontario per approdare ad un'empirica della soggettività, in cui il tema della colpa finalmente si esplicita. È questo il passo ulteriore dell'opera *Finitudine e colpa* nella sua seconda sezione: poiché il linguaggio filosofico non sa dire il movimento dall'innocenza alla condizione decaduta, la particolarità del linguaggio mitico – simbolico è invece in grado di comunicarlo.

Si tratta forse, come annunciavamo all'inizio del primo capitolo, dell'ammissione fallimentare dal punto di vista descrittivo – antropologico, che solo gli sviluppi di una simbolica dell'esistenza può correggere? La prima parte, *L'uomo fallibile*, elaborando la categoria neutra di fallibilità, ha erroneamente confuso l'antropologia con l'ontologia<sup>242</sup>, se, empiricamente, la colpa deve essere ammessa come realtà dell'uomo. Ricoeur ha tentato di descrivere l'esistenza come essenzialmente scevra dal male, sulla base di una concretezza di potenza, ossia, riferendosi ad una volontà di livello trascendentale e non empirico, in cui il male stesso è, non essendo affatto, in quanto (è) soltanto possibile. Vorremmo capire se l'ammissione di possibilità sia effettivamente in grado di separare i piani – la specificità dell'eidetica (possibilità del male) dalla specificità dell'empirica (realtà del male) – o se invece quest'ultimi sono vicendevolmente implicati.

Di certo, un'ontologia non può essere tale se dimentica qualcosa di essenziale; l'essenza soggettiva riguarda la libertà dal male nel dominio della capacità, o riguarda l'ammissione, la confessione del male della simbolica? La verità della seconda ipotesi affiorerà, quasi paradossalmente, alla fine del brillante e suggestivo *détour* ermeneutico che il filosofo francese compie su una selezione di simboli e di miti<sup>243</sup>, maggiormente rappresentativi del problema in questione. Al termine della nostra analisi congiunta a quella di Ricoeur, scopriremo di dover ribaltare il tentativo

---

<sup>242</sup> “L'idea di sproporzione ci sembra soddisfare l'esigenza di un'ontologia diretta della realtà umana” (Cfr., P. Ricoeur, *L'uomo fallibile*, in *Finitudine e colpa*, cit., p. 228).

<sup>243</sup> Di fronte alla molteplicità e infinità della produzione mitologica, la scelta ermeneutica di Ricoeur si pone idealmente tra “Atene e Gerusalemme” (Cfr., P. Ricoeur, *La simbolica del male*, in *Finitudine e colpa*, p. 265), cioè tra il pensiero filosofico nato in Grecia e la tradizione ebraico – cristiana. Una contingenza culturale dei simboli, per cui “non li conosco tutti, il mio campo d'indagine è orientato, ed essendo orientato è limitato” (*Ibidem*).

de *L'uomo fallibile*: la confessione del male appartiene sostanzialmente a ciò che l'antropologia filosofica ha scelto come originario, l'intenzionalità dell'affermazione, quale eredità irrinunciabile preposta dalla scienza fenomenologica husserliana. Così, la posizione di una neutralità esistenziale non potrà reggersi nell'eidetica del volontario, a meno che non si stabilisca il senso reale per cui il pensatore francese ha inteso proporla: è più plausibile considerare la difesa del regno della capacità possibile, non tanto per una completa eliminazione del male dalla natura umana, semmai essa sorge alla luce di una preoccupazione di ordine etico – pratico, la quale invita al nascondimento del male nell'esaltazione della capacità opposta, poter fare anche e soprattutto il bene. In definitiva, la neutralità eidetica rappresenta un antidoto contro il tono semantico che ha contraddistinto, particolarmente, il patetico della *miseria*; esso tende a bloccare in una *statica*, in un'antropologia dell'impotenza, la speranza dell'infinito (riconoscibile anche in merito alla capacità d'agire: idea di totalità che è possibile approssimare nel rispetto altrui).

Leggiamo attentamente le pagine conclusive de *L'uomo fallibile*<sup>244</sup>. Tre sono i livelli di possibilità del male, interni al potere del fallimento: *occasione*, *origine* e *capacità*<sup>245</sup>. L'*occasione* coincide al punto di minore resistenza per il quale il male può penetrare nell'uomo; la mediazione che realizza il soggetto è soltanto lo sfondo d'apparizione del male, ma Ricoeur tiene a specificare che da questa possibilità alla realtà vi è un salto. La suggestione kierkegaardiana del salto segnala la distanza con l'empirica; la riflessione antropologica vuol esser neutra: "Questo scarto tra la possibilità e la realtà corrisponde allo scarto fra la semplice descrizione antropologica della fallibilità e un'etica; la prima è al di qua del male, la seconda trova l'opposizione reale del bene e del male"<sup>246</sup>. Ricoeur sintetizza qui tutta la differenza tra prima e seconda parte dell'opera, ma il significato del termine etica è per il momento svincolato dal significato teleologico che generalmente gli viene preferito, in favore di un'accezione più deontologica: l'etica (la morale in questo caso) agisce laddove il male è irrimediabilmente compiuto, dove la fallibilità è il fallimento della sintesi. Per questo l'uomo, nell'orizzonte di una filosofia morale, ha bisogno di essere educato, guidato da altro all'infuori di se stesso, da principi che correggono, secondo una polarità astratta tra valido e non valido, la sua natura; la pedagogia morale dell'etica serve all'uomo per "trarlo fuori da un campo in cui

---

<sup>244</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Fallibilità possibilità della colpa*, in *Finitudine e colpa*, cit., pp. 237-242.

<sup>245</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 237.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

l'essenziale non è stato colto"<sup>247</sup>. Ed è anche per questa ragione di esteriorità che l'etica arriva troppo tardi, specularmente all'analisi antropologica che sta al di qua del salto e, diciamo così, è posta troppo presto rispetto all'enigma che il salto stesso costituisce.

Siamo dunque costretti a dichiarare, insieme al filosofo francese, che il discorso sul male è un *enigma*<sup>248</sup>, per la semplice ragione che lo scarto non è vuoto di contenuto, ma denso di significato: la presunzione del linguaggio filosofico, non elimina il peso specifico di una certa esperienza del male. Allora, come temevamo, l'antropologia è meno neutrale di quanto effettivamente si vuol pensare, se il male non risulta annullato; anzi, esso è confermato in tutta la sua presenza, come la realtà più enigmatica di tutte.

Si fa sempre più pressante il quesito iniziale, che ora anche Ricoeur si trova costretto ad assumere; mano a mano che si procede nei livelli di possibilità determinanti il potere di fallire, la distanza antropologica dal male diminuisce<sup>249</sup>, tanto che egli dovrà ammettere il fallimento descrittivo: "Bisognerà partire di bel nuovo, impegnare una riflessione di nuovo tipo, che verta sulla confessione che la coscienza ne fa e sui simboli del male nei quali essa esprime questa confessione [...]. La simbolica del male farà allora un lungo giro, al termine del quale sarà forse possibile riprendere il discorso interrotto e reintegrare gli insegnamenti di questa simbolica in un'antropologia veramente *filosofica*"<sup>250</sup>. Allora, lo iato, la distanza, assume anche un'accezione negativa, riassumibile nell'incapacità a cui è destinata la descrizione eidetica – volontaria; di fronte al male, questa dimostra tutti i suoi limiti, non sapendo accettare la compenetrazione tra la fallibilità e la colpa.

Il secondo livello per cui la sproporzione dell'uomo coincide alla possibilità del male, riguarda la categoria dell'*originario*.

La defezione si situa sulla stessa linea del compimento; paradossalmente, proprio la costituzione è responsabile dell'attitudine malvagia. In altre parole, è impossibile che l'uomo non possa fare il male, poiché "l'originario è [...] l'originale, il modello, il paradigma, a partire dal quale io posso generare tutti i mali, per una sorta di *pseudo* genesi; l'uomo può essere malvagio solo lungo le linee di forza o di

---

<sup>247</sup> Ivi, cit., p. 238.

<sup>248</sup> Cfr., *Ibidem*.

<sup>249</sup> "Ma in questo primo senso – quello dell'occasione – la possibilità e la realtà del male rimangono esterne l'una all'altra" (Ivi, cit., p. 239); una distanza che sarà sempre più difficile da dimostrare, in seno agli altri livelli, quello dell'origine e della capacità dal male.

<sup>250</sup> Ivi, cit., pp. 238-239.

debolezza delle sue funzioni e della sua destinazione”<sup>251</sup>. È chiaro allora che il significato del termine possibilità si complica notevolmente, si problematizza, in virtù di ciò che l’orizzonte trascendentale non può non causare, essendo tale; in effetti, la possibilità muta ora in *condizione del*, o, più radicalmente, in impossibilità dell’*altrimenti dal* (male). Come in un’aporia, il possibile sembra sfociare in ciò che non è, ossia nell’ambito opposto del necessario: seppur al di qua della volontà empirica, al di qua della scelta del male, suggeriamo provocatoriamente che la limitazione umana può costituire il male eidetico del male pratico, riproducendo la condizione genealogica di quest’ultimo.

A proposito del rischio che una teoria della possibilità corre flettendosi sulla categoria dell’originario, il referente citato è in questo caso Bergson, (successivamente, nel pieno della trattazione simbolica del male, sarà San Paolo): se, come nel tentativo ricoeuriano, si struttura un binomio tra, per così dire, la possibilità e il niente, che il primo elemento dovrebbe generalmente garantire in ordine alla sua struttura (la possibilità riguarda ciò che può e può non essere), Bergson limiterebbe l’attribuzione del niente come una semplice scelta (linguistico – intenzionale) che non esclude affatto il piano della realtà; d’altronde, il nostro autore non è forse costretto ad ammettere il male come enigma? Allorquando si decide l’assenza del male, si intende dire che quel niente presunto, semplicemente non ci interessa: si è per lo più voluto sottolineare quest’aspetto, a proposito della finitudine, e cioè l’alterità (non assoluta) dal male, dunque la possibilità del bene. Allora, la definizione bergsoniana attribuita alla possibilità, ossia l’*ombra virtuale del reale*, si applica perfettamente alla neutralità della finitudine, e le parole di Ricoeur lo confermano: “Il male non è possibile se non perché è reale, e che il concetto di fallibilità indica soltanto l’urto di ritorno della confessione del male già presente sulla descrizione della limitazione umana. È vero, è la colpa che ritaglia dietro a sé la propria possibilità e la proietta come la sua *ombra* sulla limitazione originaria dell’uomo facendola così apparire fallibile”<sup>252</sup>.

C’è un’ombra sul termine fallibilità, ed essa sembra essere la causa dell’accezione negativa di fallimento, anche quando fallibilità significa possibilità del bene; certamente non a sproposito, ma secondo verità, la colpa è a tutti gli effetti una realtà antropologica. Che non si tratti di un’assenza piena, lo abbiamo avvertito,

---

<sup>251</sup> Ivi, cit., p. 239.

<sup>252</sup> Ivi, cit., pp. 239-240.

appunto, nel processo *immaginifico*<sup>253</sup> che fa trasparire un originario esistenziale di benevolenza. In breve, spetta ad una dinamica di reciprocità dialettica, di circolarità, dimostrare la realtà e la non realtà del male. L'ordine della possibilità deve servire semplicemente affinché la realtà del male non rappresenti l'uomo in senso assoluto; infatti, "è sempre «attraverso» il decaduto che l'originario – benevolo – traspare"<sup>254</sup>. Ad esempio, è attraverso l'odio e la lotta che si percepisce l'esigenza dell'intersoggettività nel rispetto; è attraverso le passioni della tirannia, della vanagloria e dell'avarizia che i sentimenti opposti dell'avere, potere, valere, si manifestano. Vale anche il contrario ed ecco la realtà del circolo<sup>255</sup>; per questo motivo Ricoeur differenzia un originario dell'ordine della scoperta da un originario dell'ordine dell'esistenza: l'indice di decadimento che il versante di malvagità presenta come tale, è a sua volta originario in base ad un criterio di benevolenza, di un primo essere, che chiarisce la devianza e che caratterizza il male giustappunto come un decadimento<sup>256</sup>.

La logica dell'attraverso non si costituisce come una linearità seriale, come una priorità dell'uno sull'altro piano, ma come una dimensione di reciproca dipendenza tra bene e male. Coerentemente all'uso che Ricoeur fa del termine dialettica nei vari ambiti di studio, egli vuol riconfermare il significato di un'intersezione nella non coincidenza: dando un significato al male, il lato benevolo del circolo risulta in qualche modo autonomo rispetto al decadimento, rappresentandone solo la condizione di possibilità; detto altrimenti, quel male della fallibilità originaria non designa ancora il compimento (empirico) e, rispetto al linguaggio del patetico della miseria che equipara condizione e compimento in una statica, sussiste la possibilità di pensare e agire oltre la necessità del male, proprio nell'originario soggettivo e non fuori dalla soggettività, non ad opera di un principio deontologico – morale: "L'innocenza sarebbe la fallibilità senza la colpa – sentenza giustamente il filosofo

---

<sup>253</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 200 e sgg.

<sup>254</sup> Ivi, cit., p. 240.

<sup>255</sup> "Dire che l'uomo è così malvagio che noi non sappiamo più che cosa sia la bontà, significa non dire nulla; perché, se non comprendo il «buono», non comprendo neppure il «cattivo»; devo comprendere insieme e come in una sovrimpressione la destinazione originaria della bontà e la sua manifestazione storica della cattiveria; per quanto originaria sia la malvagità, la bontà è ancora più originaria" (Ivi, cit., p. 141).

<sup>256</sup> "Il trasparire dell'originario attraverso il decaduto significa che l'avarizia, la tirannia, la vanagloria, primi nell'ordine della scoperta, indicano l'avere, il potere e il valere come primi nell'ordine dell'esistenza; e queste «passioni», rivelando le «esigenze» in cui sono radicate, ne ricevono a loro volta ciò che si potrebbe chiamare il loro indice di decadimento" (Ivi, cit., p. 240).



francese – e questa fallibilità non sarebbe che fragilità, debolezza, ma non decadimento”<sup>257</sup>.

È pur vero che nel contesto della fallibilità resta ad un tempo inspiegabile e innegabile, una certa realtà malvagia, contro la quale l’ipotesi ricoeuriana non può nulla, se non tentare di nascondersela: il fallimento si trattiene nel fallimento, il compimento della benevolenza non raggiunge mai la compiutezza dell’ideale, e ciò è dipeso da quello che abbiamo scoperto essere la struttura categoriale dell’umana natura, che fa il soggetto come il misto, come tensione del finito verso l’infinito.

L’ipotesi di una circolarità tra bene e male salva, in qualche modo, l’originario, ma allo stesso tempo condanna quest’ultimo. Il pericolo di una condanna totalizzante è il motivo per cui l’originario come sola benevolenza è rimesso ad una immaginazione (fantastica); vale a dire, che si vuol tentare di tralasciare per un attimo la manifestazione (circolare) empirica dell’uomo, la quale smentirebbe continuamente l’immaginazione stessa; eppure, proprio perché risulta impossibile immaginare qualcosa che non sia (reale), “poco importa – suggerisce Ricoeur – che io non possa rappresentare l’innocenza se non attraverso la via del mito, come uno stato realizzato «altrove» e un «tempo», in luoghi e tempi che non trovano posto nella geografia e nella storia dell’uomo razionale. L’essenziale del mito dell’innocenza è dare un simbolo dell’originario che traspare nel decadimento e lo denuncia come decadimento; la mia innocenza è la mia costituzione originaria proiettata in una storia fantastica”<sup>258</sup>.

Manteniamo come punto fermo l’intento descrittivo di un’ontologia dell’esistenza; oltre al giudizio che il filosofo francese attribuisce alla teoria della possibilità, dovremmo anche assecondare il tono critico suggeritoci da Bergson, e ammettere che la sezione de *L’uomo fallibile* costituisce il progetto di una voluta dimenticanza – potenzialità non significa irrealtà – utile per la rappresentazione di un neutro in cui, addirittura, sussiste una qualche preminenza del lato benevolo su quello malvagio: nell’ordine dell’esistenza – essenza, secondo Ricoeur, la bontà è più originaria, ma si tratta di una verità parziale, se si ha bisogno di una simbolica, tra l’altro del male, per completare lo stesso piano dell’essenza. Allora, l’antropologia della benevolenza è necessaria per evidenziare ciò che il discorso sull’uomo ha tradizionalmente dimenticato, ma insufficiente, se l’ontologia è il fine dell’opera. È insufficiente nella misura in cui la *Simbolica del male* non è affatto posta al di là

---

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> Ivi, cit., pp. 240-241.

dell'antropologia filosofica: essa non (di)spiega soltanto il compimento empirico (del male), semmai lo giustifica, ancora alla luce di un trascendentale<sup>259</sup>, tramite un'essenza stavolta tragica, che saremo costretti ad equiparare alla conclusione tutta positiva, ad un tempo concettuale e sentimentale, de *L'uomo fallibile*: il sentimento della propria fragilità. Sostanzialmente, l'antropologia simbolica ristabilisce l'ordine del reale, illumina l'ombra immaginifica del salto, ridetermina l'originario attraverso il vero circolo, l'alternanza dialettica, la presenza forte di entrambe le realtà, nel modo d'essere effettivo di ogni uomo.

Infine, l'ultimo livello viene sintetizzato nella *capacità di fallire*. È il momento più alto antropologicamente parlando, dove la distanza nell'ordine della possibilità dovrebbe alludere alla separazione definitiva, visto il potere riscattante che la categoria stessa rappresenta; invece, essendo capaci anche e soprattutto del male, diventa empiricamente impossibile per il soggetto non fare il male, laddove si sia compiuto pure del bene. La distanza sembra sempre di più una coincidenza e, paradossalmente, ciò è dovuto allo schematismo della *dynamis*, il quale determina una logica di separazione nell'approssimazione continua, rispetto al tema dell'infinito: ogni spinta antropologica tesa verso l'ideale, ogni azione nel senso più ampio del termine, allontana l'infinito dal sé. Dal punto di vista della finitudine, l'infinito costituisce solo il limite per cui l'azione è già da sempre male. Nonostante la capacità rappresenti il potere e la speranza dell'uomo, tale potere – il moto infinito, che non è l'infinito – non può nulla contro ciò che Ricoeur tenta di introdurre e di spiegare come il porsi del male, testimoniato attraverso la percezione misteriosa di una certa anteriorità.

Riteniamo, comunque, che l'esperienza di una mestizia esistenziale sia condizionata irrimediabilmente dal taglio ermeneutico che ha eletto l'intenzionalità a realtà prima dell'uomo; la conseguenza dell'elezione dell'orizzonte teleologico è semplice ed inevitabile: l'uomo “non coincide con se stesso”<sup>260</sup>; egli sente tutto questo scarto, si sforza (ermeneuticamente) al fine di ricucire lo strappo della propria esistenza, ma volontariamente non può nulla, se non giudicarsi tristemente e mai solo

---

<sup>259</sup> A tal proposito Ricoeur anticipa quanto suggerito da noi criticamente: “Esso – il male – si pone e procede. Certamente, è a partire dal male come un porsi che si scopre l'aspetto contrario del male come compimento della debolezza” (Ivi, cit., p. 242). Soltanto il mito, e qualcosa prima di quest'ultimo, potranno dire questa origine nascosta ed enigmatica per *l'uomo fallibile*.

<sup>260</sup> Ivi, cit., p. 242.

gioiosamente, credendo, mediante la rappresentazione simbolica, che il male, in lui, è già *posto prima di lui*<sup>261</sup>.

La conclusione addotta (per cui il male è un principio che sta al di qua del soggetto), è vera, in riferimento all'azione in senso stretto, alla cosiddetta empirica che analizza la volontà effettivamente agente; ciò nonostante, resta una conclusione discutibile e differentemente interpretabile, se riferita alla sfera attiva intesa in senso largo, eidetico – essenziale, cioè in merito alla generalità strutturale del volontario soggettivo; proviamo ad azzardare che in tal caso, l'eidetica del volontario crea la categoria etica del male, come conseguenza della fallibilità, del fallimento sempre ripetuto. Allora, il male sta prima dell'uomo che agisce, cioè ancora nell'uomo, nelle condizioni di possibilità della sua azione.

A tutti gli effetti, il male è la realtà dell'uomo che tende all'infinito; nondimeno, va aggiunto un corollario a questo innegabile principio. Che cosa intendiamo per uomo? Che cosa intendiamo per infinito? Il male non emerge, finché il soggetto non tenta di approssimarsi ad un infinito che è posto al di fuori del sé, come Alterità incomunicabile. L'uomo della tensionalità non sfugge ad un orizzonte di contingenza, di finitudine; in esso l'infinito non sarà mai compiuto, ma sempre interpretato secondo lo sguardo della parzialità. Sulla scia delle suggestioni conclusive del nostro primo capitolo, vorremmo vagliare l'ipotesi di un riscatto completo: è possibile recuperare una realtà infinita per il soggetto, pur sempre come Alterità incomunicabile, al di là della tensione? È altrettanto possibile individuare la sfera veramente neutrale, rispetto all'antropologia filosofica di *Finitudine e colpa* che, in definitiva, sembra ristretta proprio alle categorie che voleva eliminare, ossia la realtà del bene e del male? Per rispondere, bisogna innanzitutto approfondire la categoria del male in tutte le sue sfaccettature, compiendo un cammino analitico attraverso una *fenomenologia* del male prima e una *simbolica* del male dopo, realizzate originalmente e dettagliatamente da Ricoeur; infine, proveremo a giustificare le conclusioni di *Finitudine e colpa*, mostrando l'influsso che l'appartenenza ad una religione ha certamente avuto sul pensiero del nostro autore,

---

<sup>261</sup> Questo punto è davvero molto importante. Viene qui anticipato il paradosso conclusivo della *Simbolica del male*: “Dire che l'uomo è fallibile è dire che la limitazione propria ad un essere che non coincide con se stesso è la debolezza originaria da cui il male procede. E, tuttavia, il male non *procede* da questa debolezza se non per il fatto che si *pone*” (*Ibidem*). Vorremmo stabilire che lo strano fenomeno del porsi del male non è anteriore all'orizzonte del volontario, il quale è, lo dice Ricoeur, la debolezza originaria da cui il male procede. L'anteriorità del male si riferisce al fatto che il male non nasce, *ex novo*, con l'azione concreta che segna una prima di benevolenza da un dopo di colpevolezza; il male è da sempre, certamente prima dell'azione, ma, questo prima sta nella generalità, nell'essenza dello schematismo volontario.

anche se egli ha sempre cercato di porre, prima di tutto, delle domande, suggerire questioni per prospettare alternative nuove di senso, in perfetto stile filosofico. Allora è più corretto affermare che, nonostante Ricoeur sia rimasto filosofo per tutta la vita, è possibile discernere un'originaria tensione religiosa, non immediatamente di religione, tipica del suo filosofare.

Non siamo del tutto sicuri che quell'alternanza tra affermazione e negazione esistenziale, si possa distinguere dal tono del patetico della miseria. Rintracciata nella natura sintetica la radice trascendentale del male, diviene difficile rinunciare ad un tono di radicale impotenza rispetto alla propria imperfezione, nonostante sia ugualmente possibile, nella *dynamis*, un tono positivo di speranza; proprio la capacità umana è un orizzonte illimitato di speranza, in cui però il circolo tra bene e male non si interrompe mai. Qual è allora, la certezza, per così dire, tristemente innegabile, che l'antropologia ricoeuriana ha tentato di limitare ed interpretare il più possibile, ma che si impone alla fine dell'eidetica volontaria, segnando il fallimento dell'antropologia stessa e il passaggio obbligato verso la simbolica? Le parole paradigmatiche di Ricoeur, che già conosciamo, sono la testimonianza che proviene dalla sfera massimamente umana del sentire: "In sé e per sé l'uomo rimane lacerazione"<sup>262</sup>. Siamo ben lontani dal tono neutro del concetto di fallibilità; eppure questa citazione, di nuovo, è estrapolata dal capitolo conclusivo della prima parte, denominato proprio *Il concetto di fallibilità*<sup>263</sup>. Così, il patetico rimane vivo e sapientemente nascosto, poiché il soggetto resta, nonostante tutto, misero, se il bene che realizza parzialmente, viene confrontato con l'ideale ancora da realizzare.

Sembra confermarlo anche la Iannotta nel saggio *Dalla colpa alla sofferenza. L'itinerario del male in Paul Ricoeur*, la quale si interroga circa i tratti distintivi dell'uomo ricoeuriano: "Irrequieto e sovente lacerato [...], è una siffatta sproporzione tra razionalità e sensibilità sia sul piano gnoseologico che su quello affettivo. Nello squilibrio di queste strutture si gioca e si consuma il paradosso «della libertà e della natura». In definitiva, la libertà di fare il male, che, essendo «già là», rende la scelta quasi inevitabile, affezione dell'agire e sua complicità. È lo stadio del «patetico della miseria», dove il *pathos* non soltanto indica il sentimento della sproporzione, ma anche la tensione verso il suo superamento"<sup>264</sup>. Il patetico della

---

<sup>262</sup> Ivi, cit., p. 236.

<sup>263</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 227- 242.

<sup>264</sup> D. Iannotta, *Dalla colpa alla sofferenza. L'itinerario del male in Paul Ricoeur*, in AA. VV. *Il male*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 19.

miseria caratterizza anche la tensione del superamento, poiché la gioia che realizza la tensione non è infinita in senso compiuto, ma infinita in senso incompiuto; si tratta di una gioia labile, già pronta a scadere nella tristezza.

La categoria di lacerazione, tra l'altro scoperta in sé e per sé dall'uomo, segna lo scacco per un certo tipo di progetto e il passaggio obbligato verso un discorso altro rispetto alla neutralità filosofica: la simbolica si rende necessaria; ma, lo ripetiamo, è anche vero che la simbolica dipende strettamente da ciò che l'eidetica ha stabilito una volta per tutte. Un passo da *Il volontario e l'involontario*, può svelare l'origine del legame in questione, attraverso la dichiarata scelta di un elemento fondamentale: "La lacerazione non è semplicemente un'incapacità dell'intelletto ad abbracciare il mistero dell'unità dell'anima e del corpo, ma fino ad un certo punto una lesione dell'essere stesso. L'unità vivente dell'uomo non viene lacerata per il fatto stesso che è pensata: è nell'atto umano dell'esistere che è inscritta una segreta ferita; o, se si vuole, è proprio pensando che spezziamo l'unità vivente dell'uomo; ma pensare, nel senso più largo, è l'atto fondamentale dell'esistenza umana e questo atto è la rottura di una cieca armonia, la fine di un sogno"<sup>265</sup>.

Ricoeur elegge il pensiero a realtà prima, in maniera ortodossa rispetto alla tradizione filosofica riflessiva che da Cartesio a Kant, giunge fino ad Husserl. Due sono gli aspetti significativi che ne emergono: 1) l'Io dell'azione è proteso verso l'infinito, ma è precisamente per il suo essere attivo che la gioia dell'infinito non elimina la tristezza del finito; la lacerazione che la *dynamis* pone, rappresenta il simbolo, il giudizio, non affatto neutro, della sproporzione; allora, tramite la lacerazione, viene rappresentato quel male che è già, e non solo la sua possibilità. Tale è il segreto volutamente nascosto dall'eidetica del volontario, e la coincidenza stabilita tra l'Io e il *Cogito* ne è responsabile. 2) Sulla scia della cosiddetta ortodossia fenomenologica (derivata soprattutto dell'eredità della fenomenologia di Husserl), è chiaro che spetta unicamente alla *Simbolica del male* compiere il passaggio effettivo verso l'ontologia dell'esistenza: oltre il male è impossibile proseguire, essendo altrettanto impossibile oltrepassare il limite antropologico del pensiero o dell'azione; inoltre, il linguaggio altro della simbolica è ancora questo pensiero e quest'azione.

In sintesi, la forza e il limite dell'opera *Finitudine e colpa* sono racchiusi nello schematismo categoriale; si tratta anche di un limite, dal momento che il versante ontologico – esistenziale deve essere maggiormente approfondito, facendo appello

---

<sup>265</sup> P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 439.

agli sviluppi che la stessa filosofia di Ricoeur apporterà, subito dopo il testo in esame.

## 2.2 La riflessione in Francia: eredità e alternativa.

Il tema del male appartiene alla corrente filosofica riflessiva e insieme esistenzialista: la negazione di una metafisica del *Cogito*, punto cardine di questa tradizione, non vuol determinarne la rinuncia, ma una riconferma, ben più radicale rispetto all'astrattezza metafisica, ispirandosi ad un canone di effettiva concretezza: un *Cogito* dell'azione, itinerante e dinamico, presenta due caratteristiche tra loro interdipendenti: a) l'orizzonte temporale che fa da sfondo alla riflessione, da cui scaturisce con forza b) l'enigmatico problema del male.

Per forza di cose, limitiamoci a considerare il pensiero riflessivo francese<sup>266</sup>: l'eredità lasciata da Cartesio, Pascal e Montaigne, rappresentanti di un tipo di antropologia della sintesi, ha orientato l'attenzione teoretica verso la seconda delle caratteristiche menzionate, ma in generale, il pensiero sul male ha acquisito forza sulle ceneri della violenza storica che ha sconvolto l'Europa nella prima metà del novecento. Ricoeur, nella stesura di *Finitudine e colpa*, non può non aver tenuto conto di una letteratura a lui contemporanea, molto ricca sull'argomento. Saranno infatti riscontrabili delle assonanze – crediamo non casuali – con gli autori che menzioneremo, a testimonianza di una continuità interpretativa che il filosofo francese intendeva rispettare e sviluppare ulteriormente.

Rispetto ad un modello antropologico in cui la dimensione del male è evidente e sostanziale, dal momento che, ad esempio, alla maniera del paradigma sartriano, si giudica l'atto (razionale) come atto nullificante – e di conseguenza anche l'essere (uomo) nella sua totalità è condannato allo scacco – , la tipicità di una riflessione che pensa enigmaticamente il male, indica la strategia dell'altrimenti dal. La chiave di volta per un cambiamento di paradigma si basa su un diverso tipo di evidenza antropologica: il male diviene degenerazione – da qui lo scivolamento e la confusione semantica con il concetto di colpa – da un'essenza maggiormente evidente; come ricordato più volte, nella filosofia di Ricoeur per originario si intende affermazione positiva e non un nulla d'esistenza. La realtà del male risulta quindi un enigma nell'ordine della scoperta, essendo inspiegabile rispetto ad un'essenza decisa sul bene. È molto importante insistere su di un aspetto: il tipo di caratterizzazione

---

<sup>266</sup> Cfr., F. Rossi, *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del novecento*, Franco Angeli, Milano 2010.

enigmatica può causare lo spostamento della comunicabilità del male verso la sola sfera dell'empirica volontaria, secondo due direzioni non del tutto contrastanti: la separazione radicale e la filiazione genealogica, a cui Ricoeur sembra acconsentire, attraverso la discontinuità e continuità tra *L'uomo fallibile* e la *Simbolica del male*.

Il primo orientamento prevede che l'inspiegabile – un certo sentirsi originario – non corrisponda affatto al male, essendo preminente l'ordine coscienziale ed etico: in base ad una logica circolare di principio, nell'etica il male è addirittura necessario ai fini del riscatto, poiché la devianza rappresenta l'occasione per la realizzazione del bene pratico. In tal senso, Lavelle è l'autore più radicale nel panorama francese novecentesco. Ne *Le mal et la souffrance* (1940), in sintesi, egli accomuna il male alla sola malvagità dell'arbitrio<sup>267</sup>. Per il *dolore* e la *sofferenza*<sup>268</sup>, essendo degli ingiustificabili, non è concesso optare per la stessa equivalenza. Il male è conosciuto nella dialettica con il suo opposto: esso “non può esistere che per essere soppresso”<sup>269</sup>. Qui l'enigma si riferisce non tanto ad una giustificazione di ordine speculativo – che cos'è veramente il male? – semmai ad una giustificazione di ordine pratico: lo (ri)conosciamo nell'istante in cui lo compiamo e la domanda corretta è relativa al perché facciamo il male. Ma è proprio questo l'unico enigma? Davvero il male compare soltanto in un'azione pratica? L'impedimento di una risposta suggerisce in realtà un modo d'essere inevitabile e non solo un modo d'agire. Ai fini della coerenza del pensiero sul male, la distinzione netta tra volontà e realtà subita, rischia di procurare un'aporia, se, come nota Rossi in *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del novecento*, nel primo capitolo dell'opera di Lavelle, scopriamo un linguaggio disorientante rispetto al progetto effettivo: da una parte il dolore non può essere male, ma dall'altra è “un male sentito vivamente, che noi siamo costretti a subire”<sup>270</sup>. In definitiva, l'intenzione forte, pratica, contro l'invincibilità del male, finisce per tradire la restituzione della realtà ontologica, incappata in una contraddizione<sup>271</sup>.

---

<sup>267</sup> A proposito di Lavelle, Rossi sintetizza così: il male “«non risiede affatto nel dolore», ma «unicamente nella volontà»” (Ivi, cit., p. 29).

<sup>268</sup> Sulla categoria di sofferenza, si veda anche il contributo di E. Lévinas con il saggio *La souffrance inutile* del 1991, riportato nel volume *Entre nous. Essais sur le penser – à – l'autre* del 1991 (Cfr, Ivi, cit., pp. 121 -137).

<sup>269</sup> Cfr., L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Dominique Martin Morin, Bouère 2000, p. 31. La posizione forte di Lavelle implica anche che “la distinzione del bene e del male è inseparabile dall'avvento della coscienza” (Ivi, cit., p. 53). Tale distinzione è l'oggetto proprio della coscienza, senza la quale non potremmo essere responsabili.

<sup>270</sup> Ivi, cit., p. 28.

<sup>271</sup> Cfr., F. Rossi, Op, cit., p. 28.

Jankélévitch è rappresentante del secondo orientamento: ricucire in qualche modo lo strappo voluto tra enigma e presenza del male, anche se, infine, l'ordine empirico dell'azione tornerà ad essere prioritario riproponendo un certo distacco (non problematico), tra male dello scandalo, ossia della colpa effettiva, e male dell'assurdo, ossia il disordine previsto dalla nostra natura ontica, non ancora del tutto male. La distinzione terminologica difesa nell'opera *Le Mal* (1947)<sup>272</sup>, mostra appunto una dialettica di filiazione genealogica, che evita la contraddizione (di Lavelle): “La colpa è analitica «perché attesta il male dell'assurdo nel quale è contenuta»; sintetica, «per l'elemento di novità» e di «effettività» che il suo prodursi «aggiunge» all'«insufficienza ontica» e «generale» che costituisce e definisce il male dell'assurdo»<sup>273</sup>. La realtà del male ha due piani: una natura enigmatica (assurda) e una natura evidente (sintetico – reale), la colpa. Così, nonostante Jankélévitch ravvisi nella *confusione* “la prima assurdità costitutiva iscritta nella nostra condizione umana”<sup>274</sup>, quindi si tratta di un invito (diretto e indiretto) alla colpa, egli sostiene anche che il male “«letteralmente esiste nelle nostre intenzioni, in una certa maniera di prendere la vita o di guardare le cose», sicché «l'unico male è la volontà del male», o meglio ancora la «cattiva volontà»»<sup>275</sup>. L'obiettivo è lo stesso che in Lavelle: ritenere che l'evidenza risieda nell'azione, è parte di un progetto volto ad evitare un'ontologia della malvagità costitutiva; la differenza semantica è rilevante, nella misura in cui il termine scandalo contiene in sé già il senso della ribellione etica. Però, al contrario di Lavelle, Jankélévitch assume ufficialmente per la categoria dell'ingiustificabile, divenuto non a caso il male dell'assurdo, un tono, per così dire, patetico, rappresentativo di una qualche presenza, di una miseria esistenziale: anche se si tenta di nasconderla attraverso l'ordine pratico, essa non è eliminabile. È assurda in quanto non risolvibile.

Sappiamo che l'antropologia della gioia e della tristezza è costruita sulla definizione emblematica di desiderio d'essere e sforzo d'esistere; così, è ancora Jean Nabert ad esercitare un'influenza sostanziale sul nostro autore con il suo *Essai sur le*

<sup>272</sup> La filiazione genealogica è presto detta: “*Assoluto plurale* che è questo male dell'assurdo stesso di cui lo scandalo è la conseguenza” (Cfr., V. Jankélévitch, *Il Male*, tr. it. di F. Canepa, Marietti, Milano 2003, p. 20).

<sup>273</sup> F. Rossi, *Le figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del novecento*, cit., p. 81.

<sup>274</sup> V. Jankélévitch, *Il Male*, cit., p. 11.

<sup>275</sup> F. Rossi, *Le figure del male nella filosofia francese del novecento*, cit., p. 97. V anche, V. Jankélévitch, *Il Male*, cit., p. 63. Per cattiva volontà si intende mal volere, “acconsentire pienamente alla propria finitudine, nel volere l'imperfezione, nel volerla ancora, nell'accrescerla ed esagerarla, nel ratificare follemente l'insufficienza ontica” (Ivi, cit., p. 48). Questo volere è relativo, non assoluto, proprio in quanto volere che include la possibilità di fare bene.



*mal* (1955)<sup>276</sup>. L'interesse per le zone buie della morale, si intreccia con il problema del male, che inesorabilmente emerge e spinge, di nuovo, verso il desiderio del suo superamento; l'ampia trattazione dedicata all'istanza del perdono, in *Éléments pour une Étique* (1943) e in *Le Désir de Dieu* (1966) lo testimonia, in linea di continuità con le soluzioni degli autori già citati<sup>277</sup>.

Il tema del perdono viene inoltre preso in prestito da Ricoeur, come uno dei capisaldi tematici in grado di fondare un'etica dell'affermazione soggettiva<sup>278</sup>. Fondamentale è la distinzione tra etica e moralità, completamente assunta in *Sé come un altro*: l'etica è il dominio specifico del perdono, poiché questo afferisce alla legge dell'affermazione volontaria e originaria; l'ordine morale del dovere viene così spezzato e con esso anche il modello antropologico equivalente, che prevede la sostanzialità del male e la necessità esteriore di un principio pedagogico. Seppur internamente all'etica, a causa di questa capacità, il perdono costituisce anche una sorta di *al di là etico*<sup>279</sup>, cioè un modo attraverso cui – suggerisce Nabert – la manifestazione del divino oltrepassa il modello della separazione tra infinito e finito: nel desiderio di benevolenza si compie il riscatto dall'ontologia della miseria, la possibilità di sentirsi infiniti nel finito.

Ciò non toglie che faticiamo a distinguere dal male la percezione di qualcosa di anteriore, che non sappiamo dire. Nell'*Essai sur le mal*, similmente a Jankélévitch, viene riproposta una dialettica di filiazione genealogica: se pure qui “l'ingiustificabile non è ancora male”<sup>280</sup>, questo non vuol dire che il mistero, contro cui la coscienza combatte e si ribella concretamente, sia semplice non essere. Nabert è chiaro: il fine di una terminologia dell'enigma non è la dimostrazione

---

<sup>276</sup> J. Nabert, *Saggio sul male*, tr. it. di F. Rossi, La Garangola, Padova 1974. Ricoeur ritiene che il testo rappresenti una vera *prova del fuoco* per la filosofia, costretta a salvarsi con difficoltà dalla sistematica della metafisica: “Ce qui fait le prix de cet *Essai sur le mal*, c'est qu'il est mené à la façon d'une épreuve par le feu, à travers quoi la philosophie doit se sauver à grand peine et à grand frais” (P. Ricoeur, *Lectures 2*, Éditions de Seuil, Paris 1992, p. 237. V. anche, P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 60-65).

<sup>277</sup> “L'amore è più forte del male, e il male è più forte dell'amore, l'uno è più forte dell'altro! [...] Il mistero dell'irriducibile e inconcepibile malvagità è ad un tempo più forte e più debole, più debole e più forte dell'amore. Anche il perdono è forte come la malvagità; ma essa non è più forte di quella” (Cfr., V. Jankélévitch, *Il perdono*, tr. it. di L. Aurigemma, Edizioni IPM, Milano 1968, p. 235).

<sup>278</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sanzione, riabilitazione, perdono*, in P. Ricoeur, *Il Giusto*, vol. 1, cit., p. 196-211. V. anche P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, pp. 591-665.

<sup>279</sup> Cfr., F. Rossi, *Alla punta estrema, «aldilà dell'etica»: il perdono*, in F. Rossi, Op, cit., pp. 156. Non a caso Ricoeur giudica il perdono, oltre al suo valore meta – giuridico, un atto meta – etico, poiché in esso la parzialità dell'etica è mantenuta e superata: “Da un certo punto di vista, che possiamo dire epistemologico, esso fa capo a una economia del dono, in virtù della logica di sovrabbondanza che lo articola e che bisogna necessariamente contrapporre alla logica di equivalenza che presiede alla giustizia” (Cfr., P. Ricoeur, *Il Giusto*, vol. 1, cit., p. 211).

<sup>280</sup> J. Nabert, *Saggio sul male*, cit., p. 49.

dell'inesistenza del male; in tal caso, i termini *Mystère* e *Absurd* sarebbero fuorvianti. La via dell'ingiustificabile è vicina ad una valutazione di diritto, all'ammissione dell'esistenza di ciò che conferisce al male (volontario) la sua forma più radicale e disperata<sup>281</sup>, nella misura in cui si rifiuta "d'accogliere [...] le suggestioni del pensiero speculativo quando si sforza di comprendere con i suoi mezzi ciò che fa scandalo innanzitutto nei confronti della coscienza spontanea"<sup>282</sup>.

In fin dei conti, la realtà del male si trattiene sempre e comunque in un'antropologia, ma ora lo fa in maniera diversa: la sua assunzione è riferita contemporaneamente alla sua evidenza e al suo nascondimento; nello stile linguistico ricoeuriano ciò significa pensare di più e altrimenti. Abbiamo individuato nell'ultima citazione da Nabert, l'origine di un'alternativa metodologica, che Ricoeur svilupperà attraverso una fenomenologia e una simbolica; considerando la cronologia degli scritti ricoeuriani, la *Simbolica del male* è anteriore rispetto alla piccola opera in cui la fenomenologia è contenuta: *Le mal. Une défi à la philosophie et à la théologie* (1986)<sup>283</sup>. Malgrado ciò, per dimostrare la realtà di diritto che si è in grado di comunicare attraverso la categoria dell'ingiustificabile, è prima necessario dimostrare in che modo il discorso speculativo fallisce. Questo è il compito di una fenomenologia del male e questo è il motivo che ci costringe ad una deviazione rispetto all'analisi, soltanto rimandata, della seconda parte di *Finitudine e colpa*.

Sebbene la nostra sia stata una breve rassegna d'autori, siamo comunque in grado di elencare i punti chiave utili ad una riflessione sul male e di applicarli coerentemente alla filosofia di Ricoeur: "1) La denuncia dell'inaccettabilità del male e della sofferenza; 2) il riconoscimento dell'impossibilità di poter penetrare completamente queste due esperienze; 3) l'individuazione dell'origine tanto del male – sia del «male morale» sia del «peccato», quando questi sia distinto dal precedente – quanto della sofferenza – quella «voluta» – nella volontà e/o nella libertà dell'uomo; 4) l'affermazione dell'esigenza irrinunciabile della coscienza di «lottare» contro il male e la sofferenza, «con tutte le sue forze»<sup>284</sup>. Se questo schema è applicabile da Rossi a Lavelle, Jankélévitch e Nabert, è ugualmente applicabile, come una legittima chiave di lettura, a *Finitudine e colpa*: come in Lavelle, la distinzione tra eidetica e empirica della volontà, ha condotto al più alto grado distanza tra essenza

---

<sup>281</sup> Cfr., F. Rossi, Op, cit., pp. 15-16. V. anche, J. Nabert, *Saggio sul male*, cit., p. 39.

<sup>282</sup> J. Nabert, *Saggio sul male*, cit., p. 38.

<sup>283</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1993.

<sup>284</sup> F. Rossi, Op, cit., p. 14.

antropologica e realtà del male, attraverso la teoria della possibilità ne *L'uomo fallibile*. Ma il dubbio di una contraddizione insorge, rispetto ad una diversa evidenza percettiva; l'esigenza di riscrivere l'antropologia attraverso la simbolica, sembra ispirarsi all'ipotesi di filiazione genealogica vista sopra a proposito di Jankélévitch e Nabert, dal momento in cui l'eidetica non ha saputo o voluto tener conto (a torto secondo un criterio ontologico, a ragione secondo una strategia etica, avversa ad un'ontologia fondata sulla sola malvagità) della denuncia coscienziale e spontanea dell'assurdo o dell'ingiustificabile, cioè dell'esistenza avvertita come lacerazione.

Come affrontare l'impenetrabilità del male? Il metodo ermeneutico di Ricoeur, che considera come maggiormente rivelativo e concreto il linguaggio simbolico – mitologico, non dimostra la resa del pensiero, sfruttando positivamente proprio i limiti della teoresi; la verità dell'uomo, detta dal simbolo e dal mito, sarà la seguente: accettare il male originario come coeterno al bene originario; la libertà non costituisce solo una forza assoluta di bene, ma, nell'ottica del circolo, essere liberi significa soprattutto (e non solo) essere schiavi. Le parole conclusive della premessa di *Finitudine colpa* annunciano proprio a questa alternanza: “Ciò che la simbolica del male fa pensare è la grandezza e il limite di ogni visione etica del mondo; perché l'uomo che tale simbolica rivela appare non meno vittima che colpevole”<sup>285</sup>.

Non dimentichiamoci però, che il metodo della filiazione genealogica stabilisce lo stesso un intervallo, anche se accettabile e non radicale; difendere la distinzione tra il male del volere pratico, perfettamente riconoscibile, e il male dell'assurdo, perfettamente irriconoscibile, procura appunto tutto il linguaggio dell'indecisione: il male dell'assurdo resta sempre contraddittoriamente sospeso tra la provenienza esteriore, l'esser già del male, e la presenza interiore; quest'indecisione confluisce tutta nel concetto del *subire*. La nostra ipotesi interpretativa è diversa, ma non lontana dalla verità per cui il male si radica nell'intenzione. Si può dimostrare che il male è, in senso forte, rimesso all'eidetica volontaria? Quell'essere anteriore del male a cui il pensatore francese farà riferimento e che il sentimento della lacerazione scopre, non dovrebbe affatto costituire un assurdo, cioè una confessione della sua esteriorità da parte della coscienza; piuttosto, l'uomo, o meglio l'io – penso, ne è ancora il diretto responsabile.

---

<sup>285</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 65.

### 2.3 Aporetica del male: un cammino fenomenologico attraverso i sistemi gnostici delle onto – teologie e teodicee.

Sussiste una possibile resa del pensiero, che assume il fallimento come una ragione per pensare altrimenti la teoresi, senza dover causare l'interruzione del moto riflessivo; poi, sussiste una resa del pensiero tutta negativa, che ha creduto di giustificare una volta per tutte il problema del male attraverso sistemi gnostici. La risposta definitiva non decide alcunché; soltanto una filosofia dell'enigma o dell'aporia è per Ricoeur affine al discorso sull'uomo, poiché questa risolve senza abolire la domanda. Il rispetto dovuto alla *dynamis* esistenziale costituisce la ragione ontologica per una critica all'immobilismo della metafisica.

Per legittimare l'innovativo metodo dell'ermeneutica simbolica, Ricoeur, sin dagli anni settanta, dedicò molti saggi ancora al problema del male, la maggior parte dei quali contenuti ne *Il conflitto delle interpretazioni*, tra l'altro, raccolti sotto il titolo di *La simbolica del male reinterpretata*<sup>286</sup>, in cui la legittimazione prende appunto la forma di *détour* fenomenologico. Più tardi, questi sforzi saranno riproposti in forma sintetica, in una piccola opera – *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* –, se vogliamo, in chiave meno teoretica e più affine all'orientamento tematico degli anni novanta: la difesa teoretica dell'aporia, apre all'alternativa del sentimento e soprattutto al versante dell'azione etica opposta al male. Per noi è più facile far riferimento principalmente alle tappe sintetiche di quest'ultimo testo, anche se non mancheranno, a margine, i confronti con la *Simbolica del male reinterpretata*.

Le principali affermazioni storico – culturali criticate, riguardano i tentativi di onto – teologie e teodicee, responsabili in generale di aver collocato tre proposizioni – Dio è onnipotente, la sua bontà è infinita, il male esiste – in un sistema filosofico coerente. Ricoeur afferma: “Non si tien conto [...], del fatto che il compito del *pensare* – sì, di pensare *Dio* e di pensare il *male* davanti a Dio – può non essere esaurito dai nostri ragionamenti conformi alla non – contraddizione e alla nostra propensione per la totalizzazione sistematica”<sup>287</sup>. Sarà impossibile in essi non rilevare delle conclusioni forzate: difendere a tutti i costi l'inesistenza del male, convogliando la sua percezione nella sfera del bene, è contraddittorio rispetto all'inarrestabile emergenza e distinzione del male. Il concetto di ordine, centrale in questi tentativi, maschera il problema in favore del suo contrario (il bene), soltanto

---

<sup>286</sup> Cfr., P. Ricoeur, *La simbolica del male reinterpretata*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, IV, cit., pp. 285-389.

<sup>287</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 8.

dal punto di vista logico – astratto, e dunque metafisico; nella realtà e oltre la spiegazione sistematica, resta invariato il sentimento della propria lacerazione, l'ingiustificabile e l'assurdo, che costringe una certa empirica soggettiva, sempre entro l'orizzonte categoriale dello scandalo. Chi ha il diritto di pensare, ad esempio, che la morte di un fanciullo rientra in una logica ordinata?<sup>288</sup>.

La questione è posta sia per i filosofi che per i teologi: “*Unde malum?*” L'ordine filosofia – teologia, non è casuale. Si potrebbe difendere l'origine filosofica della teodicea, da cui il pensiero tardo antico e medievale ha saputo desumere i capisaldi per la sua teologia<sup>289</sup>; eppure, la filosofia stessa, insegna Ricoeur, non dà origine a nulla e riflette a partire da qualcosa di posto, corrispondente in questo caso allo stadio mitologico dei grandi racconti di origine. Ad esempio, il fenomenologo della religione Mircea Eliade, ha rilevato come in essi sia presente un alto grado di compenetrazione tra antropogenesi e cosmogenesi: “Dicendo in che modo il mondo è cominciato, il mito mostra come la condizione umana è stata generata sotto la sua forma complessivamente miserabile. Le grandi religioni hanno avuto in questa ricerca di intelligibilità totale la funzione ideologica maggiore [...], di integrare *ethos* e *kosmos* in una visione inglobante. È per questo che il problema del male diverrà, negli stadi successivi, la crisi più rilevante della religione”<sup>290</sup>.

Rimandiamo all'analisi della *Simbolica del male* il compito di rilevare la potenza comunicativa del mito; ora, lo scopo di una fenomenologia è quello di decostruire il linguaggio filosofico e teologico; i racconti mitico – religiosi dell'origine, seppur rappresentino un primo tentativo di teodicea, esprimono ancora dei meccanismi razionali differenti rispetto alla sistematica metafisica che la teodicea assumerà, ad esempio, nel momento della sua massima espressione, cioè nel XVII sec., con autori

---

<sup>288</sup> Si legga il discorso di Ivan Karamazov, pronunciato subito prima della Leggenda del Grande Inquisitore (Cfr., F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Polledro, Corticelli, Milano 1944, pp. 269-270).

<sup>289</sup> Cfr., S. Brogi, *I filosofi e il male*, Franco Angeli, Milano 2006. Innanzitutto la filosofia platonica, in cui “è la differenza ontologica tra il mondo del contingente e la sfera del divino che spiega e rende possibile il male: ma tale differenza è funzionale ad un'armonia complessiva, per cui il male stesso risulta orientato al bene” (Ivi, cit., p. 42). A tal proposito, nel *Timeo*, “Platone individua uno degli indirizzi fondamentali che la teodicea di ogni tempo percorrerà: in quanto il male è necessario e funzionale al bene, la realtà stessa del male diviene inconsistente” (*Ibidem*). Il cosmo è un'opera stupenda della bontà divina, poiché, per quanto possibile, la materialità disordinata è stata piegata all'ordine divino. Il tentativo del *Timeo* anticipa straordinariamente la definizione leibniziana del migliore dei mondi possibili. Poi, l'antropocentrismo stoico, che accentuando il carattere teleologico del soggetto e ponendo quest'ultimo al vertice dell'Universo, rende le imperfezioni mirate alla perfezione dell'intero; brevemente, il male è efficace quanto il bene: “È questa struttura di pensiero che influirà in maniera decisiva sulle speculazioni posteriori, integrandosi con l'eredità del platonismo ed operando tanto su pensatori ebraici come Filone Alessandrino che, più tardi, sui Padri della Chiesa” (Ivi, cit., p. 47).

<sup>290</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 18.

come Malebranche o Leibniz, a cui si attribuisce tradizionalmente il termine teodicea. Se il racconto mitico è una nebulosa di razionalità e alterità, che chiama all'ascolto attento, la teodicea in generale, dimostra una propensione per la coerenza astratta, solamente criticabile. Conferma Ricoeur: "Il pensiero non sarebbe passato dalla saggezza alla teodicea se la gnosi non avesse innalzato la speculazione al rango di gigantomachia"<sup>291</sup>; possiamo dunque individuare il problema di fondo nella preminenza attribuita alla razionalità, che inoltre procura una netta distinzione tra il senso autentico della religiosità in generale – in cui è centrale il *kerygma* della speranza<sup>292</sup> – e la religiosità espressa dalle teologie come teodicee: qui la religiosità è apologetica e prende forma in una religione, appoggiandosi su di un sistema istituito di principi scelti coerentemente, rispetto alla presunta onnipotenza divina. Ma, nel tentativo di spiegare il male, il voler conoscere compie il peccato più grande, volendo paragonarsi a Dio, che conosce già tutto.

A tal proposito, si è appena letto di un passaggio che coinvolge il cosiddetto stadio della saggezza, il quale si eleva dall'irrazionalità propria del mito dell'origine e, pur sempre dal contesto biblico – mitologico, conduce direttamente alla gnosi. È l'incipit che il filosofo francese individua per la sua fenomenologia. La saggezza razionale ha trovato un appiglio per un'argomentazione diversa: non solo si racconta come, ma si chiede perché, attraverso la riflessione sul rapporto con la divinità. "Se il Signore è in causa con il suo popolo, anche questo è in causa con il suo Dio"<sup>293</sup>; lo è attraverso la "prima legge morale del mondo"<sup>294</sup>, quella della *retribuzione*, per cui ogni sofferenza sarebbe meritata, sulla base di un peccato individuale o collettivo, conosciuto o sconosciuto. Una teoria del tutto insoddisfacente per le implicazioni che procura; come nel *Libro di Giobbe*, la coincidenza stabilita tra ordine morale e ordine delle cose, promuove il passaggio logico dalla lamentazione per la natura finita, alla contestazione contro Dio. Giobbe si reputa così un giusto che soffre, per un'ingiustizia da lui non dipesa; il coraggio della ribellione a Dio è coerente alla prima saggezza, ma è allo stesso modo una prova d'incoerenza rispetto alla realtà del male, che supera le intenzioni umane e colpisce indiscriminatamente.

Ricoeur ritiene che il pensiero occidentale sia debitore alla gnosi per aver posto il problema in senso speculativo, tanto che "è un'idea tipicamente gnostica quella per

---

<sup>291</sup> Ivi, cit., p. 23-24.

<sup>292</sup> Cfr., P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 415-438.

<sup>293</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 20.

<sup>294</sup> Ivi, cit., p. 21.

cui la conoscenza è fonte di salvezza”<sup>295</sup>; ecco allora che la risposta diviene scienza, ma al contempo, aggiunge altrove il filosofo francese, “nasce la più fantastica mitologia dogmatica del pensiero occidentale, la più fantastica impostura della ragione”<sup>296</sup>.

Se la gnosi come sapere acquisisce un tono essenzialmente pessimistico, è perché ha attinto al tema ellenistico del binomio male – materialità, differentemente dal Cristianesimo e l’Ebraismo che celebrano il cosmo come creazione benevola, o differentemente del filosofo stoico che ne esaltava la bellezza; così, si pone al di là dell’azione uno schema dualistico, che include un principio esteriore all’uomo, una sostanza che lo infetta per contagio. Agli occhi degli gnostici, il male non è riducibile ad un’assenza di bene, ma esso rappresenta una realtà autonoma, dotata di spessore ontologico e coincidente con il mondo della vita e della morte. È la corrente manichea, di origine iranico – zoroastriana, che ha celebrato storicamente l’angoscia dell’esistenza nel dualismo tra il principio del bene (il padre della grandezza), e il principio del male, il (principe della tenebra)<sup>297</sup>.

Costante è l’impegno dei Padri della Chiesa, avversi al manicheismo e alla sostanzialità di un principio del male. Nel caso di sant’Agostino, si tratta di un’apologia antimanichea, di poco successiva a quella antipelagiana, sorretta su basi filosofiche neo – platoniche. A sua volta, il neo – platonismo ricalca l’ultimo platonismo e lo stoicismo, attraverso l’ipotesi gradualistica dell’Uno – Bene. Nel secondo libro delle *Enneadi*, assistiamo alla condanna radicale della corporeità e alla difesa dell’operato demiurgico. L’Uno è presente nel tutto per emanazione ipostatica; ciò nonostante, la materia esercita una qualche resistenza all’affermazione del bene, ma non tale da farla coincidere ad una pura negatività<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> S. Brogi, Op, cit., p. 28.

<sup>296</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Il «peccato originale»: studio di significato*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 289.

<sup>297</sup> È interessante riportare le considerazioni di Jankélévitch sul dualismo manicheo, contrarie all’idea che il dualismo gnostico avanzi necessariamente un tono di angoscia esistenziale: “Egli ravvisa nella teoria manichea una forma di «ottimismo nel pessimismo», che in antitesi al «pessimismo nell’ottimismo» di Leibniz (ottimismo per l’insieme e pessimismo per le parti), «eleva il male a principio radicale», sollevando le coscienze dal peso della malvagità” (Cfr., F. Rossi, *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del novecento*, cit., p. 105). Ma, sappiamo come Jankélévitch rivendichi proprio nella malvagità l’essenza del male e per questo egli è ugualmente critico nei confronti della gnosi, quale forma di teodicea che intende risolvere il male, sollevando un peso ineliminabile, Rossi riporta dal saggio di Jankélévitch: “«L’essenza del male si concentra nell’istante preciso, arbitrario, accidentale della colpa; e come la caduta è causata, all’origine, dalla prima affermazione spontanea del volere, così quel volere da sempre vulcanico resta in noi un focolaio persistente di confusione e di innovazioni malvagie»” (Cfr., Ivi, cit., p. 106).

<sup>298</sup> Parallelemente alle soluzioni contemporanee degli autori francesi che abbiamo citato, già il platonismo e il neoplatonismo, potendo superare la sostanzialità del male sul piano cosmologico e

In sintesi, Agostino usufruisce in senso teologico dell'emanazione di Plotino per ricucire lo strappo tra il creatore onnipotente (diverso dalla divinità della cultura greca) e l'uomo creato: tra essi non vi è differenza ontologica, ma distanza ontica; sulla base di tale mancanza, è perfettamente comprensibile che creature dotate di libero arbitrio, possano inclinare (*defectus, declinatio*) lontano da Dio (*aversio Deo*), verso quel niente che ha soltanto minor valore ontico. Ecco allora che il nuovo ragionamento del vescovo di Ippona rappresenta un'*onto – teo – logia*, riaffermativa dell'ininterrotta concezione israelitica e cristiana, indicata da Ricoeur come tradizione *penitenziale*<sup>299</sup>. La conseguenza più importante riguarda lo scivolamento della domanda *unde malum?* sul versante attivo (*Unde malum faciamus?*) del peccato e della colpa, che entrano nel mondo, non essendo il mondo.

Tuttavia, il pensatore francese raccomanda di fare attenzione: davvero si può sostenere pacificamente che si è riusciti ad annullare ogni questione ontologica dal problema del male? Se sì, qual è il motivo della sua opposizione, ad esempio, contro il pelagianesimo, di cui si ricorda la stessa sottolineatura etica?

Formulando il concetto di peccato originale, Agostino ha avuto un grande merito, a cui parimenti si lega un demerito. Nelle *Confessioni* o nel *De Libero arbitrio*, si lascia per un attimo insoddisfatta la domanda sul perché del male: “*Sciri non potest quod nihil est*”<sup>300</sup>. Tale è il versante antignostico e antipelagiano della teologia agostiniana, che obbliga ad una più ampia considerazione della responsabilità pratica, aggiungendole un aspetto tenebroso: se è impossibile individuarne la ragione dell'*aversio Deo*, ciò amplifica pericolosamente il potere obbligante del *nihil privativum*, sul libero arbitrio che fa il male; così, questo tipo di esperienza “ricorda San Paolo ed annuncia Lutero: una volontà che sfugge a se stessa e obbedisce ad un'altra legge diversa da se stessa”<sup>301</sup>.

---

ontologico, non potevano non assumerlo come una sorta di principio, dal punto di vista morale: il male ha un'essenza, un essere nella libertà (come in Lavelle o Jankélévitch). “Si saldano così due vie tra le più percorribili dalla teodicea: quella che esclude la reale consistenza ontologica del male, riducendolo a mero non essere, e quella che ne attribuisce la causa effettiva alla libertà umana. La convivenza tra queste due prospettive non appare in effetti pacifica e priva di tensioni, ma risponde assai bene alla duplice esigenza – metafisica e morale – che ogni teodicea non può mancare di proporsi” (S. Brogi, Op, cit., p. 50). La riproposizione del male sul piano etico – morale afferisce sostanzialmente al cristianesimo agostiniano, impegnato nell'elaborazione del concetto di peccato originale.

<sup>299</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Il «peccato originale»: studio di significato*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 289.

<sup>300</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 291. V. anche, Agostino, *Confessioni*, a cura di L. Alici, SEI, Torino 1992, VII, p. 179-217.

<sup>301</sup> P. Ricoeur, *Il «peccato originale»: studio di significato*, cit., p. 295. Le congruenze agostiniane con il luteranesimo si possono comprendere anche alla luce di questa critica ricoeuriana. Se la teoria del



Ma la domanda non rimane insoddisfatta a lungo. Individuando una giustificazione all'originarietà del peccato, Agostino cade ancora nel tranello della gnosi: il peccato originale "appare come un falso concetto che si può assegnare ad una gnosi anti – gnostica. Il contenuto della gnosi è negato, ma la forma del discorso d'essa è ricostituita nel modo di un mito razionalizzato"<sup>302</sup>, addirittura similmente alla mitologia valentiniana e manichea. Il peccato di natura risale eticamente – ed è importante sottolinearlo, affinché la coincidenza con la gnosi non sia totale – al primo peccato del primo uomo Adamo; in definitiva, la tenebra ingiustificabile del *malheur* soggettivo, sarebbe l'effetto giusto di una caduta storica, che si riflette come caduta ereditata sulle colpe contingenti. L'onto – teologia non è lontana da qualsiasi teodicea, nella misura in cui si è voluto dispensare Dio dal male, razionalizzando le ragioni della Sua riprovazione nei confronti dell'uomo. Non siamo neanche lontani dal precedente stadio della saggezza, in cui ora la legge della retribuzione si estende sulla colpa storico – collettiva. C'è dunque una ragione ben precisa se il male appartiene all'uomo; alla domanda si risponde con un dogma che diventa senso ecclesiale e ortodossia ragionata.

La fenomenologia compie ora un salto cronologico, confrontandosi con il periodo storico di maggior fulgore per la teodicea razionale, a cavallo tra seicento e settecento, da cui l'onto – teologia riceve, sostiene Ricoeur, il suo principale fregio. Il meccanicismo logico, quale criterio proprio della creazione divina, ridimensiona lo scandalo procurato dal male contingente: oltre al *Traité de la nature et de la grace* di Malebranche, che solleva però evidenti contraddizioni rispetto alla sapienza di Dio, sottoposta paradossalmente ad una scelta obbligata, che ne minerebbe l'onnipotenza, il rappresentate indiscusso del periodo è sicuramente Leibniz, che con il *Saggio di Teodicea* (1710), ha innanzitutto reso canonica la distinzione tra male metafisico, fisico e morale: "Se è vero che Dio non saprebbe creare un altro Dio"<sup>303</sup>, il primo dei mali si identifica nel limite creaturale, non ancora valutabile come realtà in sé

---

peccato originale spiega il male, ciò che rimane ineffabile è soltanto il mistero totale dell'elezione: "Nessuno sa perché Dio fa grazia a questo o a quello e non a quell'altro. All'opposto, non c'è mistero della riprovazione: l'elezione è per grazia, la perdizione è per diritto, ed è per giustificare questa condanna di diritto che Agostino ha costituito l'idea di una colpa di natura, ereditaria dal primo uomo, come un atto e punibile come un crimine" (Ivi, cit., pp. 296-297).

<sup>302</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 28. Intuiamo che il linguaggio mitico, per costituire un'alternativa alla razionalità filosofica (lo vedremo analizzando la *Simbolica del male*) necessita ciclicamente dell'operato filosofico – ermeneutico; in altre parole, il mito svela l'originario a partire da un'operazione di de – mitologizzazione, che però non dovrà significare demitizzazione. Il problema della mitologia gnostica non riguarda la sua forma espressiva; piuttosto, riguarda la sua intenzione speculativa: voler dare una spiegazione definitiva al problema del male.

<sup>303</sup> Ivi, cit., p. 30.

malvagia; il secondo dipende dal dono più grande offertoci dal creatore, la libertà del volere umano, ma che in un essere finito implica la possibilità di un uso improprio e distorto; infine, il male fisico, riconoscibile nel dolore e riconducibile in parte al male morale, in parte al male metafisico.

Il meccanicismo leibniziano è sorretto dal principio di ragion sufficiente, cioè dal principio razionale che ha sospinto la scelta (non arbitraria) della creazione di questo e non di un altro mondo. Il nostro mondo sarebbe il risultato ragionato che colma la distanza tra il possibile logico, ossia il non impossibile, e il contingente; in altre parole, nell'intelletto divino si sarebbe verificata una sorta di competizione tra una molteplicità di mondi ipotetici, di cui uno solo racchiude il massimo di perfezione con il minimo di difetti. Dunque, il male, giudicato così dall'uomo, dipende da Dio, ma Egli lo ha limitato il più possibile, mediante una creazione ordinata. È chiaro come Leibniz si sia sforzato di difendere un concetto di ordine necessario, in grado di mantenere intatta la libertà della scelta, ma l'aver applicato i criteri della scelta anche a Dio, ha antropomorfizzato la sua natura sostanziale. In che senso Dio ha dovuto scegliere il mondo esistente? Nel senso che la sua onnipotenza risponde ad un principio di causa finale (alla maniera della metafisica aristotelico – scolastica) e, quindi, ad un fine limitante la sua libertà. Paradossalmente, la perfetta libertà di Dio non è tale se è rimessa ad un fine di contingenza, cioè alla creazione di un mondo buono, laddove, soprattutto, l'aggettivo buono è il frutto di una categorizzazione umana che afferisce alla moralità<sup>304</sup>.

Per di più, è lo stesso punto di vista umano ad indicare, una prova del fallimento della coerenza logica leibniziana: già Voltaire, nel *Candide*, schernì la definizione del migliore dei mondi possibili, dopo il disastro del terremoto di Lisbona; di fronte a tali eventi c'è bisogno di un forte ottimismo per affermare che in definitiva il bilancio della creazione risulta positivo. Ricoeur aggiunge semplicemente che “è ancora una volta la lamentazione, la doglianza del giusto sofferente a confutare la

---

<sup>304</sup> In virtù di queste contraddizioni, si ridimensiona la forza della teodicea settecentesca: Brogi difende la teoria per cui “Malebranche e Leibniz rappresentano il canto del cigno dell'epoca delle teodicee” (S. Brogi, Op, cit., p. 64). Aggiunge inoltre che i loro sistemi sono stati preceduti dalle loro confutazioni: prima di Leibniz c'è Spinoza e la sua critica spietata all'antropomorfismo applicato alla divinità. Così, “Leibniz può considerarsi, col tentativo titanico di impedire il naufragio della teodicea ed in generale della metafisica moderna, un pensatore tragico. Tragico perché afferma che il nostro mondo così imperfetto è quanto di meglio fosse in potere di Dio; perché sembra compromettere, al tempo stesso, la bontà e la libertà divine; perché la sua logica così stringente si rivelerà non solo poco persuasiva, ma di fatto controproducente, finendo per rendere più trasparenti le contraddizioni a lungo rimaste celate nelle teodicee tradizionali” (*Ibidem*).

nozione di una compensazione del male con il bene, così come già aveva confutato l'idea di retribuzione<sup>305</sup>.

Il colpo più forte contro la logica meccanicistica interna alla teologia di tipo razionale è stato inferto da Kant, anche se Ricoeur non ritiene si tratti di un colpo fatale. Kant supera e pone di nuovo una teodicea, ma stavolta in senso giuridico, per cui il Dio è concepito come il legislatore della legalità morale e non naturale: se la teodicea è illegittima sul piano teoretico – speculativo, come insegna la dialettica della *Critica della ragion pura*, che la fa cadere sotto la voce di illusione trascendentale, l'autentica giustificazione del male nella logica dell'onnipotenza divina, può essere proposta, in continuità con Agostino, sul piano attivo<sup>306</sup>, in base al postulato del Dio morale, necessario presupposto della ragione pratica. All'onto – teologia si sostituisce l'*etico – teologia*<sup>307</sup>, che determina un approccio alternativo rispetto alla teologia filosofica, la quale diviene ora filosofia della religione nello scritto *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793). L'apologia teologica muta in ermeneutica, ossia in ricerca di un nucleo razionale di carattere morale.

Come annunciato, per il nostro autore Kant ripropone Agostino superandolo in due sensi. 1) La concezione del male – sofferenza perde qualsiasi diritto filosofico, tanto che alla moralità intesa come punizione, si sostituisce una fiducia nelle disposizioni naturali. C'è un compito morale da rispettare e l'etica umana, rappresentata dal giudizio teleologico, è chiamata a coltivarlo; “la sofferenza è obliquamente presa a carico, a livello individuale certamente, ma soprattutto sul piano che Kant chiama cosmopolitico”<sup>308</sup>. 2) Il tema famoso della radicalità del male, si oppone alla concezione del peccato originale, nonostante qualche rassomiglianza. Il merito di Kant consiste nell'evitare di conferire al riconoscimento del male “una intelligibilità fallace”<sup>309</sup>, basata su un'origine storico – temporale (la prima azione del primo uomo storico); dunque, positivamente “la ragione d'essere di questo male radicale è «inscrutabile»”<sup>310</sup>, afferma Kant e sottoscrive Ricoeur.

Sussiste ancora una rassomiglianza con Agostino; Kant porta al suo massimo compimento l'onto – teologia, attraverso la logica trascendentale, che continua ad indicare un'originalità, anche se non storica o speculativa; dunque egli “non ha

---

<sup>305</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 31.

<sup>306</sup> Cfr. Ivi, cit., p. 32. V. anche, P. Ricoeur, *L'offuscamento della riflessione e il ritorno al tragico*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 322-323.

<sup>307</sup> S. Brogi, Op, cit., p. 114.

<sup>308</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 33.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

<sup>310</sup> Ivi, cit., p. 34.

messo fine alla teologia razionale: l'ha costretta ad usare delle altre risorse di questo pensiero – di questo *Denken* – che la limitazione della conoscenza oggettuale metteva da parte”<sup>311</sup>. Origine trascendentale significa che il male è radicato come massima suprema in tutte le massime malvagie del nostro libero arbitrio; questo è il fondamento della propensione (*Hang*) al male, di contro alla predisposizione (*Anlage*) al bene costitutiva della volontà buona. L'insondabilità favorisce ancora il supporto simbolico, anche se esso va interpretato come tale e non come verità dogmatica: non sappiamo con certezza l'origine della tendenza al male, e per rendere in qualche modo comprensibile un'idea in sé misteriosa, possiamo appellarci, come appunto fa il filosofo tedesco, alla figura biblica del tentatore. Nel contempo, però, l'indicazione che l'uomo è traviato, non implica che sia corrotto nella sua disposizione primitiva al bene. L'uomo originariamente buono è divenuto cattivo, l'uomo naturalmente cattivo può diventare buono.

Diversamente dal criticismo kantiano, Hegel pone una circolarità dalla chiara intenzione giustificativa. Ciò nonostante, più che in ogni altro pensatore, essendo evidente la congruenza tra teodicea e logodicea, la prima, secondo Ricoeur, ne risulta ridimensionata. In parole semplici, Hegel elabora una teodicea opponendosi ad essa.

È utile in questo caso una piccola digressione, che sappia dar conto di una circostanza paradossale, non unica nel suo genere, ma rintracciabile anche in altri pensatori, in base a dei contenuti ben precisi. Non solo dunque in Hegel; prima di lui, il pensiero di Spinoza, anteriore a Leibniz, anche se più moderno, “è – sostiene Stefano Brogi in *I filosofi e il male* – da un certo punto di vista, una perfetta e inattaccabile teodicea, ma nel contempo raccoglie e sistematizza gli argomenti più forti dell'antiteodicea, dando loro una veste pressoché definitiva”<sup>312</sup>.

Per prima cosa, specifichiamo qual è l'elemento concettuale contro cui la teodicea parallela, replica a quella tradizionale. L'abbiamo già annunciato mediante la critica a Leibniz, ma è Tommaso d'Aquino, nella *Summa contra Gentiles* (III, 71, 7), a stabilirlo concettualmente: stupendosi di coloro i quali hanno tratto dalla presenza del male nel mondo l'argomento più forte contro l'esistenza di Dio, egli rovescia il ragionamento, scorgendo precisamente nel male una prova della Sua

---

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> S. Brogi, *I filosofi e il male*, cit., p. 65. Si può risalire ancora oltre, rintracciando addirittura in Epicuro la prima opposizione teodica alla teodicea, attraverso la teorizzazione di un quadrilemma, di cui Lattanzio dà conto nel *De Ira* (Cfr., Ivi, cit., p. 45). La filosofia epicurea giustifica ed elimina il male attraverso il razionalismo naturalistico di un'ottica atarassica; religiosamente, ciò comporta un antiprovidenzialismo, una distanza dal divino, il quale è sostanzialmente indifferente rispetto alle dinamiche umane. In sé, il male è dell'uomo e non dell'assoluto.

esistenza. Un'indicazione decisiva che rimanda ad una teoria di circolarità con il bene, la quale introduce – se il male è funzionale al – il concetto basilare di ordine finalistico. Il finalismo nell'ordine provoca necessariamente lo sconfinamento nella morale e, più di tutto, procura il decadimento del divino nell'umano, o più precisamente la sua circoscrizione alla categoria etica del bene; dunque, si solleva la questione paradossale del limite interno alla volontà divina: Dio ha forse creato un ordine sottomesso all'ordine valoriale dell'uomo? Nel finalismo etico scopriamo la rappresentazione filosofica che riproduce un'immagine utilitaristica di Dio.

Spinoza, seppur intitoli la sua opera principale *Etica*, ha in mente tutt'altro tipo di ordine, al fine di smascherare il pregiudizio finalistico. La dottrina dell'unicità della sostanza determina il cambiamento di prospettiva, poiché, se tutto esiste per necessità divina, non vi è spazio nell'ordine per la contingenza e l'errore, se non dal punto di vista di chi crede che tutto debba essere utile all'uomo. Ciò che è creato è male per il soggetto, non per la sostanza; nella prima delle appendici, egli è chiaro in riferimento a Dio: “Tutti i pregiudizi [...] dipendono da questo soltanto, che cioè gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano per un fine, e anzi asseriscono come cosa certa che lo stesso Dio dirige a un certo fine tutte le cose – dicono infatti che Dio ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo perché adorasse lui [...]. Dimostrerò poi la sua falsità, e infine in qual modo da esso siano sorti i pregiudizi *sul bene e sul male, sul merito e sul peccato, sulla lode e sul vituperio, sull'ordine e sulla confusione, sulla bellezza e sulla deformità*”<sup>313</sup>.

Il Dio di Spinoza sembra abissalmente distante dalla teologia biblica ebraica e cristiana, che tenta di raffigurarlo in maniera antropomorfa, ossia come una persona disgustata per le azioni malvagie e felice per quelle buone. Il discorso è molto complesso, come è complesso il passaggio alla IV parte dell'*Etica*; senza entrare troppo nel merito, non si può certo sostenere che il concetto di bene venga eliminato, ma certamente si può dire che esso viene essenzialmente riproposto su basi naturalistiche, deterministiche e immanentiste: il vivere bene coinciderebbe al vivere secondo ragione, ovvero al vivere secondo la propria natura; così, il *conatus*, quale criterio morale dell'azione, non rappresenta la condanna al soggettivismo morale dell'intenzione, ma la legge oggettiva che sta all'origine di tutti i valori: “Il *conatus* e la *cupiditas* non sono in Spinoza, l'espressione di una forza cieca e

---

<sup>313</sup> Spinoza, *Etica*, I, cit., p. 35.

irrazionale, ma manifestazioni dell'ordine razionale dell'universo"<sup>314</sup>, già dato, indipendentemente dal bene e dal male.

Tornando all'idealismo di Hegel, l'antica concezione per cui il male è necessario alla realizzazione del bene è sicuramente ripresa dal filosofo tedesco, ma in maniera tale da indebolirne l'accezione etico – morale; di fatti, similmente alla teodicea Spinoziana, è nell'indifferenza della realizzazione dello Spirito Assoluto, che la dialettica acquisisce un dinamismo neutrale, tra positivo e negativo. Oltre il principio di ragion sufficiente di Leibniz, di cui l'applicabilità a Dio sembra davvero un azzardo, Hegel teorizza la logica dell'*Aufhebung*, attenuante la tragicità del male: Ricoeur infatti riassume affermando che “è necessario che qualche cosa muoia perché qualche cosa di più grande nasca. In questo senso il *malheur* è dappertutto, ma ovunque superato nella misura in cui la riconciliazione vince sempre sulla lacerazione”<sup>315</sup>.

L'ermeneuta francese prende in esame due testi hegeliani. Prima di tutto il capitolo VI, dedicato al *Geist*, della *Fenomenologia dello Spirito*, nella sezione intitolata *La Coscienza, l'Anima Bella, il Male e il suo Perdono*, che concerne la dissoluzione della concezione morale del mondo; quasi un'anticipazione della critica genealogica nietzschiana che “scorge il male contenuto nella stessa accusa da cui nasce la concezione morale del male”<sup>316</sup>: lo spirito è diviso al suo interno tra convinzione (*Überzeugung*) e coscienza giudicante. La prima è propria dei grandi uomini e si incarna nelle loro passioni, funzionali alla realizzazione dei grandi eventi storici; la seconda è rappresentata dall'anima bella, che denuncia la violenza dell'uomo della convinzione, derivando questa dalla contingenza e dall'arbitrarietà del suo genio. Eppure, l'anima bella dovrà ammettere l'ipocrisia – la propria particolarità e finitezza, il proprio egoismo, dirà Nietzsche<sup>317</sup> –, celata nella difesa universale dell'ideale morale; “in questa durezza di cuore, la coscienza giudicante

---

<sup>314</sup> S. Brogi, *I filosofi e il male*, cit., p. 71.

<sup>315</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 35.

<sup>316</sup> Ivi, cit., p. 37.

<sup>317</sup> Così estrapolato il passo che ora riportiamo dimostra un'assonanza tematica con gli aforismi nietzschiani, contenuti ad esempio in *Umano troppo umano* o ne *La gaia scienza*: “Chi dice di trattare gli altri secondo la propria legge e Coscienza, di fatto dichiara di maltrattarli [...]. Quando proclama l'ipocrisia come cattiva, ignobile, ecc., in questo giudizio la coscienza universale si appella alla propria legge, non diversamente quindi dalla coscienza cattiva, la quale si appella anch'essa alla propria [...]. Questa coscienza zelante fa allora proprio il contrario di ciò che crede di fare: mostra, cioè, che quanto essa chiama vero dovere e che deve essere *universalmente* riconosciuto, è qualcosa di *non riconosciuto*, e pertanto concede all'altra coscienza l'eguale diritto dell'essere – per – sé” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, VI, cit., p. 879).

scopre un male eguale a quello della coscienza agente”<sup>318</sup>. La sintesi si compie nel perdono, cioè nel desistere parallelo dei due momenti dello spirito, che è finalmente certo di se stesso, non nel giudizio, ma nella conciliazione neutra della dualità.

Il filosofo francese suggerisce che si tratta qui di una *hibris* razionale molto più forte di quella leibniziana, in cui è, diciamo così, il distacco del panlogismo, ad evitare il pantragismo: l’unilateralità sembra il vero male da combattere, ma in questa battaglia l’intervento volontario non è affatto previsto; piuttosto, spetta alla logica evoluzione dello spirito ristabilire l’ordine. Per ben comprendere l’*aufhebung* hegeliano è necessario che l’opposizione tra bene e male rimanga contenuta e compresa nella loro superiore unità; un aspetto che determina l’inapplicabilità dei criteri umani di moralità all’agire divino: soltanto così, il male trova un posto nella dialettica dello spirito.

L’altro testo preso in esame, costituisce per Ricoeur l’ultima astuzia della teodicea e riguarda l’*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*, non a caso dedicato all’astuzia della ragione. La sorte individuale è completamente rimessa al destino dello spirito del mondo (*Weltgeist*), concentrato finalisticamente alla realizzazione dell’istituzione statale, che completa l’attualizzazione della libertà. La ragione esercita la sua astuzia: l’elevazione della contingenza, decisa dai piani del *Weltgeist*, non fa della storia né il terreno della felicità, né il terreno del *malheur*. La logica del sistema segue soltanto i suoi fini, servendosi delle passioni che animano gli uomini storicamente influenti e dispiegando all’insaputa di essi, un’intenzione seconda che incarna lo spirito del popolo (*Volksgeist*). Ricoeur si interroga allora sul ruolo delle vittime anonime, defraudate ancor di più della felicità, a causa di una storia che si prende gioco di loro. La dissociazione tra consolazione e riconciliazione non sembra reggere, allorché “più il sistema prospera, più le vittime sono marginalizzate. La riuscita del sistema diviene il suo fallimento”<sup>319</sup>.

Infine, i vertici raggiunti dalla teodicea con Leibniz e Hegel, spingono il filosofo francese ad un ultimo confronto, stavolta con la teologia cristiana, a cui viene posto il quesito se sia possibile un uso alternativo della dialettica, oltre la ragione totalizzante; ma, questa teologia deve dimostrare di aver rinunciato alla mescolanza tra discorso religioso e discorso filosofico, nella onto – teologia. L’esempio di una dialettica spezzata (*Brisée*), in grado di replicare ad Hegel, viene rintracciato in Karl Barth, nell’articolo *Dio e il niente (Gott und das Nichtige)*, in cui si riconosce al male

---

<sup>318</sup> P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 37.

<sup>319</sup> Ivi, cit., p. 38.

una realtà inconciliabile con la bontà di Dio e con la bontà della creazione. In opposizione al ruolo dialettico soltanto negativo, questa realtà del male è detta *das Nichtige*, un niente. Ora, il problema consiste nel vedere se Barth sia rimasto fedele all'obiettivo di una contro – teodicea.

Per rendere giustizia alla lamentazione, che si rifiuta di farsi includere sia nel meccanismo della retribuzione che in quello di una provvidenza logica o teologica (realizzazione dello spirito, creazione buona), il male diventa qui “un niente ostile a Dio, un niente non solamente di deficienza e di privazione, ma di corruzione e distruzione”<sup>320</sup>, grazie al nesso dottrinale della cristologia: Cristo, annientando se stesso sulla croce, ha vissuto questo niente, vincendolo. Proprio Dio ha incontrato e combattuto il male in Gesù Cristo ed è sempre in Lui che gli uomini conoscono il male, rendendosi co – belligeranti nella loro lotta di opposizione attraverso il bene morale. A ben guardare, la nostra lotta risulta paradossale, o quanto meno inutile, rispetto ad una vittoria già ottenuta; ebbene, manca solo la sua piena manifestazione, ma se crediamo in Gesù Cristo, dobbiamo credere anche che il male non può più annientarci. È soltanto sulla base dell'antica dogmatica della *permissio*, che Dio autorizza l'oscuramento del Suo regno e, di conseguenza, acconsente ancora al giudizio umano di una minaccia; sostanzialmente però, il male rimane un niente.

Manca ancora da dimostrare il senso dialettico della teoria barthiana ed è qui che per Ricoeur, forse egli ha detto troppo, nella misura in cui il male nullificato viene fatto dipendere ancora una volta da Dio, attraverso la codificazione simbolica della Sua mano sinistra. Il significato di tale origine non risponde al canone della creazione buona: “Per Dio eleggere, nel senso della elezione biblica, significa rigettare una qualche cosa che, in quanto rigettato, esiste a guisa del niente”<sup>321</sup>. Detto altrimenti, il male esiste perché Dio non lo vuole e se concretamente esiste, è perché ne fa l'oggetto della Sua collera; così l'onnipotenza divina è salvaguardata, anche se resta incoerente con la creazione di un regno di grazia. Dunque, la dialettica coincide con questa strana conciliazione tra mano destra (*opus proprium*) e mano sinistra (*opus alienum*) di Dio.

Tutto ciò non evita di porci una domanda che sappia confutare il sistema barthiano, il quale nasconde un paradosso nella conciliazione stessa: “Se, in effetti, la bontà di Dio si mostra nel fatto che Egli combatte il male dopo l'inizio della creazione [...], la potenza di Dio non è sacrificata alla sua bontà? Inversamente, se

---

<sup>320</sup> Ivi, cit., p. 42.

<sup>321</sup> Ivi, cit., p. 44.



Dio è signore «anche della mano sinistra», la sua bontà non è limitata dalla sua collera, dalla sua reiezione, se questa fosse identificata con un non – volere?<sup>322</sup>. Secondo questa linea critica, si dovrebbe dire che il teologo tedesco non è affatto fuoriuscito dalla teodicea e dalla sua logica di conciliazione.

Tiriamo le somme del cammino fenomenologico: considerate le incoerenze interne alle teodicee e la loro inefficacia rispetto all'evidenza percettiva di un certo *malheur*, Ricoeur protende come detto, non per una resa indiscriminata del pensiero, ma per una resa che apre nuove prospettive ermeneutiche, e non solo<sup>323</sup>. Egli conclude il suo studio consolidando l'enigmaticità del male, sulla scia della soluzione kantiana; così, la svolta metodologica di una fenomenologia applicata ai simboli, risale proprio all'assunzione teoretica dell'aporia: “La saggezza non consiste forse nel riconoscere il carattere *aporetico* del pensiero sul male, carattere *aporetico* conquistato dallo sforzo di pensare di più e altrimenti?”<sup>324</sup>. Ma, il prezzo da pagare è molto elevato per un'antropologia pensata in maniera neutra, tanto che nel riconoscimento aporetico è sottintesa una radicale confessione (*Aveu*). Proprio la confessione del male costituisce la dimenticanza voluta de *L'uomo fallibile*, ed è su di essa che la risposta simbolico – mitologica focalizza l'attenzione: ricorrere al discorso altro significa soltanto mettere a nudo (*Mettre à nu*)<sup>325</sup> quel *mistero* che rimane tale e che Ricoeur esprime nella forma del *Déjà là du mal*.

Le preziose indicazioni che l'antiteodicea ha introdotto, soprattutto attraverso il binomio Spinoza – Hegel, suggeriscono un certo metodo di indagine: la categoria dell'esser già del male deve rinunciare a molto del suo potere simbolico – evocativo, al fine di evitare lo stesso errore commesso dalla gnosi; si vedrà ad esempio la figura

---

<sup>322</sup> Ivi, cit., p. 45.

<sup>323</sup> La resa del pensiero teoretico, non significa, prima di tutto, la resa dell'azione; la risposta pratica, non la soluzione, alla domanda sull'origine del male è rivolta, suggerisce Ricoeur, verso l'avvenire di un compito etico da realizzare; il che ha delle ripercussioni anche sullo stesso ambito speculativo: “Prima di accusare Dio o di speculare su un'origine demonica del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male” (Ivi, cit., p. 49). Seconda cosa, la resa del pensiero favorisce la vittoria dell'atteggiamento religioso *kerygmatico*, contro la sfida (*Une défi pour le foi*) (Cfr., P. Ricoeur, *Le scandale du mal*, «Esprit», 2 (2005), n°316, juillet-août, p. 104) – rappresentata dal male. La lamentazione deve spiritualizzarsi “nello scoprire che le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza [...]. Allora noi crediamo in Dio *a dispetto del male* (*En dépit de*) [...]. Credere in Dio, *nonostante ...*” (P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 54), la miseria dell'esistenza, al di là della retribuzione (*Au – delà de la rétribution*), come insegna, del resto, la fine del *Libro di Giobbe*: egli arriva ad amare Dio *per niente* (*Pour rien*), facendo perdere a Satana la sua scommessa iniziale. Al fine di evitare fraintendimenti, è importante specificare che per spiritualizzazione s'intende qui “un cambiamento *qualitativo* della lamentazione e della doglianza” (Ivi, cit., p. 51), istruito, appunto, dall'aporia della speculazione.

<sup>324</sup> Ivi, cit., p. 46.

<sup>325</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Le scandale du mal*, cit., p. 111.

cardine del serpente tentatore, già utilizzata da Kant e poi scelta da Ricoeur, per cui il male sembra collocarsi prima e oltre l'uomo, quasi fosse una sostanza.

Al contrario, è per noi lo schematismo soggettivo che mette concretamente a nudo il mistero: come in una teodicea classica, individuare la causa della confessione dispensa Dio ma non il soggetto. Conveniamo con Ricoeur nel riconoscere che il male non può corrispondere soltanto ad un'esteriorità, ma la soluzione strutturata sul linguaggio dell'enigma è ancora in tal senso fuorviante, poiché essa tende strategicamente a dispensare l'uomo (d'altronde, filosoficamente, il simbolo proietta in figure di alterità), nascondendo un'origine del male nell'ingiustificabile, nell'incomprensibile. Il mito preso di per sé illumina l'aporia, nella maniera complicata dell'intenzione, o della distanza dallo stadio veramente primitivo dell'esperienza emotiva; dunque, conveniamo ancor più fermamente con il filosofo francese, ammettendo la necessità filosofica, di un'operazione ermeneutica di de – mitologizzazione applicata al simbolo e al mito, senza la quale l'esser già del male resterebbe una sostanza.

Si impone il famoso metodo del *circolo ermeneutico*: ««Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere» [...] l'interprete non si accontenterà mai infatti a ciò che dice il suo testo se non vive nell'*aura* del significato interrogato»<sup>326</sup>. Non solo lasciando parlare il simbolo, ma «è interpretando che possiamo di nuovo intendere; è quindi nell'ermeneutica che si scioglie il dono del significato attraverso il simbolo e si svolge l'impresa intellegibile della decodificazione»<sup>327</sup>.

I passaggi ermeneutici previsti nella *Simbolica del male*, seguiranno quest'ordine: 1) comprensione e interpretazione della simbologia primaria; 2) de – mitologizzazione: riassunzione del potere semantico della simbologia primaria mediante la lettura attenta della simbologia secondaria (racconti mitologici sull'origine del male). Operazioni davvero necessarie; in particolar modo, la seconda è legittimata a causa del pericolo che ogni racconto dell'origine include in sé. Il problema del male sembra essere l'occasione migliore per passare dal mito alla gnosi, poiché alla base del mito stesso, si riscontra un forte potere d'interrogazione antropologica: «La vivente contraddizione tra la destinazione dell'uomo, proiettata nell'immaginazione dell'innocenza originaria e della perfezione finale, e la situazione effettiva dell'uomo, riconosciuta e confessata, ha fatto nascere un

---

<sup>326</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 628..

<sup>327</sup> Ivi, cit., p. 627.

gigantesco «perché» al centro del cimento dell'esistenza"<sup>328</sup>. Allora, de – mitologizzazione, in virtù di quanto detto sopra, significa critica alla deriva gnostica del mito, affinché il problema del male non venga risolto, ma, di nuovo, messo a nudo nel linguaggio più adatto.

#### **2.4 La *Simbolica del male*: simbologia primaria.**

È ora possibile variare l'oggetto di studio e insieme il tono della regressione riflessiva, discendendo in profondità da una fenomenologia critica applicata al pensiero metafisico, verso la rivelazione di una fenomenologia del linguaggio altro, utile per confessare l'esperienza della propria mestizia. La gigantomachia speculativa racchiusa nelle teodicee, ha amplificato il problema del male, contrariamente alle sue intenzioni.

Subito Ricoeur presenta un accorgimento: il mito è certamente una fonte altra rispetto alla sistematica, ma non la prima fonte; secondo quanto egli stabilisce, “il linguaggio del mito e quello della speculazione sono riassunzioni di secondo e di terzo grado”<sup>329</sup>, riconducibili innanzitutto ad un vocabolario ancor più primitivo, equivalente a forme primarie, ossia l'*impurità*, il *peccato* e la *colpa*.

Quest'ultimi sembrano essere dei concetti; rispondono ad un'intenzione rappresentativa, utilizzando il mezzo del linguaggio, ma sono concetti del tutto particolari (indiretti e figurati), non determinanti alcunché, se non un senso – commenta Greisch, la cui scelta “comporta decisioni filosofiche capitali”<sup>330</sup> nel pensiero di Ricoeur – , rispondente ai criteri di *cecità*, *equivocità* e *scandalo*<sup>331</sup>. L'appiglio alle dinamiche coscienziali della confessione, serve a testimoniare il nuovo tipo di teoresi, fondata sulla messa in luce dell'aporia, attraverso l'incontro ermeneutico con una preesistente contingenza culturale, ovvero la simbologia linguistica, che viene attinta, secondo uno sguardo che è necessariamente orientato, dalla letteratura ebraica e greca.

La *Simbolica del male* non rappresenta un futile ornamento dell'antropologia filosofica, ma richiede un'attenzione particolare e decisiva. Potremmo addirittura leggerla anteriormente all'eidetica de *L'uomo fallibile*, in base alle note indicazioni

---

<sup>328</sup> Ivi, cit., p. 423.

<sup>329</sup> Ivi, cit., p. 251. “Questa rimando ai simboli primari consente di considerare d'ora in poi i miti e la gnosi come simboli secondari e terziari, la cui interpretazione poggia su quella dei simboli primari” (Ivi, cit., p. 254).

<sup>330</sup> Cfr., J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001, pp. 90-91.

<sup>331</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 251.

del metodo ricoeuriano: attraverso una simbolica, tutto è stato già detto sottoforma di enigma; la filosofia non dà cominciamento a niente, ed è invece costretta a voltare lo sguardo dietro di sé per iniziare. Allora, il simbolo *dà a pensare*<sup>332</sup> più di quanto immaginiamo, poiché offre l'originario al pensiero.

Impurità, peccato e colpa sono dunque concetti fondamentali di genere simbolico. In che cosa differisce la riflessività del simbolo da quella specificamente razionale? Per facilitare la risposta, l'autore francese suggerisce una criteriologia dei livelli di emergenza del linguaggio in questione, costruita su tre principali dimensioni – cosmica, onirica, poetica –, da cui è possibile desumere l'elemento distintivo. Innanzitutto, la proiezione simbolica del sacro sul mondo, sui suoi elementi come il cielo, il sole e la luna, che diventano, giustappunto, qualcosa di più rispetto al loro essere dato; ad esempio, non si smetterà mai di dire il cielo, senza riferirsi all'altissimo, all'elevato, all'immenso, al potente, all'ordinato, ecc. Si passa poi alla funzione psichica svolta dalla sfera onirica, in grado di elaborare il folklore dell'umanità intera, sommando strutture arcaiche individuali<sup>333</sup>. La terza ed ultima modalità da cui il simbolo emerge è l'immaginazione poetica; la sua è una funzione per lo più verbale, cioè di sovra – determinazione, ed è per questo motivo che, sulla scia di Bachelard, la si colloca all'origine dell'essere parlante: l'immaginazione poetica riproduce l'insorgenza del linguaggio e “ci esprime facendoci ciò che essa esprime”<sup>334</sup>.

Vi è una convergenza strutturale tra simbolo cosmico, onirico e poetico, sulla base di una comune intenzione di senso, distinta come duplice; cioè, il significato letterale nasconde un'intenzione seconda, inesauribile e progressiva, che ad un tempo è indice di ricchezza semantica – essendo un segno, come tale mira al di là di sé, alla cosa che vuol significare – ma anche di una profondità opaca. Il significato simbolico oltrepassa il semplice senso letterale del segno, senza però poterlo mai oltrepassare del tutto: di fatti, “il simbolo è il movimento a partire dal senso primario che fa

---

<sup>332</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 623-634. “Partire da un simbolismo già esistente vuol dire darsi di che pensare; ma significa al tempo stesso introdurre una contingenza radicale nel discorso. Dapprima *vi sono* dei simboli, io li incontro, li trovo; sono come le idee innate dell'antica filosofia. Perché sono tali? Perché sono? È la contingenza delle civiltà introdotta nel discorso” (Ivi, cit., p. 265).

<sup>333</sup> “Tuffarci nel nostro arcaismo è indubbiamente il mezzo indiretto attraverso il quale ci immergiamo nell'arcaismo dell'umanità, e questa duplice «regressione» è a sua volta la via possibile di una scoperta, di una ricerca, di una profezia di noi stessi” (Ivi, cit., p. 258). Questo passo anticipa i temi di *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, e annuncia già ad un'integrazione di metodo, circa la cosiddetta fenomenologia ermeneutica del sé.

<sup>334</sup> Ivi, cit., p. 258.

partecipare al senso latente e così ci assimila al simboleggiato, senza che noi possiamo dominare intellettualmente la similitudine”<sup>335</sup>.

È bene chiarire di nuovo che il suggerimento volto alla contemplazione dell’altro dalla filosofia non può in alcun modo – rispetto a quanto stabilito nella prima parte di *Finitudine e colpa* – implicare una rinuncia completa della filosofia in generale: si tratta ancora di proporre una soluzione speculativa, fondata sullo schema originario del linguaggio; la differenza è che ora, l’originario si è arricchito di un’ulteriore funzione ermeneutica (di chiara derivazione heideggeriana), l’ascolto, altrettanto necessaria ai fini di una rappresentazione veritiera. Il simbolo sintetizza perfettamente la *dynamis* del circolo, tra ricezione ed elaborazione; l’intenzione speculativa in sé, sottintende un sostrato, quale fonte necessaria da cui attingere per l’elaborazione del senso. D'altronde, il linguaggio simbolico è detto anche della spontaneità, non perché ha determinato la conoscenza della confessione *ex nihilo*, ma perché ha ridotto la distanza con l’esperienza viva. Ciò implica un aspetto: guadagnare nei termini di verità, non significa guadagnare nei termini di chiarezza concettuale. Ricoeur sfrutta il più possibile l’opacità di quei significati secondi, indistinti, maggiormente consoni alla restituzione della complessa esperienza della colpa. Vedremo poi, come per ogni simbolo, l’intenzione seconda sia pressoché analoga, e come sia possibile ricapitolare quest’ultima entro la nozione di *servo arbitrio*, la cui caratteristica essenziale corrisponde, non a caso, all’alternanza aporetica.

Con il primo dei simboli arcaici, la *macchia*, si è tentato di restituire linguisticamente lo sfondo di tutti i nostri sentimenti o comportamenti relativi al male, ovvero la paura dell’impuro. In questo caso, ci dice Ricoeur, il male è visto secondo uno schema d’esteriorità, che sembrerebbe riferirsi al contatto infetto, come se si trattasse di una sozzura o di una lordura (*Souillure*).

L’impurità è una forza, un fluido misterioso, un *quid* magico e nocivo, difficilmente verificabile dal pensiero, ma che indirettamente la scienza etnologica ha evidenziato attraverso lo studio dei cosiddetti rituali di purificazione. Il repertorio dell’impurità è ampio, squilibrato e a volte troppo ristretto; il che obbliga Ricoeur a trasferirsi “in una coscienza per la quale l’impuro non si misura con l’imputazione di un agente responsabile, ma con la violazione oggettiva di una proibizione”<sup>336</sup>. Dunque, il regime dell’impurità è vasto, per quel che riguarda gli avvenimenti del

---

<sup>335</sup> Ivi, cit., p. 261.

<sup>336</sup> Ivi, cit., p. 273.

mondo – chiamiamo impure azioni inconsce o involontarie, o comportamenti animali come quello di una rana che salta nel fuoco – , ristretto, per quel che riguarda le intenzioni dell'agente: il sistema proibitivo del contatto contaminante, prevede prescrizioni minuziose in campi eticamente non rilevanti, tralasciando invece quegli atti contrari, ad esempio, ai codici semitici o alle legislazioni greche classiche, come il furto, la menzogna o l'omicidio, che saranno decisivi in altri sistemi di riferimento (santità di Dio, stima di sé nel rapporto interpersonale). Tipicamente pre – etica, poiché mantiene l'equivoco dell'impuro come materia, è il caso della sessualità, su cui si concentrano la maggior parte delle prescrizioni.

L'effetto di tale ampiezza e limitazione, testimonia di uno stadio in cui il male e l'infelicità non erano ancora dissociati: il mal – essere, come la sofferenza, la malattia, la morte e lo scacco, sono segni dell'impurità, implicati saldamente nel mal – fare. Ci interessa proprio l'indistinta compenetrazione tra diversi piani, responsabile dell'opacità di senso. Agire e subire sono ancor più intersecati, se si considera la gamba di terrore che anticipa, a livello etico – soggettivo, la retribuzione giusta, ossia la punizione fatale e inevitabile, consona alla violazione dell'ordine di purezza.

Oltre l'oggettività dell'impuro, sul piano soggettivo, l'intuizione di partenza riguarda la coscienza di una fatalità primordiale; il filosofo francese propone l'idea che l'uomo entri nel mondo etico attraverso la paura e non l'amore, in virtù del nostro più antico ricordo, così strutturato: l'impurità si vendica con la sofferenza; “il legame invincibile tra Vendetta e impurità è anteriore a ogni istituzione, intenzione, decreto. Questo legame è così primitivo che è anteriore alla rappresentazione di un Dio vendicatore [...]; quando – l'uomo – ha voluto esprimere per la prima volta l'ordine del mondo, egli l'ha fatto anzitutto nel linguaggio della retribuzione”<sup>337</sup>. Il timore etico è certamente arcaico, ma è radicato non come paura di essere puniti per una colpa, piuttosto, di essere puniti per qualsiasi tipo di violazione, anche e soprattutto involontaria.

Passiamo alla ricchezza simbolica, considerando che il suo supporto è servito ad una prima trasposizione filosofica, nel linguaggio, del tema arcaico dell'impuro, a testimonianza di come la sfera speculativa non venga affatto abolita. Inizialmente, è la letteratura greca<sup>338</sup> che ha operato, a partire dal V secolo, una reviviscenza delle

---

<sup>337</sup> Ivi, cit., p. 277.

<sup>338</sup> Nel V secolo, la coscienza civile della colpa si interseca con il linguaggio della macchia; la reviviscenza simbolica serve “a dare all'uomo greco una memoria etica” (Ivi, cit., p. 284). Ad

rappresentazioni e delle pratiche catartiche dell'impurità, anche se l'esempio ebraico rende con maggior evidenza la forza semantica della macchia, grazie all'esperienza comunitaria del peccato, ispiratrice del tono profetico<sup>339</sup>.

Come detto, la forza del simbolo sta nell'indistinto significato che è in grado di comunicare. L'impuro non è la macchia, non è il sudicio o lo sporco in sé, ma è come se fosse una macchia; semplicemente, il simbolo è suggerito non per il significato letterale, ma perché è in grado di restituire l'indecisione tra oggettività schiacciante e soggettività responsabile. Chiarisce Ricoeur: la macchia comunica il "chiaroscuro di un'infezione quasi fisica, che addita un'indegnità quasi morale"<sup>340</sup>.

La parola *καθαρός* contiene in sé l'equivoco della purezza che oscilla tra il fisico e l'etico, dominando così tutto il vocabolario dell'impurità. È significativo notare come questo ruolo sia attribuito ad un significato d'assenza dell'impuro, applicabile su vari registri: *catarsi* può esprimere allo stesso tempo una pulizia fisica, la purgazione dagli umori, una purezza morale e addirittura filosofica. L'indicazione linguistica ci consente di risalire ad un contesto più generale, afferente allo schema arcaico del timore: la fatalità schiacciante del male, include già una forma di sublimazione del timore stesso, un avvenire. L'esigenza attiva e escatologica non si annulla, ma, come sappiamo, il timore ha condotto alla prima concezione morale del mondo, quella della retribuzione, che è stata capace di orientare l'azione degli uomini, rivendicando una connessione equa tra l'azione malvagia e il male subito. Laddove poi, è risultato impossibile rintracciare questa connessione equa, allora si è tentato di ristabilire l'equilibrio attraverso altre forme, come il giudizio finale, il

---

esempio, l'assassinio, un evento quindi imputabile, diviene un sacrilegio, se effettuato sul luogo santo dell'Acropoli, il quale, come racconta Tucidide, rese *ἐναγέτης* i membri della famiglia degli Alcmeonidi e fece loro portare il peso dell'Espiazione. Al contrario, non troviamo traccia dei casi d'impurità tipici dell'epoca classica, negli eroi omerici, i quali, se uccidono, non significa che siano impuri; nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, gli eroi "amano la pulizia e si bagnano spesso; le loro purificazioni sono sempre materiali; ciò che ripugna loro è la sporcizia – sangue, polvere, sudore, fango, sudiciume – poiché la sporcizia fa brutti" (Ivi, cit., p. 286).

<sup>339</sup> Ricoeur cita ad esempio il profeta Isaia, il quale, davanti alla visione del tempio, esclama: "Ohimè! Son perduto, perché un uomo dalle labbra immonde io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra immonde io abito; eppure i miei occhi hanno visto il Re, Jahvè degli eserciti" (*Is.*, 6, 5-6). Inoltre, i *Salmi*, la cui forza simbolica è ancor più evidente, essendo essenzialmente di natura poetico – religiosa: "Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia [...], lavami e sarò più bianco della neve [...]. Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo" (*Sal.*, 50).

<sup>340</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 282. Il rito è simbolico al pari del linguaggio, dal momento che allude all'impurità stessa, nascondendo un'intenzione seconda: l'abluzione, ad esempio, non è un semplice lavacro, ma disegna uno spazio cerimoniale che trascende il significato nell'utilità immediata. Così, "bruciare, allontanare, cacciare, gettare, sputare, ricoprire, nascondere [...]" sono gesti che valgono per un'azione totale, che si rivolge alla persona compresa come un tutto indiviso" (Ivi, cit., p. 283).

sacrificio di una vittima offerta per i peccati del mondo, o attraverso il diritto penale, elaborato dalla società.

Con il *peccato*, non si determina un completo superamento semantico del simbolo della macchia; qualcosa si trattiene nello sviluppo di forma, ma, stavolta, il male subisce una caratterizzazione maggiormente protesa verso l'interiorità soggettiva, che non verso l'esteriorità.

Sebbene ci sia un'alleanza di significato con *καθαρός*, nella cultura greca classica si introducono termini come santo (*ἅγιος*) (riferito alla maestà degli dei), pio (*ῥσιος*) (giustizia sacra e santa diligenza) e innocente (*ἀγνός*) (sinonimo anche di castità); ad esempio, è Platone (o Socrate) che fa pronunciare al giovane Eutifrone, nel dialogo omonimo, una definizione accettabile di santità, riferita a ciò che è gradito a tutti gli dei e che salva le cose pubbliche o private della *Polis*. L'elemento determinante per lo sviluppo simbolico si fonda sulla contrapposizione polare al dio, sottolineata dal volontarismo soggettivo: il penitente è tale poiché ha coscienza di aver afflitto un dio o disprezzato una dea con i suoi atti.

Ricoeur chiarisce come la nozione di peccato sia connessa alla categoria specifica dell' "essere «davanti a Dio»"<sup>341</sup>; ma, in maniera ancor più evidente rispetto alla tradizione greca – ciò è forse dovuto al monoteismo religioso, che ha completamente allontanato da Dio il vizio, a causa della sua unità, unicità e dunque assoluta trascendenza – il momento iniziale del rapporto con Dio, sullo sfondo della chiave di lettura del peccato, riguarda, per l'ermeneuta francese, la *Bérit*, il Patto dei Giudei.

In una dimensione preliminare d'incontro e di dialogo, è scaturito qualcosa come l'assenza e il silenzio di Dio, a sua volta segno della vana esistenza dell'uomo. Un Dio sembrerebbe *antropotrofo* prima che *antropomorfo*, preoccupato dell'uomo, la cui iniziativa chiama ed elegge, ma tace anche terribilmente.

Di nuovo, l'elemento medio è di natura filosofico – riflessiva, come è avvenuto per il concetto di impurità. Il Patto è reso possibile e in qualche modo comprensibile; lo Spirito di Jahvè, quale elemento irrazionale del legame, che l'Antico Testamento sintetizza nel termine *Ruah*, incontra l'istanza della parola, *Davar*. Si è poi proiettato il *Davar* ebraico sul *Logos* greco, essendo quest'ultimo l'unico analogo a disposizione, e ciò ha generato una certa consapevolezza: "La situazione iniziale dell'uomo in balia di Dio può entrare nell'universo del discorso perché si analizza

---

<sup>341</sup> Ivi, cit., p. 298.



già in un *dire* di Dio e in un *dire* dell'uomo, nella reciprocità di una vocazione e di una invocazione; questa situazione iniziale, che affonda le sue radici nelle tenebre della potenza e della violenza dello Spirito, emerge anche nella luce della Parola<sup>342</sup>. Nella differenza tra vocazione e invocazione si dispiega tutta l'esperienza del peccato. Si deve sottolineare il valore totale della Parola di Dio, per cui, l'identificazione al solo comandamento morale, è certamente utile, ma allo stesso tempo un'operazione limitante, considerata giustappunto l'unione primordiale *Ruah – Davar*. Prima vi è la presenza, poi il comandamento, quale modalità della presenza. Il peccato assume i tratti di grandezza religiosa, non solamente etica; esso “non è la trasgressione di una regola astratta, di un valore, ma la rottura di un legame personale”<sup>343</sup>, nel legame stesso.

Il paradosso interno alla logica del davanti a Dio è presto rintracciabile, poiché nell'elezione si stabilisce la distanza. Qualsiasi sia l'azione, il peccato si estende addirittura a grandezza ontologico – oggettiva, oltre che religiosa. Essendo illimitata l'indignazione divina, siamo ancora lontani dal sentimento di colpevolezza, e rimandati all'esteriorità dell'impuro. Non a caso, Ricoeur parla di posizione della malvagità nel cuore dell'uomo<sup>344</sup>. Si tratta, più precisamente, della consapevolezza interiore che il peccato è una realtà iper – soggettiva, un'esteriorità sviluppata in seno

---

<sup>342</sup> Ivi, cit., p. 300. Ricoeur analizza la novità contenutistica del profetismo ebraico, affidandosi principalmente a due testi, *L'essence du prophétisme* (1955) di A. Néher e *l'Histoire de la littérature hébraïque et juive* (1950) di A. Lods. “Il profeta, nel quale questa parola si esprime, non «pensa» nel senso ellenico del termine; egli grida, minaccia, ordina, geme, esulta; il suo «oracolo», che porta con sé cronache, codici, inni e sentenze, possiede l'ampiezza e la profondità della parola primordiale che costituisce la situazione dialogica in seno alla quale il peccato esplode” (Ivi, cit., p. 302). La profezia del Patto è la mescolanza di minaccia e di indignazione, di terrore e di accusa. Da qui, il riferimento ai vecchi codici semitici, al profeta Amos (*Am.*, 5,7; 5,21; 6,12), Osea (*Os.*, 5,14), Isaia (*Is.*, 2, 11-19), i quali annunciano alla distruzione del popolo ad opera della collera di Jahvè, restituendo questo timore attraverso il filtro di un'etica ritualistica, essenzialmente simbolica, che, in altre parole, dice molto di più della semplice osservanza della legge: “Il momento della profezia nella coscienza del male è la rivelazione della misura infinita dell'esigenza che Dio rivolge all'uomo. È questa esigenza infinita che scava una distanza e un'angoscia insondabili tra Dio e l'uomo” (Ivi, cit., p. 304). Eppure, il vero profeta non è tale se annuncia unicamente alla sventura. La logica del patto implica che il Dio d'Israele non sia il Totalmente altro: il giorno di Jahvè predetto da Isaia, non annulla il linguaggio umano dell'invocazione e, infatti, la catastrofe imminente unisce alla minaccia la promessa. “Con Amos la salvezza è un discreto «forse» che pone un accento di speranza sull'*inesorabile*: «Sicuramente perirete ... forse Dio avrà pietà». Con Osea una parentesi di nulla separa i due avvenimenti successivi della morte e della vita; con Isaia la salvezza di un «resto» è contemporanea alla rovina del tempio, come lo è il sopravvivere del ceppo alla caduta dell'albero” (Ivi, cit., p. 318). Ma, sarà con la struttura poetica dei Salmi che “la coscienza infelice del peccatore scopre che la sua separazione da Dio è ancora una relazione [...]. «Ritorna, Signore, libera l'anima mia», così esclama il *Salmo 100*” (Ivi, cit., p. 319).

<sup>343</sup> Ivi, cit., p. 301.

<sup>344</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 337. Il peccato, dal punto di vista di Dio, assume i caratteri di una realtà positiva: “Il peccato è nel peccato [...]; il peccato è così un male «nel quale» l'uomo è preso, per quanto «interno» al cuore dell'uomo sia il principio di questa schiavitù, essa costituisce infatti una situazione avvolgente, una specie di trappola in cui l'uomo è preso; qualcosa del contatto impuro è così rimasto in questa idea della cattività del peccato” (Ivi, cit., p. 345).

all'interiorità; per sintetizzare, è Dio che rappresenta il per sé del peccato, non la coscienza, la quale non può che subire la trascendenza.

Nonostante la posizione della malvagità, siamo lo stesso posti ad un passo dalla colpevolezza. La frattura del legame è sempre agita in senso ontologico, ma è pur vero che il legame non subisce uno strappo totale; al contrario, si tende e si approfondisce dialetticamente. Tutta l'etica ebraica mantiene una tensione costante, risalente all'infinita esigenza di Dio in rapporto alla finitudine del comandamento. Questa alternanza indistinta, riflette in pieno l'intenzione simbolica nascosta del peccato. È importante, comunque, constatare lo sviluppo di una nuova concettualizzazione, volta a far emergere anche il piano dell'agire responsabile, attraverso una dinamica tensiva. Ricoeur spiega che “a rapporti di contatto con lo spazio si sostituiscono rapporti di orientamento – nel tempo – : la via, la linea dritta, lo smarrimento”<sup>345</sup>; inoltre, egli ne individua le immagini e le radici linguistiche ebraiche, dimostrando una certa simmetria con la lingua greca, la quale a sua volta ha fornito degli equivalenti concettuali, al momento della traduzione della Bibbia.

Una prima radice che significa mancare il bersaglio, *Chattat*, a cui si accosta una seconda radice, la via tortuosa, *'awon*; l'affinità con il greco sta nel termine *ἀμάρτημα* (errare) – ben noto alla corrente pitagorica e che, ricorda Ricoeur, Parmenide restituisce nel prelude al *Poema sulla Natura*, mediante lo schema del viaggio, sebbene si faccia riferimento alla Verità e all'errare dell'intelletto, che non ad una colpa di ordine morale – comprendente sia il senso del vagare che dell'errore.

In terzo luogo, la ribellione, *Pescha'*, come rivolta e durezza del collo, che allude proprio all'intenzione malvagia contro Dio. A proposito della rivolta e dell'orgoglio, la più esistenziale e comunitaria delle radici simboliche del peccato, nella sua accezione tensiva, è ancora possibile instaurare un parallelo con la cultura greca; infatti, l'uomo tragico e pre – tragico, ogni qual volta si è orientato verso un legame personalistico con la divinità, ha sempre peccato di superbia. Ora, il filosofo francese ritiene che *Pescha'* sia congruente alla *ὑβρις*, anche se quest'ultima “è molto più in rapporto con la gelosia degli dei verso l'uomo, incline a superare i limiti della sua finitezza, che non con l'idea di un patto sperato, di un dialogo interrotto”<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Ivi, cit., p. 324.

<sup>346</sup> Ivi, cit., p. 323. Sul fronte dell'antropomorfizzazione del divino, Ricoeur ci invita a ricordare che il tema della gelosia non è una peculiarità del politeismo greco; la collera di Dio denunciate da Isaia e dal *Deuteronomio*, ristabiliscono un certo spazio di paragone tra l'orgoglio biblico e l'*hybris* greca, attraverso il filtro dell'idolatria. Il ricorso all'idolo, giudicato come un nulla da Dio, e come un qualcosa dagli uomini, fa scatenare la collera di Jahvè: “Mi resero geloso con ciò che non è Dio, mi

Infine, viene analizzato l'ultimo simbolo, lo smarrimento del peccatore, detto mediante la parola *Shagah*, più radicale del precedente. La sua caratteristica è dovuta al fatto che esso è chiamato a descrivere le conseguenze della devianza dal Patto. Una situazione globale investe quel soggetto che subisce l'evento del silenzio di Dio: la rottura del dialogo fa dell'uomo un essere estraneo al suo luogo ontologico; è naturalmente perduto, smarrito, abbandonato, l'uomo che a sua volta abbandona Dio.

Ma è da qui che l'estensione del senso secondo ha origine. Del resto, il silenzio di Dio è infinito nella misura in cui la sua indignazione è infinita, e allora il rapporto come il patto, sembra essere un rapporto impossibile. Esplose simbolicamente nell'immagine del soffio (*Hébel*) appartenente ai *Salmi*, o che scandisce il tono del *Libro di Qohelet* (*Qo.*, 4,3; 6, 10), ciò che Ricoeur ha definito la negatività della *situazione* del peccato: indistintamente, "i figli di Adamo sono come un soffio, i figli dell'uomo non sono che menzogna; se montano insieme sulla bilancia tutti insieme sono più leggeri di un soffio" (*Sal.*, 62, 10). Il peccato significa propriamente quest'oscillazione aporetica tra rottura agita del rapporto e rottura prevista dall'ontologia della distanza.

Dovremmo aspettarci una definitiva emancipazione dal piano passivo del subire, con l'ultimo dei simboli a cui si fa riferimento, la *colpevolezza*? Non completamente. La *colpevolezza* sintetizza e rivela il paradosso di fondo che sta alla radice di tutti i simboli primari del male, nonostante includa un'istanza di rottura: l'uomo diventa soggetto d'imputazione. Peraltro, la *colpevolezza* non è il sinonimo di colpa<sup>347</sup>, ci dice il filosofo francese: se da una parte assistiamo ad una rottura, dall'altra emerge un movimento di riassunzione del simbolismo precedente, che conduce definitivamente verso l'idea centrale di "un uomo responsabile e prigioniero, o meglio, di un uomo responsabile di essere prigioniero; in breve, il concetto di servo arbitrio"<sup>348</sup>. Il simbolo della colpa è in realtà già contenuto in quello originario di impurità e in quello successivo di peccato; così, la colpa e il suo senso secondo rappresentano la vera origine opaca, l'autentico senso – non senso del male.

Sulla base della definizione generale che Ricoeur presenta, possiamo meglio riprodurre il movimento contemporaneo di riassunzione e rottura simbolica: la

---

irritarono con i loro idoli vani; io li renderò gelosi con uno che non è popolo, li irriterò con una nazione stolta. Un fuoco si è acceso nella mia collera" (*De.*, 32, 21-22). Inoltre, attraverso la bocca del secondo Isaia, Jahvè sentenza: "Voi non siete niente e l'opera vostra è nulla, è abominio lo scegliere voi!" (*Is.*, 41, 24). Un nulla diviene l'uomo che sceglie l'idolo e non Dio.

<sup>347</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 353.

<sup>348</sup> Ivi, cit., p. 354.

colpevolezza “indica il momento *sogettivo* della colpa, come il peccato ne è il momento *ontologico*. Il peccato designa la situazione reale dell’uomo davanti a Dio, qualunque sia la coscienza che ne ha [...]. La colpa è la presa di coscienza di questa situazione reale; se così si può dire, è il «per sé» di questa specie di «in sé»<sup>349</sup>.

Ad esempio, riusciamo a caratterizzare più nel dettaglio quel timore dell’impuro che anticipava il castigo e la punizione. L’essenziale della colpa è contenuto nella coscienza di essere carichi di un peso e quindi, dal punto di vista interiore, il meccanismo del castigo anticipato include un momento soggettivo che faticava ad emergere nella simbologia dell’esteriorità (sostanza perniciosa che infetta). Grazie alla coscienza di colpa si determina una vera rivoluzione nell’esperienza del male, in merito all’assunzione di responsabilità, la quale non deriva, prima di tutto, dalla coscienza di essere autori di ..., ma dalla consapevolezza di essere carichi in anticipo del peso della punizione. Dunque, stimarsi come colpevoli significa ritenersi responsabili, sopportando e interiorizzando il castigo, o meglio ancora, significa costituirsi come soggetti di castigo. La rottura semantica nei confronti dell’impuro, determina il rovesciamento tra punizione e colpa: non è la Vendetta fatale l’origine della punizione; al contrario, è la diminuzione del proprio valore d’esistenza ad esigere e originare l’espiazione vendicatrice, ossia, la guarigione attraverso l’emendamento.

È più difficile situare il punto d’inflessione con il peccato. Se da un lato la linea di continuità risulta indubbia, dall’altra parte appare qualcosa di nuovo che costituisce, quantomeno una crisi semantica, sostiene Ricoeur. Dicevamo di come la colpa rappresenti il peso stesso del peccato, in quanto sofferenza e interiorizzazione della perdita del legame; la sofferenza diventa esigenza nel Divieto e, parallelamente, la responsabilità scavalca il senso primitivo della sanzione anticipata, per giungere al senso etico della responsabilità, secondo cui il soggetto è un centro di decisione, autore dei suoi atti. Inoltre, il passaggio dal rituale al divieto è commisurato ad una perfettibilità etica, eccedente rispetto alla semplice enumerazione di doveri e virtù. Nel *Deuteronomio*, infatti, si dice che la possibilità di continuare la propria vita non può prescindere dallo scegliere bene, e lo scegliere bene segue la via dell’ascolto di Dio: “Jahvè è il nostro Dio, Jahvè è uno solo. Ama Jahvè tuo Dio, con tutto il cuore,

---

<sup>349</sup> *Ibidem*.

con tutta l'anima, con tutta la forza. Le parole che oggi ti ordino siano nel tuo cuore" (*De.*, 6, 4-6)<sup>350</sup>.

La colpevolezza completa il peccato, tramite un accento posto sulla responsabilità soggettiva nella genesi del male; il profeta non annuncia soltanto la parola di Dio, ma chiama un io personale all'assunzione di responsabilità. Appellandosi di nuovo ai Salmi<sup>351</sup>, Ricoeur dichiara che dalla prospettiva di questo nuovo simbolo, "anziché accentuare il «davanti a Dio», il «contro te, contro te solo», il sentimento di colpevolezza accentua: «sono io che ...»"<sup>352</sup>. L'aspetto comunitario della confessione dei peccati lascia spazio all'esperienza soggettiva del male, commisurabile rispetto ad degli estremi pratici, i quali si sintetizzano nelle immagini dell'empio e del giusto. Così, la colpa ha dei gradi; la giustizia non è più impossibile ma perfettibile o avvicinabile, e ciò decide della misura del male.

"L'istanza della colpevolezza è dunque la possibilità del primato dell'«uomo misura» sullo «sguardo – di – Dio»"<sup>353</sup>. Seguono sviluppi storici paralleli a questa avanzata sul piano individuale, così sintetizzati dal nostro ermeneuta: 1) l'esperienza etico – giuridica. I greci del V sec. hanno contribuito a razionalizzare l'imputazione personale, svincolandola dell'etica del Patto. Il rispetto delle leggi della città ne costituisce il punto focale; sebbene la città resti una grandezza sacrale, la giustizia o l'ingiustizia rappresenta il discriminante per la valutazione dell'empio e addirittura dell'impuro. Il concetto classico di *ἀδικεῖν*, annunciando da un lato al sorgere di una responsabilità soltanto morale, dall'altro affonda le sue radici nella coscienza arcaica dell'impuro e del puro; l'ingiustizia commessa è congruente linguisticamente all'*ἀσεβείν* (commettere un'empietà), ma se ne distingue diminuendo

---

<sup>350</sup> Poco prima di questo passo, troviamo conferma della cosiddetta rivoluzione semantica che la colpevolezza opera sul timore dell'impuro: "Perché tu tema il Signore tuo Dio osservando per tutti i giorni della tua vita, tu, il tuo figlio e il figlio di tuo figlio, tutte le sue leggi e i suoi comandi che io ti do e così sia lunga la tua vita" (*De.*, 6, 2-3). Il timore si lega ad un'assunzione di responsabilità; più precisamente, il richiamo interiore al peso della mancanza, genera il timore di Dio.

<sup>351</sup> La dualità d'accento, tra posizione ontologica del peccato e colpevolezza, è presto sintetizzabile in questo passo dei *Salmi*: "Perché io conosco i miei misfatti, e il mio peccato è di continuo davanti a me; io ho peccato contro te, contro te solo, e ho fatto ciò ch'è male agli occhi tuoi" (*Sal.*, 51, 3-4).

<sup>352</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 357. I Profeti giudaici dell'Esilio sono i testimoni di questa inflessione stilistica verso la colpevolezza individuale, giustificata su una situazione storica precisa: "Ora che la sventura si è abbattuta sul popolo, che lo Stato nazionale è distrutto, che il popolo è deportato, la stessa predicazione che aveva potuto fare appello ad una riparazione collettiva è divenuta motivo di disperazione; ha perduto ogni forza d'appello ed ha preso un valore nichilistico. Dal momento che la predicazione del peccato comunitario non significa più che vi è una scelta aperta, ma che un destino si è richiuso su un popolo intero, la predicazione di un peccato individuale, della colpevolezza personale, può avere un valore di speranza. Se il peccato è individuale, la salvezza può essere tale anch'essa, anche se l'Esodo dall'Egitto non potrà ripetersi in un esodo dalla Babilonia, anche se il Ritorno dovesse essere perennemente ritardato, vi è ancora una speranza per l'individuo" (*Ivi*, cit., pp. 358-359).

<sup>353</sup> *Ivi*, cit., p. 362.

conseguentemente l'accezione sacrale, per quei gradi di ingiustizia privata, che, appunto, offrono l'occasione per formare una nozione più obiettiva del torto subito e sanzionato, da una ripartizione definitiva e commisurata.

La razionalizzazione della pena, coincide all'organizzazione istituzionale dei tribunali, ed essa ha procurato anche una differenziazione della consapevolezza, tra colpa volontaria e involontaria; è la legislazione di Dracone ad aver stabilito sostanzialmente la priorità del tribunale sulla motivazione psicologica: così, all'Areopago vanno gli assassini volontari, al Palladio quelli involontari discutibili, talvolta giustificati o puniti con l'esilio; al Delfinio gli omicidi chiaramente involontari, sopravvenuti in giochi di guerra. Tuttavia, la psicologia stessa non è mai diretta, ma passa attraverso il linguaggio poetico – tragico, che fa della riflessione su di sé una meditazione molto sottile; il tema dell'accecamento dell'eroe è a tal proposito un simbolo evidente dell'oscillazione coscienziale tra volontario e involontario: “Il vecchio Edipo rivolta in tutti i sensi il problema del delitto involontario, volta a volta accusandosi e giustificandosi, talvolta dell'incesto e del delitto che dettero origine alle sue sventure, talvolta della collera che gli fece alzare la mano contro il suo proprio corpo”<sup>354</sup>.

Da una fonte non filosofica sono stati desunti, spiega Ricoeur, i concetti fondamentali che il Platone delle *Leggi* e soprattutto l'autore dell'*Etica Nicomachea* portano ad un certo grado di rigore. Proprio Aristotele, nella *Retorica*, desume dall'*ἀμαρτία* tragica, cioè dal tema dall'errore fatale che conduce allo smarrimento dei grandi crimini, la distinzione tra le colpe commesse per calcolo, ma senza malvagità (*ἀμαρτήματα*), le colpe che implicano il calcolo e la malvagità (*ἀδιήματα*) e quelle che non comportano né l'uno né l'altra (*ἀτυχήματα*)<sup>355</sup>.

In secondo luogo, 2) la coscienza della colpa è esplosa, continua il nostro autore, nella scrupolosità tipica del fariseismo. I Farisei hanno pensato il loro popolo come

---

<sup>354</sup> Ivi, cit., p. 367. Ricoeur nota come nell'*Edipo a Colono* ricorra spesso la parola *ἀεκών* (involontario). Antigone per prima invoca le azioni non volute del suo vecchio padre, il quale risponde solennemente alle accuse del vecchio Teseo, affermando che egli ha subito ma non compiuto i suoi atti. Involontario l'assassinio del padre, involontaria l'unione con la madre. Nella giustificazione involontaria c'è uno spiraglio per individuare la colpa; questo spazio psicologico viene annunciato addirittura anteriormente alla colpa stessa: l'oracolo delfico aveva predetto la colpa. Edipo conosceva il suo destino, ma finché non ne ha avuto coscienza la sua anima è rimasta, volontariamente e involontariamente, cieca.

<sup>355</sup> Cfr., Aristotele, *Retorica*, 1, 12-13. Di tutt'altro tipo, più paradossale, è la *ὑβρις*; da essa è seguita una via diversa di razionalizzazione dell'imputazione, rivolta verso l'accusa. Se l'*ἀμαρτία* si è laicizzata grazie ad Aristotele in colpa giustificabile, la *ὑβρις* penale riproduce la trasgressione attiva, non più la radicalità di un male che sta alla base delle azioni cattive, come si trattasse di un accecamento divino: “Bisogna fare violenza al concetto per leggere nella presunzione umana l'accecamento divino” (Cfr., P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 372), afferma Ricoeur.

popolo di sacerdoti, come una nazione santa a beneficio di tutte le nazioni. All'epoca dell'Esilio e, dunque, dell'ultima fiammata profetica con Ezechiele e Geremia, Israele concepì il progetto dell'esistenza effettivamente pratica nell'obbedienza, poiché, similmente alla fuga dall'Egitto, essi compresero di essere deboli, per quel che riguarda i canoni del successo storico e politico, ma grandi e benedetti dalla Legge.

Attraversando una selva di pregiudizi, il filosofo francese accosta i farisei, in quanto uomini della *Tôrâ*, alla concezione etico – giuridica dei Greci e a quella etico – religiosa di San Paolo: possiamo scorgere in questo popolo un tipo di esperienza morale che ha influito certamente sulla nostra umanità.

Se il legalismo conduce ad un preconcetto, cioè all'idea che si tratti del popolo della schiavitù morale e della durezza di cuore, lo dobbiamo, egli afferma, ad un'errata traduzione del termine *Tôrâ*, il quale non significa unicamente legge (*vóμος* e poi *lex*); di certo il *Pentateuco* è la legge di Mosè, ma che non risponde ai canoni astratti della legislazione, ad esempio, del diritto romano. I significati corretti afferiscono al senso dell'insegnamento e dell'istruzione, i cui contenuti però dipendono in prima istanza da Dio<sup>356</sup>. Possiamo quindi distinguere la moralità farisaica come eteronoma e conseguente alla parola di Dio. La sua caratteristica essenziale consiste nell'estendere l'abbandono della volontà ad un'obbedienza integrale, che sappia ricoprire il più ampio spettro di situazioni particolari, dal rituale, all'etico, al familiare e all'economico. Inoltre, Ricoeur evidenzia che il *sino in fondo* dello scrupolo, risulta comprensibile alla luce di una tenerezza devota – “io gioisco nel seguire i tuoi precetti, come se possedessi tutte le ricchezze” (*Sal.*, 119, 14) – , e alla luce dell'equivalenza tra rivelazione e la *Tôrâ* stessa: “Il centro della relazione

---

<sup>356</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 380-381. Un secondo pregiudizio si lega alla inappellabilità della volontà di Dio (*Mitzvah*), riferita alla contingenza storica che caratterizza la Legge israelitica. I farisei hanno veramente ucciso lo spirito con il letteralismo? La loro intenzione era ben diversa dall'accusa loro mossa, tanto che la differenza rispetto ai Sadducei è consistita nell'aver elevato una *Tôrâ* non scritta, una tradizione morale, a livello del *Pentateuco*. Sostiene Ricoeur: “la Legge per il giudeo, non potrà mai essere razionalizzata, universalizzata, in una specie di deismo morale atemporale. Legata ad eventi precisi, essa stessa è una specie di evento della coscienza, un *factum*” (Ivi, cit., p. 374). Dunque, i farisei non prendevano soltanto alla lettera, ma insegnavano studiando la *Tôrâ* scritta, al fine di adeguare la volontà di Dio a qualsiasi caso particolare. Ciò implica processi interpretativi e decisionali, come l'*Halachah*, ossia la decisione ufficiale, preceduta da una consultazione tra maestri, poi ratificata da parte di una maggioranza. La decisione è dunque fissata, ma per il nostro autore è importante sottolineare come i saggi non l'abbiano ideata, ma l'abbiano scovata ermeneuticamente; soprattutto, è importante stabilire che tale decisione poteva essere soppressa o rettificata da un'altra *Halachah*.

Dio uomo è un'istruzione sul fare [...]: Dio è l'etica e il legame dell'uomo con Dio è un legame che va dall'obbedienza all'istruzione"<sup>357</sup>.

La coscienza scrupolosa è felice essendo eteronoma fino in fondo, poiché trova la sua letizia nel fare meritorio (*Zàchùth*), un fare integralmente dedito a ciò che è l'istruzione di Dio qui e ora; dunque, se la coscienza è felice, non è nemmeno alienata, seppur assolutamente dipendente. Di conseguenza, il Dio del giudaismo non è affatto posto al di là del bene e del male: "Siate santi, perché Jahvè, l'Iddio vostro è santo" (*Lev.*, 19, 2); ne risulta una differenziazione, afferente all'idea esposta prima di uomo misura, tra colui che fa il bene e colui che fa il male. Il primo piace a Dio, l'altro no.

Una volta che si è riconosciuta la profondità della coscienza scrupolosa, bisogna anche, avverte Ricoeur, denunciarne la strettezza. Lo scrupolo assolutizzato diventa una caricatura, un'ipocrisia, se pensiamo che il fariseo sia solo l'uomo della Legge; al contrario, egli, attraverso la *Tôrâ*, pone in evidenza la trasgressione, quale punta avanzata della colpevolezza. Nel fariseismo, l'imputazione personale e la polarità tra giustizia ed empietà sono condotti all'estremo. L'enfasi morale, infatti, fa riemergere l'elemento passivo interno alla colpevolezza.

È il momento dell'*impasse*, della crisi relativa all'osservanza rigida, che viene desunta nel testo in esame, dalla predicazione paolina (*Gal.*, 3, 13; *Rom.*, 7, 1, 13). Nella legge è racchiusa una *maledizione*. La grande scoperta di Paolo è che la Legge stessa costituisce la fonte prediletta del peccato, o meglio ancora, l'obbligo sopravviene laddove il peccato abbonda; così, "al punto di partenza vi è l'esperienza dell'incapacità dell'uomo di soddisfare l'esigenza totale della legge: l'osservanza della legge è nulla se non è integrale; ma noi non siamo mai liberi: la perfezione è infinita e i comandamenti sono illimitati di numero. L'uomo non sarà quindi giustificato dalla legge; lo sarebbe solo se l'osservanza potesse essere totale"<sup>358</sup>.

Il male sembra ricomparire in tutta la sua potenza alienante, al di là dell'assunzione responsabile. La chiave di volta che traduce l'esperienza scrupolosa in coscienza di colpa, è relativa al paradigma dualistico tra impotenza/alienazione e la responsabilità del volere ragionevole; il soggetto, è carnale, venduto schiavo al peccato, e in lui il voler fare il bene si traduce in incapacità, nel fare sempre il male. La rottura con il giudaismo si fonda sulla radicalità di una considerazione, che con Paolo annuncia già a Sant'Agostino e addirittura a Lutero: il peccato consiste, in

---

<sup>357</sup> Ivi, cit., p. 382.

<sup>358</sup> Ivi, cit., p. 396.



ultima analisi, nella vana impresa di giustificarsi moralmente; la giustizia è un dono che può arrivare all'uomo solo dal di fuori, dalla trascendenza, ed è senza le opere della legge che l'uomo è giustificato.

Approfondiamo il significato che la carne assume nell'itinerario paolino, parallelamente al tema della neutralità, elaborato da Ricoeur attraverso una teoria del male soltanto possibile. Si dice nelle *Lettere ai Romani*: “La legge del peccato è nelle mie membra [...]. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me” (Rom., 7, 13-21). Come si pone l'azione del trovare rispetto alla presenza della carne? Finalmente, si distingue la fonte non filosofica da cui il nostro pensatore desume un certo tipo di linguaggio eidetico – antropologico: confessare il peccato include prima di tutto la possibilità di sconfessarsi, nella misura in cui il male, e con esso anche la carne, è dell'ordine della scoperta, non dell'ordine dell'originario. L'ammissione della carne diviene una proiezione esteriore di colpevolezza, riferita a ciò che non è dipeso dal nostro essere originario, spirituale e benevolo; “la carne – aggiunge Ricoeur, sempre a proposito di Paolo – è l'io alienato da sé, opposto a sé e proiettato nell'esterno”<sup>359</sup>. Si tratta, in sostanza, di un'ulteriore giustificazione dal male, ma stavolta di natura paradossale, poiché tutta interna alla radicalità stessa del male: la volontà originaria, nonostante sia benevola, nonostante desideri il bene, non può nulla contro il regno del peccato, ossia contro l'intervallo che separa Dio dall'uomo.

Dunque, se l'unica giustificazione legittima è una giustificazione che non salva, allo stesso modo, quella teoria della possibilità difesa da Ricoeur, non riesce a separare del tutto la fallibilità dalla categoria del male. Paolo ha dimostrato l'intersezione vitale che riduce l'intervallo tra possibilità e realtà, similmente alla definizione bergsoniana dell'ombra virtuale del reale: l'elaborazione della legge, l'ideale di umanità, testimonia la gravidanza del peccato; quindi, in sé, la carne non costituisce la “parte originariamente maledetta dell'io”<sup>360</sup>, poiché qualcosa la fa essere tale e quel qualcosa è riferito allo schema originario dell'intenzione, a cui Ricoeur ha giustappunto attribuito il senso della possibilità, e non della realtà.

---

<sup>359</sup> Ivi, cit., p. 399. Alla fine della tensione spirituale non c'è la salvezza, ma la scoperta della carne. Il fariseismo ha dimenticato la dimensione ontologica dello stare di fronte a Dio e, quindi, la dimensione del peccato. Mauro Cinghetti afferma, nella sua lettura della *Simbolica del male*, che la carne “non è all'origine dell'agire peccaminoso, ma è – appunto – la scoperta a cui si perviene nel momento in cui si confida troppo nella propria libertà” (M. Cinghetti, *Ricoeur e il male. Una sfida per pensare altrimenti*, Seneca Edizioni, Torino 2005, p. 38).

<sup>360</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 399.

La carne è conforme alla scoperta della fallibilità, essendo l'interiorizzazione del peccato (colpevolezza). La critica al fariseismo ha dato prova del fatto che la libertà risulta incapace di giustificarsi dal male, ma, aggiungiamo, essa lo crea all'interno della logica del rapporto con Dio. Trasponendo questa valutazione di ordine religioso nel linguaggio neutrale dell'antropologia, la traduzione filosofica è presto sintetizzabile: il finito non è ancora la tristezza del finito; l'infinito soggetto, la capacità di trascendenza, riflette sul finito e lo giudica determinando il sentimento, non a caso, spiritualizzato della lacerazione.

L'idea di libero arbitrio è definitivamente messa in cortocircuito; l'itinerario della simbologia primaria ci ha condotti, in conclusione, al suo fine ultimo, lo strano concetto di *servo arbitrio*. I simboli elencati sono serviti a determinare linguisticamente, per quanto possibile, un'aporia percettiva e sentimentale, relativa alla propria natura, contemporaneamente soggetta alla libertà e alla schiavitù.

Il rapporto di sovrapposizione tra questi elementi forma il paradosso concettuale: la libertà è schiava, dal momento che scopre la potenza positiva del male, la quale non è un nulla, ma è la potenza delle tenebre, tutta da togliere. Al contempo, abbiamo notato come la posizione del male sia sempre corrisposta ad un'esteriorità; "per quanto interiore, la colpevolezza si riflette soltanto nei simboli della sua propria esteriorità; il male viene all'uomo come «dal di fuori», della libertà, come l'altro nel quale è preso [...] : significa che il male, benché posto, è già qui ed esercita la sua attrazione; questa esteriorità è così essenziale al male umano che l'uomo, dice Kant, non può essere il cattivo assoluto, il Malvagio"<sup>361</sup>. Certamente l'uomo rifiuta l'identificazione con la malvagità, così come, altrettanto evidentemente, l'intenzione benevola non è sinonimo di volontà santa. Una certa responsabilità del male resta, anche se trasposta su di un altro livello, non direttamente empirico e, quindi, non afferente alla colpa di un'azione effettiva.

Troviamo altre conferme a proposito della nostra ipotesi interpretativa, per cui i simboli dell'esteriorità possono dimostrarsi fuorvianti, proiettando in alterità l'origine antropologica della categoria etica del male (esteriorità del contatto

---

<sup>361</sup> Ivi, cit., p. 413. Per Ricoeur è decisivo soprattutto il risvolto etico che il concetto di servo arbitrio implica, in relazione alle conseguenze negative del patetico della miseria, per cui il soggetto è assolutamente male. Così facendo, però, l'antropologia si confonde troppo con l'esigenza morale di determinare eticamente il bene del soggetto: "Infettare non è distruggere, offuscare non è devastare. Il simbolo punta qui verso il rapporto del male radicale con l'essere dell'uomo, con la sua destinazione originaria; vuol dire che il male, anche positivo, anche potere di seduzione, per quanto colpisca in effetti, non potrà mai fare dell'uomo qualcosa di diverso dall'uomo; l'infezione non può essere una defezione, nel senso che le disposizioni e le funzioni che fanno l'umanità dell'uomo siano disfatte, distrutte al punto di produrre un'altra realtà diversa dalla realtà umana" (Ivi, cit., p. 414).

impuro); quando analizzeremo il mito della caduta, saremo in grado di evidenziare meglio questa problematica. Ciò che ora ci preme, è stabilire la natura della responsabilità umana, chiarendo una volta per tutte la radicalità, il significato dello stare *sempre già là* del male. In che modo, secondo il suggerimento di Ricoeur “cominciare è continuare”<sup>362</sup> a fare il male?

Dopo aver fatto appello alla necessità della *Simbolica del male*, la prima sezione di *Finitudine e colpa* torna utile poiché, contrariamente a quanto si pensa, essa afferma con forza la verità che il linguaggio altro ha declinato in mistero: strutturalmente, l'intenzionalità è colpevole in maniera diretta. La possibilità di compiere il male, includendo la possibilità di realizzare anche il bene, non esclude mai la realtà del sentirsi sempre lacerati o, per così dire, sempre malvagi<sup>363</sup>. Come ricordato più volte, il sentimento della sproporzione è direttamente proporzionato all'intenzionalità. Allora, le parole che riportiamo di seguito, si comprendono alla luce dell'equivalenza posta da Ricoeur tra la dimensione dell'*agire* e quella dell'*essere*: “lo schema dell'infezione [...] significa che la seduzione *dal di fuori* è alla fine un'affezione del sé *a causa del sé*, un'auto – infezione”<sup>364</sup>. Tuttavia, viene così stravolto l'intento di un'antropologia neutrale, se la possibilità del male è la sua realtà, la sua causa (trascendentale). Ci sembra che la corrispondenza tra ontologia della sproporzione e patetico della miseria non possa essere evitata, a meno che non si riesca a dimostrare che l'ontologia esistenziale è qualcosa di più ampio rispetto alla strettezza dell'antropologia filosofica.

---

<sup>362</sup> *Ibidem*.

<sup>363</sup> Cerchiamone una prova indiretta. Non è un caso se in *Sé come un altro* (Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 355-407) la forma pratico – politica della benevolenza originaria, viene edificata sul concetto aristotelico di *phrónesis*. Questa virtù evita il tragico che si realizza tipicamente nel genere letterario della tragedia (Cfr., Ivi, cit., pp. 345-354), puntando invece sull'equità – non sulla giustizia – mediante l'esercizio del giusto mezzo. Nell'*Etica Nicomachea* non viene taciuta da Aristotele la differenza epistemologica tra saggezza e sapienza (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 5-6, 1140b-1141a, cit., pp. 231-235). Ci chiediamo allora, dov'è che possa condurre l'esercizio della libertà? Semplicemente alla tragicità dell'esistenza, al sentimento del finito: l'uomo crea un bene del tutto particolare, che è anche originariamente un male, rispetto ad un ideale.

<sup>364</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 414. Maurizio Chiodi, pone anch'egli l'accento sulla congruenza tra *agire* ed *essere*, affermando che “l'identificazione di un atto e di uno stato ci permette di spiegare meglio l'enigma del concetto di servo arbitrio: esso è un atto dell'uomo, perché l'atto di legare viene dall'uomo stesso, ed è precisamente l'atto di legare se stessi, ed è anche uno stato, perché questo stesso atto si tramuta in stato, cioè in una situazione subita, in servitù. Il servo arbitrio è la situazione voluta dell'atto dell'uomo” (M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 181).

## 2.5 Mitologia secondaria: teogonia e tragedia.

Il passaggio ad un'ermeneutica della mitologia, costituisce la riassunzione contenutistica dei significati simbolici, ottenuta attraverso un'evoluzione di forma. Proprio perché si tratta di una riassunzione, le novità linguistiche che il racconto mitologico apporta all'esperienza del male, dovranno adattarsi a quanto già stabilito nella simbologia primaria. È qui che l'ermeneutica interviene, in quanto de – mitologizzazione e non come semplice de – mitizzazione.

Innanzitutto, il metodo di Ricoeur procura all'autore stesso un certo imbarazzo, se si pensa alle dinamiche della modernità: egli si chiede legittimamente se sia possibile restituire l'antropologia, puntando l'attenzione su un tipo di discorso non del tutto vero, secondo certi canoni. Infatti, la cosiddetta de – mitologizzazione rispecchia innanzitutto un'esigenza critica, quella stessa esigenza responsabile di una crisi procurata tra storia e mitologia (il tempo del mito non si coordina al tempo degli avvenimenti storici), scisse una volta per tutte nella modernità. Perché allora distinguere la de – mitologizzazione dalla demitizzazione? La critica apre ad un nuovo tipo di comprensione, ad un senso possibile ed autentico per il mito. Afferma Ricoeur: “Precisamente perché viviamo e pensiamo dopo la separazione tra mito e storia, la demitizzazione della nostra storia può diventare l'inverso di una comprensione del mito come mito e la conquista, per la prima volta nella storia, della dimensione mitica [...]. Perdere il mito come *logos* immediato significa però ritrovarlo come *mythos*. Soltanto a prezzo dell'esegesi e del passaggio attraverso l'esegesi della comprensione filosofica, il *mythos* può dare adito ad una nuova fase del *logos*”<sup>365</sup>.

La mitologia del male è riassumibile principalmente entro tre funzioni, messe in evidenza durante tutto il cammino ermeneutico. Per prima cosa, il mito generalizza, sia sul versante temporale, che su quello dell'umanità: una storia esemplare sintetizza un tempo valido per tutti i tempi, e un archetipo di singolarità è scelto come universale concreto. Seconda funzione: rispetto alla terminologia simbolica, il racconto prevede un movimento parallelo allo sviluppo tensivo dell'esperienza umana. L'esperienza del male si fa storia, i cui estremi sono la perdizione e la salvezza. Infine, in modo ancor più fondamentale, il mito ha una portata ontologica: “Ha di mira il rapporto – cioè ad un tempo il salto e il passaggio, la rottura e la sutura

---

<sup>365</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 420.

– tra l’essere esistenziale dell’uomo e la sua esistenza storica”<sup>366</sup>. Eppure, Ricoeur insiste sulla differenza sostanziale con l’allegoria, non ritenendo che il mito sia suscettibile di una traduzione immediata: se è lecito coglierne un’immediatezza, essa resta enigmatica, implicando un’intenzione simbolica seconda, la quale può emergere soltanto grazie un’interpretazione filosofica.

Ancora, operare una de – mitologizzazione significa concretamente salvaguardare il racconto mitologico da un pericolo ad esso interno, stabilito che il tipo di obiettività espressa, è più che altro un simulacro di razionalità; l’antichità vi ha invece attribuito un’unica funzione eziologica. Siamo alla base di una corretta demitizzazione; infatti “occorre che il mito non sia né storia accaduta in un tempo e in un luogo determinati, né spiegazione”<sup>367</sup>, ma sia, parallelamente al simbolo, *apertura e scoperta*<sup>368</sup>. Abbiamo già detto di come il tema del male, generando un forte potere d’interrogazione antropologica, costituisca, per la mitologia, un chiaro invito alla gnosi. Allora, il modello che Ricoeur intende seguire appartiene, ad esempio, alla filosofia platonica, la quale ha saputo adottare i miti in quanto tali, allo stato grezzo, senza possibilità di confonderli con il cosiddetto Sapere.

Se il racconto aggiunge un nuovo strato di significati a quello dei simboli primari, è necessario, per il nostro fine di riassunzione, stabilire il modo in cui il mito significa simbolicamente e non in maniera eziologica. Il filosofo francese è deciso nel dimostrare che “il mito è una parola e in esso il simbolo prende la forma del racconto”<sup>369</sup>. Quindi, il senso tragico dell’alternanza simbolica, si trasferisce in altra forma; cioè, attraverso il dramma raccontato, di nuovo, l’enigma della discordanza

---

<sup>366</sup> Ivi, cit., p. 421.

<sup>367</sup> Ivi, cit., p. 423. Nel cammino fenomenologico dedicato al male, abbiamo notato come, di fatto, la gnosi abbia principalmente raccolto e sviluppato il momento eziologico del mito. “Tra la gnosi e il problema del male c’è un’alleanza inquietante, e, anzi fuorviante: sono proprio gli gnostici che hanno posto in tutta la sua drammatica asprezza il problema [...] da dove viene il male?” (P. Ricoeur, *La simbolica del male interpretata*, in, P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 315). Ricordiamo l’opposizione di sant’Agostino, che ha però utilizzato gli stessi mezzi gnostici, facendo del racconto adamitico una spiegazione inappuntabile del nuovo concetto di peccato originale, addirittura sul piano della realtà storica: il primo peccato viene assunto in qualità di evento storico. Al contrario, san Paolo, nella sua lettura del peccato originale, sposta l’accento dalla storicità al simbolismo dell’ideale tipo; egli consolida inoltre quella funzione caratteristica del mito per cui esso rispecchia un movimento antropologico, che dalla perdizione conduce alla salvezza; infatti, se, Adamo è il tipo – non il primo uomo storico – del vecchio uomo, l’evento, la venuta di Gesù Cristo, svolge la funzione simbolica del secondo Adamo, su cui confluisce l’attesa di una rigenerazione: “L’apostolo – dice Ricoeur – non si limita a confrontarle e ad opporle: “«come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l’opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita» (Rom., 5, 18)” (Ivi, cit., p. 326).

<sup>368</sup> “Il pensiero come riflessione è essenzialmente «demitologizzante». La sua trasposizione del mito è infatti allo stesso tempo una eliminazione della sua funzione eziologica e del suo potere di apertura e di scoperta” (Ivi, cit., p. 316).

<sup>369</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 424.

tra la realtà fondamentale, equivalente allo stato d'innocenza originaria, e le modalità attuali dell'uomo, che declinano verso l'impurità, il peccato e la colpa, si ripete nello schema narrativo dell'origine e della fine del male.

Quattro sono le tipologie dei miti analizzati da Ricoeur. La prima fonte è sumerico – accadica e riguarda la narrazione chiamata *Enuma elish*, incentrata sulla vittoria finale dell'ordine sul caos. Una teogonia<sup>370</sup> che lega le origini del mondo e degli uomini alla genesi del divino; il mondo attuale e l'apparizione dell'uomo rappresenterebbero l'ultimo atto di un dramma, di una lotta da un caos primordiale, che tratta della generazione degli Dei. Il fatto che la cosmologia completi la teogonia ci obbliga a rilevare un senso secondario: se il divino è divenuto, il caos è un fondo oscuro, anteriore all'ordine; il principio del male è originario, co – estensivo alla generazione divina.

Certamente, la prima tipologia mitologica si dimostra la forma meno problematica, dal momento che essa sfugge al pericolo di una coincidenza con una spiegazione di natura eziologica. La misteriosa presenza del disordine, che in tal caso viene narrata come facente parte dell'ordine divino, rispecchia un tentativo di spiegazione che non è in grado di spiegare alcunché, dal punto di vista soggettivo, riproducendo in questo modo una pacifica assunzione della caratteristica insondabile del male. Se rispettiamo l'intento ermeneutico del filosofo francese, ciò non costituisce affatto un problema: egli vuole, giustappunto, liberare la dimensione esplicativo – razionale dall'ambito storico – umano, poiché attribuire una colpa effettiva all'uomo, semplifica troppo facilmente il mistero del male, stravolgendo così il suo autentico significato.

---

<sup>370</sup> Le teogonie omeriche e soprattutto esiodee appartengono allo stesso tipo, pur rappresentandone una variante. Esse fondano un ordine attraverso il disordine della violenza e, di conseguenza, l'esistenza di un certo male originario va a costituire una parte del divino: dalla stirpe di Caos, nascono Erebo e Notte, da cui si generano gli esseri impersonificanti i caratteri del male. La terza generazione divina, quella olimpica, prende il potere mediante una guerra violenta contro i Titani, seconda generazione. In particolare, il tema della razza insolente del Titano, viene di volta in volta incluso nella tipologia tragica – *Prometeo incatenato* di Eschilo – e in quella orfica – il crimine dei Titani nei confronti di Dioniso, farà generare l'uomo dalle ceneri dei Titani stessi (siamo sempre di più lontani dalla teogonia in favore di un'antropogonia, il cui modello è la distinzione anima – corpo, quale doppia eredità del divino e del titano). Invece, con Zeus, il cosmo si ordina secondo giustizia. Rispetto alla teogonia dell'*Enuma Elis*, l'identificazione del divino con la giustizia, responsabilizza l'uomo a proposito delle sue colpe. Da qui emerge la dura concezione retributiva (forse, il primo tentativo di teodicea), riscontrabile nei miti esiodei di Prometeo, Pandora, e delle cinque età. La conferma del tono maggiormente imputabile del male, nel contesto religioso Greco, la offre Omero, nel prologo dell'*Odissea*: è Zeus in persona a lamentare “che i mortali incolpino gli dei, mentre sono gli uomini stessi, con le loro scelleratezze, ad essere la causa di un dolore maggiore di quello che assegna loro il destino” (Omero, *Odissea*, tr. it. di E. Cetrangolo, Fabbri Editore, Milano 2000, I, 32-43, p. 5).

La co – estensione tra ordine e disordine originario, a cui si faceva riferimento sopra, lascerà sempre maggior spazio ad un tipo esplicativo che non faticiamo a definire gnostico, per la sua eccessiva comprensibilità, causata dall'allontanamento dallo schema teogonico e cosmogonico; mano a mano che, dalla tragedia greca (secondo modello), siamo condotti verso il mito adamitico della caduta (terzo modello), il tema dell'imputazione umana, verrà sempre di più eletto a causa principale del male.

Non a caso, il racconto afferente alla tradizione biblica, sarà definito come massimamente antropologico. Due sono le ragioni: 1) antropologico, in base ad un'ermeneutica demitizzante, allude all'intervallo intrattenuto con le tipologie mitologiche affini all'*Enuma Elis*: il concetto di peccato originale, del resto, relativizza l'eterna presenza del disordine, poiché in origine non vi è più il *Caos*, ma il *Verbo*. Quell'originario disordine diviene una realtà imputabile, una colpa che distanzia nettamente l'essere divino dall'essere umano. Invece, 2) guardando alle opportunità di senso offerte da un'ermeneutica di tipo de – mitologizzante, siamo costretti ad anticipare l'aspetto risolutivo dell'analisi dedicata alla mitologia, intesa, sempre, come riassunzione della simbolica: l'ermeneutica riuscirà a ricucire lo strappo tra le diverse tipologie, dimostrando che l'autentico significato del mito della caduta, tale da renderlo antropologico per eccellenza (nascosto e interno anche alla tragedia greca), riguarda quella stessa commistione e intersezione che unisce la responsabilità attiva del, alla schiavitù passiva dal male. In sostanza, per Ricoeur le conseguenze tematiche dell'insondabilità, appartenenti ai modelli teogonici e cosmogonici del disordine originario, non verranno mai superate del tutto, ma sempre riproposte in maniera simbolica e soprattutto aporetica.

Al di fuori, o al margine della triade mitica, si pone invece il mito orfico dell'anima esiliata (quarto modello), il quale differisce da tutti gli altri, per il fatto che scinde l'uomo nella dualità anima – corpo. In ciò che il filosofo francese teoricamente propone come dinamica della mitologie, il mito della caduta sarà unito nella distanza a quello dell'anima esiliata; di conseguenza, certe “affinità segrete [...] lo porteranno – la narrazione adamitica – piuttosto verso il mito del caos e verso il mito tragico”<sup>371</sup>. Dovremo dedicare la nostra attenzione alle affinità segrete che

---

<sup>371</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 433. “La «tipologia» non deve quindi essere isolata in un'opera di classificazione; questa statica deve superarsi in una dinamica che ha come compito quello di scoprire la via latente dei miti e il gioco delle loro segrete affinità. Questa dinamica dovrà preparare una «riassunzione» filosofica del mito” (*Ibidem*).

intercorrono tra differenti tradizioni narrative, seguendo le indicazioni davvero ricche e approfondite di Ricoeur.

Torniamo al racconto sumero – accadico. È la figura della madre originaria, Tiamat, che insieme a Apsu, il padre primordiale, rappresenta direttamente una sorta di caos liquido, di mescolanza iniziale delle acque salate con le dolci. Ma Tiamat è più dell'immensità visibile delle acque; essa è la potenza di generazione e come tutti gli dei, è capace di fare piani. Secondo il racconto, gli dei più giovani turbarono Tiamat facendo una grande confusione nelle sfere celesti; allora Apsu volle punirli e Mummu, suo figlio, propose un piano di distruzione degli stessi dei, suoi fratelli. Ma, il vecchio dio fu ucciso prima che il suo piano potesse venire attuato; inoltre, fu generato un nuovo dio, Marduk, il più saggio e il più potente degli dei, che scatenò l'ira di Tiamat, la quale a sua volta generò dei mostri, come la vipera, il drago, la sfinge, il gran leone, il cane folle, l'uomo scorpione. Per vendicare Apsu, Tiamat si armò contro gli dei, suoi rampolli, agendo con malvagità. Marduk, eletto solennemente a capo dell'assemblea degli dei, vinse Tiamat, squartandole il corpo, da cui nacque il Cosmo. È importante stabilire che il gesto creatore dell'ordine cosmico, non è distinguibile dal gesto criminale: l'uomo nasce dunque dal crimine.

Il racconto evoca, giustappunto, una tremenda possibilità: “Che l'Origine delle cose sia talmente al di là del bene e del male, da generare ad un tempo il principio tardivo dell'ordine – Marduk – e le figure tardive del mostruoso, e che essa debba essere distrutta e superata in quanto origine cieca”<sup>372</sup>. La positività del male è doppia, e rende *epico* il racconto: innanzitutto, l'essere caotico è il male più antico che deve essere superato; è il passato dell'essere ed è ciò che è stato vinto dall'istituzione del mondo, di nuovo attraverso un male di violenza e di omicidio. Il castigo corporale di Tiamat procura, infine, la creazione dell'uomo dal suo sangue.

Ritroviamo il significato di intersezione dialettica che maggiormente interessa al filosofo francese. L'uomo non è costretto ad assumere su di sé l'origine del male, trovandolo già là; egli, semmai, lo continua a fare, e la sua violenza, anche politica, trova una giustificazione nella violenza originaria. Esiste un nemico più antico e immanente al divino stesso, il quale ha un riflesso nell'ambito storico – politico, venendo a coincidere con tutti i nemici che la figura del Re<sup>373</sup>, servitore del dio, avrà

---

<sup>372</sup> Ivi, cit., p. 438.

<sup>373</sup> Attraverso la figura del Re, Ricoeur individua una forma recessiva della teogonia sumerico – accadica nella tradizione ebraica. Ad esempio, un certo numero di salmi, i *Salmi* del Regno (32, 47, 93, 95, 100), riassumono l'idea che il male della storia, raffigurato dai nemici di Jahvè, come ad esempio Raab il Drago (Sal., 32, 6), che sono anche i nemici dei Re da Lui eletti, affondi le radici in



a sua volta la missione di distruggere. Per conseguenza, afferma Ricoeur, “il dramma, la lotta storica, devono essere connessi al dramma di creazione attraverso un legame di ripetizione di tipo culturale – rituale”<sup>374</sup>, essendo la regalità, soprattutto nella cultura assiro – babilonese, la figura che fa da ponte di collegamento tra la storia e il culto, così come il culto stesso è collegato al dramma teogonico della creazione. Nel rituale dell’intronizzazione del re, l’eco del mito è davvero forte, in quanto una teologia della guerra originaria, costruisce il modello politico per eccellenza, fondato sul rapporto Re – nemico.

Le teogonia antica ha per prima introdotto e giustificato, l’idea della predestinazione umana al male, in maniera del tutto autonoma dal concetto di colpa. Il secondo modello mitico, la tragedia greca, ha inteso approfondire maggiormente il punto di vista antropologico, sia dal lato della libertà soggettiva – il che lascia trasparire in chiaroscuro la responsabilità agita del male – , sia dal lato emozionale, relativo alla percezione del proprio destino di malvagità. Se il divino ha di nuovo una natura malvagia, demoniaca, questa è modulata ora sul rapporto di contemporanea differenza e somiglianza (la scintilla di divinità) rispetto all’umana natura: la grandezza dell’eroe, rende il dio geloso e, soprattutto, capace di accecare. Ma, la tragedia, non si risolve se non in se stessa, se non nell’emozione generata dal conflitto dialettico tra libertà e schiavitù: “Il tragico vero e proprio appare solamente quando il tema della predestinazione al male [...] viene a urtare contro il tema della grandezza eroica: occorrerà che il destino sperimenti la resistenza della libertà, prevalga in qualche modo sulla fermezza dell’eroe e infine lo schiacci perché nasca l’emozione tragica per eccellenza, il *φόβος*”<sup>375</sup>.

In particolar modo, il *Prometeo incatenato* di Eschilo rappresenta a pieno per Ricoeur il modello tragico dell’alternanza tra malvagità divina e colpevolezza eroica. Va prima specificato che il tema della malvagità divina serve da traduzione

---

un’inimicizia primordiale che Jahvè stesso ha vinto, attraverso la fondazione del mondo e del firmamento. Tuttavia, le somiglianze con il tema del Re sono solamente delle sopravvivenze, poiché la logica drammatica della creazione è superata, non essendo fondamentale per essa, la lotta tra divinità: quelle immagini dell’antico sistema non possono sopravvivere se non come *fiori recisi*, suggerisce il nostro autore. Il corso delle immagini è continuo, quello dei significati non lo è più. Un altro sistema di senso opera al di sotto delle medesime rappresentazioni. Si introduce, con il monoteismo, l’idea di una creazione immediatamente buona e compiuta; di conseguenza, un altro mito dovrà comunicare l’insorgenza del male nel mondo e non la sua originarietà. Soprattutto, il dramma del male si pone internamente alla realtà storica. Il male e la storia risultano essere perciò contemporanei; inoltre, se il male non ripete un disordine originario, anche la Salvezza dell’uomo acquisisce una pertinenza originale e storica: l’uomo attende la venuta, l’evento del Cristo, nuova figura simbolica (Cfr., Ivi, cit., pp. 459-467).

<sup>374</sup> Ivi, cit., p. 451.

<sup>375</sup> Ivi, cit., p. 480.

simbolica, da riassunzione del senso di una colpevolezza generale dell'essere, più antica della libertà stessa: il coraggio ritarda soltanto l'emergenza di un destino ontologicamente tragico, fondato sulla distanza (dalla trascendenza), e che, non a caso, è rimesso alle figure impersonali della *Moira* e dell'*Erinni*<sup>376</sup>. Lo scontro tra la volontà di Zeus e la volontà dell'eroe, detta il tono della tragedia, ma non fa che riconfermare l'orizzonte di tragicità dell'esistenza.

Dunque, la dismisura dell'eroe, la sua grandezza, si oppone dialetticamente alla volontà del dio, creando il dramma e, allo stesso modo, una sorta di dilazione temporale che rende incerto il destino, o che lo ritarda. Se l'uomo è predestinato al male da parte del divino, allora, nella tragedia, potersi svincolare dalla realtà malvagia significa soltanto immedesimarsi nell'eroe, partecipando con *simpatia* alle sue sventure. La pietà tragica è una maniera tutta estetica di purificazione del pianto con la bellezza del canto; la funzione lirica del *coro* diviene il luogo della riconciliazione possibile.

Prometeo<sup>377</sup> corona la serie delle figure eroiche attive sulle quali si abbatte la sventura trascendente e ineluttabile. Dando il fuoco agli uomini, egli diventa il salvatore sofferente, che include in sé i tratti dell'innocenza e della colpevolezza: "Il rapimento era un bene, ma questo bene era un rapimento"<sup>378</sup>, semplifica Ricoeur; alla sfida (quel fuoco rappresenta l'origine del potere che l'uomo esercita sulle cose) segue la punizione (Prometeo è anche impotente, messo in croce sulla roccia, battuta dalla tempesta) a cui, a sua volta, segue il senso della rivolta (se non può far nulla, Prometeo mantiene la fermezza di un volere che non consente). Il male è certamente subito dall'eroe, ma, come annunciato sopra, nella sua libertà si intravede in

---

<sup>376</sup> La figura di Zeus sintetizzerà in sé l'aspetto demoniaco della divinità, ma, diversamente alle figure della *Moira* e dell'*Erinni*, in Zeus, l'antropomorfizzazione del divino, tipica della teologia greca, raggiunge il suo culmine, flettendosi su caratteristiche pienamente umane, come la volontarietà, giustificata su limiti passionali, come la gelosia. Afferma Ricoeur: "Il passaggio al tragico vero e proprio è legato alla personificazione progressiva di questo divino ambiguo che pur restando *Moira*, involontario iper – divino, fatalità irrazionale e ineluttabile, prende la forma quasi psicologica della malevolenza. Si direbbe che la malevolenza divina abbia un doppio polo, impersonale nella *Moira* e personale nella volontà di Zeus" (Ivi, cit., p. 479).

<sup>377</sup> Prometeo non è un uomo, ma un Titano che rispecchia "l'umanità dell'uomo" (Ivi, cit., p. 486). In questo senso è una forma primordiale dell'umana natura, giustificata però teogonicamente. Eschilo ha inteso antropomorfizzare il più possibile Prometeo, ma senza alcuna fatica, dal momento in cui nella teogonia esiodea, i Titani sono modelli di divinità inferiore e brutale, in qualche modo distanti dalla divinità, la cui colpa è quella di tendere (*πταίγτας*), di aver teso troppo in alto le loro braccia, compiendo un terribile misfatto (Cfr., Ivi, cit., p. 470). Inoltre, la congruenza uomo – Titano viene giustificata nella mitologia orfica: l'uomo proviene dalle ceneri dei Titani morti, la cui eredità si evince nei tratti brutali della nostra natura passionale. Per questo motivo, Ricoeur, distinguerà una mitologia autenticamente antropologica, dove il male è riferito veramente all'uomo in quanto uomo; sarà il caso del mito adamitico.

<sup>378</sup> Ivi, cit., p. 488.

chiaroscuro la teorizzazione di una colpevolezza agita del male, implicata nel rapporto con la divinità.

Di fatto, parallelamente alla nascita del tragico, si impone il modello etico della misura greca predicata dai saggi, come consenso alla finitezza nella modestia e nella quiete, a cui segue necessariamente la condanna morale della *hybris*. La tracotanza e l'eccesso, se si legano ad un timore ordinato dal rapporto con il divino, cioè dettato dalla gelosia per l'uomo – è la gelosia divina a denunciare quest'eccesso, ed il timore dell'eccesso che suscita la risposta etica della modestia – esse si legano anche ad un sentimento umano di disapprovazione, che conduce poi alla rivolta legittima: l'uomo ha timore del dio; ciò non esclude che l'uomo si senta respinto nella sua umanità e che il coro prenda le sue difese. Il tragico non avrà mai una risoluzione, se non internamente alla stessa dimensione tragica, poiché, la dismisura va a comporre l'umanità del soggetto allo stesso modo della misura etica; così, la colpa della tracotanza è tale, essendo commessa contro la divinità, non contro se stessi. Diviene una colpa ontologica, un destino, nel momento in cui l'uomo greco, ma più propriamente l'uomo in generale, rivolge sempre il suo sguardo alla trascendenza; egli dovrà necessariamente soffrire per imporsi<sup>379</sup>.

Inoltre, Ricoeur si chiede se sia legittimo presentare una teologia fondata sul modello conflittuale del tragico. È pensabile una teologia tragica? Sicuramente, l'aspetto spettacolare e lirico del dramma è responsabile di un fraintendimento, che è tolto nella teologia di stampo biblico; i cori cantano di dei che come demoni assalgono l'intelletto umano, in perfetta antitesi rispetto alla coscienza religiosa greca, costantemente rivolta verso la divinità. Platone, nella *Repubblica*, denuncia la contraddizione e ammonisce di non ascoltare le parole dei poeti: “Dio, essendo buono, non è tuttavia la causa di tutto, come si dice generalmente; è causa soltanto di una parte delle cose che accadono agli uomini, e neppur la maggior parte, giacché i nostri beni sono in ben piccolo numero in confronto ai nostri mali”<sup>380</sup>.

Ma, Platone, se può legittimamente difendere l'ipotesi per cui teologia tragica significa essenzialmente autodistruzione della coscienza religiosa, parimenti non può replicare nulla ad una concezione dolorosa dell'esistenza, in cui, nonostante il rispetto di un'etica della misura, l'incontro (passivo) con la realtà del male non è

---

<sup>379</sup> La saggezza, nel contesto del tragico, non è mai conquistata prima della sofferenza dell'eroe. Ad esempio, nell'*Edipo Re*, è soltanto perdendo la vista che il protagonista accede alla visione di Tiresia: “Soffrire rende la ragione al folle” (Ivi, cit., p. 495).

<sup>380</sup> Platone, *Repubblica*, II, 379c, cit., p. 161.

affatto evitato. Allora, la fede, non la teologia, diviene essenzialmente tragica: l'eroe per comprendere, o per credere, necessariamente soffre. Il tipo di religione monoteista, fondata su un modello di santità divina, è a suo modo altrettanto paradossale, di fronte alla tematica del male, poiché la domanda del suo perché – nel *Libro di Giobbe* si descrive anche qui la tragicità dell'eroe – è ancora più tracotante, ancor più giustificata e ingiustificata: se Dio è assolutamente buono, per quale motivo permette il male? Di fronte alla sua assoluta trascendenza, che diritto ha l'uomo di chiedere spiegazioni a Dio? Ebraismo e poi Cristianesimo si sono volutamente posti come alternativa allo schema teogonico e cosmogonico della continuazione del male originario. Vedremo di seguito come nella tradizione biblica si sia dovuto scegliere una mitologia differente, in cui soltanto l'uomo è il vero responsabile: il male comincia con l'uomo; ma, dimostrerà Ricoeur, l'interpretazione de – mitologizzate aprirà nuove prospettive di senso.

Tornado in conclusione alle caratteristiche della religione greca, neanche attraverso le sue più alte accezioni, l'apollineo e il dionisiaco, essa è in grado di strappare il tragico dall'esistenza: "Apollo fu il grande pacificatore nella misura in cui, per l'intermediario dell'oracolo fu il grande consigliere, il garante dell'attività legislatrice dei grandi fondatori di leggi; ma Apollo è anche il grande maestro delle purificazioni rituali: ciò significa che il suo consiglio, che dà qualche sicurezza alla parola umana, non guarisce l'anima «tragica» [...]. Apollo, il consigliere non poteva perdonare i peccati, ma soltanto lavare le impurità, perché la visione tragica del mondo esclude il perdono dei peccati. Neppure Dioniso cerca di ristabilire l'anima ferita nella sua integrità; egli scarica l'ansietà della colpa traendo l'anima al di fuori di sé e della sua solitudine, la sua estasi scarica l'uomo dal peso della sua responsabilità, cambiandolo in un altro. Dioniso non conferma l'uomo nella sua finitezza, ma gli propone un'esaltazione, una specie di smisuratezza sacra, attraverso la quale sfugge se stesso, anziché riconciliarsi con se stesso"<sup>381</sup>.

## **2.6 Mitologia antropologica: il mito adamitico e il mito dell'anima esiliata.**

"Il mito adamitico è il mito antropologico per eccellenza; Adamo vuol dire Uomo"<sup>382</sup>. Rispetto al problema del male, come già anticipato, assistiamo ad un cambiamento di prospettiva radicale: "Che vi sia un uomo, questo è il male; la genesi

---

<sup>381</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 493.

<sup>382</sup> Ivi, cit., p. 497.

del male coincide con l'antropogonia"<sup>383</sup>, laddove il monoteismo ebraico "ha reso caduchi e impossibili la teogonia e il dio tragico, che è ancora teogonico. Lotte, crimini, astuzie e adulteri sono espulsi dalla sfera divina: dei dal volto di animali, semidei, Titani, giganti, ed eroi sono implacabilmente esclusi dal campo della coscienza religiosa. La creazione non è più «lotta», ma «parola»: Dio dice e la cosa è"<sup>384</sup>. Le affinità segrete di questa nuova mitologia con la precedente, sembrano non esserci, ma, in realtà, più che nascoste, sono evidenti in base ad una corretta de – mitologizzazione. Alludiamo alle forme recessive della gelosia del dio tragico, tradotta in avversità del Dio ebraico, ad esempio, contro Babele, contro Caino o contro Adamo ed Eva, che comportano, forse, un momento di risentimento clericale contro la grandezza eroica dell'uomo industrioso.

Ma non solo; di altra specie è l'affinità che interessa direttamente a Ricoeur: vedremo come nella struttura interna al dramma della caduta, attraverso figure simboliche determinanti, si dispone una linea di continuità con la prospettiva del male radicale, tipicamente teogonica e cosmogonica. Dunque, il mito va preso essenzialmente per quello che è. Inizialmente, come mito demitizzato: "Non si dirà mai abbastanza quanto male ha fatto alle anime, durante secoli di cristianesimo, prima l'interpretazione letterale della storia di Adamo, poi la confusione di questo mito, trattato come una storia, con la speculazione successiva e in particolare con quella agostiniana sul peccato originale. Chiedendo ai fedeli di confessare questo blocco mitico – speculativo e di riceverlo come una spiegazione che basta a se stessa, i teologi hanno chiesto indebitamente un *sacrificium intellectus*, laddove si dovevano risvegliare i credenti a una sovra intelligenza simbolica della loro condizione attuale"<sup>385</sup>. Successivamente, va assunto come mito de – mitologizzato: il metodo ricoeuriano ha insegnato che il mito, pur diverso dalla storia, non è meno di una storia; anzi, ha più peso di una storia vera, in base alla massima che ispira tutta *La simbolica del male*: il simbolo dona a pensare.

Prima di procedere, un chiarimento relativo al rapporto tra mito adamitico e tradizione ebraica. Il mito riceve impulso dall'esperienza che lo precede; in tal senso abbiamo parlato di riassunzione simbolica. La coscienza del peccato, espressa nelle forme simboliche analizzate, rende il mito già un'interpretazione, tra l'altro tradizionalmente inessenziale, considerata la storia della letteratura ebraica: Ricoeur

---

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ivi*, cit., p. 505.

<sup>385</sup> *Ivi*, cit., p. 504.

fa notare che nell'*Antico Testamento*, come del resto neanche nel *Nuovo Testamento*, non si trova un riferimento diretto al racconto della caduta; Abramo e Noè sono personaggi molto più importanti di Adamo e, in ogni caso, il “racconto adamitico non va separato dall’insieme degli undici primi capitoli che, attraverso la leggenda di Abele e Caino, di Babele, di Noè, passando per la minaccia suprema – il diluvio – e per la promessa suprema – la rigenerazione al di là delle acque – conducono all’elezione di Abramo padre dei credenti”<sup>386</sup>.

Come ormai è noto, è san Paolo ad aver operato una reviviscenza dottrinale del mito, utilizzando una chiave di lettura cristologica. La figura di Adamo viene individualizzata di riflesso ad un nuovo ideal – tipo di uomo, Gesù Cristo; considerati gli effetti negativi che la razionalizzazione del concetto di peccato originale ha introdotto grazie ad Agostino, l’evento della caduta non costituisce affatto la chiave di volta dell’edificio giudeo – cristiano. Al contrario, è l’esperienza penitenziale giudaica ad aver favorito l’emergenza del mito. “Il mito adamitico – sostiene il filosofo francese – è il frutto dell’accusa profetica diretta contro l’uomo: la stessa teologia che giustifica Dio accusa l’uomo; questa accusa, sempre più integrata e assimilata alla presa di coscienza dell’uomo giudeo, si è mutata in uno spirito di penitenza del quale abbiamo visto la profondità nel nostro studio sul peccato e sulla colpevolezza; l’uomo giudeo si pente non soltanto delle sue azioni, ma della radice delle sue azioni [...]. Questo pentimento si spinge fino al «cuore» dell’uomo, fino ai suoi disegni, cioè fino alla sorgente monadica delle sue azioni molteplici. E ancora [...]; il «cuore» malvagio di *ciascuno* è anche il cuore malvagio di *tutti*; in un *noi* specifico, il «noialtri peccatori», unifica l’umanità intera in una colpevolezza indivisa”<sup>387</sup>.

Oltre ad una riassunzione interpretativa, bisogna specificare che l’eziologia inclusa nella struttura narrativa del mito, evita strategicamente l’esplosione di un paradosso interno alla confessione del credente giudeo, il quale, allo stesso modo, afferma l’assoluta bontà di Dio e la malvagità radicale dell’uomo. “Questa doppia confessione è lo spirito stesso della penitenza”<sup>388</sup>. Il racconto della caduta può garantire la coerenza tra le due affermazioni; ma in che modo? Se la santità di Dio è il referente che indica l’abisso del peccato dell’uomo, allora il pentimento relativo al proprio essere, diviene l’accusa rivolta contro la stessa bontà del Creatore. Teorizzare

---

<sup>386</sup> Ivi, cit., p. 503.

<sup>387</sup> Ivi, cit., p. 506.

<sup>388</sup> Ivi, cit., p. 508.

una prima azione malvagia, significa sdoppiare “un’origine della bontà del creato e un’origine della malvagità della storia, così da mantenere la doppia confessione, autonomamente, l’una rispetto all’altra. Ciò nonostante, la struttura eziologica rimane pur sempre un pericoloso invito alla gnosi; la de – mitologizzazione ricoeuriana applicata al mito, intende superare la logica dell’inizio agito del male, per ristabilire ciò che la simbolica è in grado di mostrare nei suoi significati secondi – intollerabili al pensiero teoretico – , ossia l’idea contraddittoria di un libero arbitrio schiavo del male.

Lo spirito ermeneutico ha appena suggerito un paradosso da sfruttare: come può inserirsi un racconto della caduta in un contesto di creazione? Se la figura di Adamo si rispecchia completamente nel gesto peccaminoso della disobbedienza al comandamento divino, come si colloca un gesto simile rispetto alla logica della creazione giusta? L’azione del primo uomo pone una distinzione temporale tra un tempo anteriore d’innocenza, che finisce con l’atto, e un tempo di maledizione posteriore, che inizia con lo stesso atto. Difficilmente, l’ottica di successione temporale, in cui un bene posto prima della caduta è sostituito da un male posteriore che inizia, può comunicare la concettualità del servo arbitrio.

Tutta l’ambiguità che la storia del peccato suggerisce, si origina a partire da una confusione di fondo relativa ad un aspetto, tra l’altro molto sottolineato dalla filosofia di Ricoeur, che proprio il mito in questione introduce: si tratta dell’anteriorità della destinazione umana al bene. Ne *L’uomo fallibile*, la benevolenza originaria è assegnata, diversamente che dal mito, nella spinta intenzionale; a livello empirico, essa si riconosce nel primato dell’etica sulla morale. Laddove però vi è una *dynamis* antropologica, vi è anche una prospettiva del limite; così, il senso del male risulta ugualmente implicato nell’originarietà tensiva, cioè nel bene del soggetto.

L’ottica di separazione imposta dal mito include un tipo di originarietà diversa dal modello intenzionale<sup>389</sup> dell’antropologia filosofica; del resto, è nel modo in cui

---

<sup>389</sup> Ricoeur sfrutta, per la sua filosofia, l’intuizione di Rousseau relativa all’essenza umana come naturalmente buona, al di qua, però, del regime di civiltà. Soprattutto, egli accetta in toto la definizione kantiana, inserita nel mirabile saggio dedicato alla radicalità del male, per cui l’uomo è destinato al bene e incline al male. Mediante l’intersezione teorizzata da Kant, è possibile sintetizzare tutta la critica ricoeuriana rivolta al mito adamitico (Cfr., Ivi, cit., p. 518). È vero anche, alla luce di tale intersezione, che il destino di benevolenza anteriore al peccato, nel contesto mitico, non può essere paragonato al primato dell’intenzionalità che l’antropologia filosofica ha stabilito. L’intenzionalità farà conoscere, appunto, sia il bene che il male; l’anteriorità benevola narrata nella genesi dovrebbe riflettere lo stare al di qua del bene e del male, al di qua della coscienza di sé.

*l'ingenuo autore*<sup>390</sup> – così viene definito dal filosofo francese – presenta il tema in esame che sorgono delle difficoltà. Lo jahvista fa pervenire il divieto di Dio come appartenente alla struttura dell'innocenza, ma la logica vuole che sia superfluo parlare di peccato in un reale stato d'innocenza, come è altrettanto superfluo prevedere il comandamento. Ricordando la critica sferrata da san Paolo alla concezione austera del fariseismo, abbiamo stabilito, una volta per tutte, che “senza la legge, il peccato è soltanto una parola” (*Rom.*, 7, 7-14), o, meglio ancora, che la vita sottoposta ai divieti non è altro che la vita dell'uomo peccatore.

Secondo una corretta interpretazione, l'innocenza di Adamo prevede invece la nozione di divieto, semplicemente in quanto la sua è una libertà finita, che include il senso del limite e in esso il senso di un'intersezione circolare tra bene e male. Essendo il frutto di una creazione giusta, l'uomo, per continuare ad essere quello che è, mantiene la sua realtà originaria di destinazione al bene (creato ad immagine e somiglianza di Dio), ma, contemporaneamente, poiché ugualmente creato (il limite di Dio consiste nell'incapacità di creare un altro Dio), decade perdendo l'innocenza originaria; ma, decade *radicalmente* e non storicamente. Il tutto avviene nell'istante, spiega Ricoeur; lo stato di innocenza e di peccato non sono affatto in successione, ma, potremmo dire, in sovrimpressioni: “Il mito – attraverso la simbologia non autentica della caduta – pone in successione ciò che è contemporaneo e non può non esserlo”<sup>391</sup>. Raccontando invece la caduta come avvenimento, il mito difende la contingenza di questo male radicale, che diviene storico, impedendo a quest'ultimo di porsi, appunto, come male originario. Al contrario, l'ermeneuta scopre una verità paradossale, ma decisamente più autentica: “Il peccato ha un bell'essere più antico

---

<sup>390</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 516. L'espressione «l'ingenuo autore del racconto», non è casuale, ma offre un'idea di come Ricoeur ha inteso sempre rapportarsi alla dimensione religiosa, mantenendo un atteggiamento per lo più teoretico, ma attento. L'istanza del circolo ermeneutico costituisce il metodo d'approccio alle *Sacre Scritture*. Ciò implica che alla convinzione di fede si debba accompagnare la critica; più direttamente, la desacralizzazione della Parola divina in parola umana, rappresenta il contraccolpo delle discipline critiche, filologiche e storiche, applicate ai testi sacri, anche se racchiudere la Parola in un testo, significa già indirizzarla linguisticamente, in base a canoni culturali ben precisi. C'è una distanza culturale che separa noi testimoni moderni, con le nostre conquiste, dal testimone della prima parola. Altrove, Ricoeur sostiene: “La nostra modernità significa solamente che questa distanza è ora considerevole fra il luogo che io occupo in seno alla cultura e il luogo originale della prima testimonianza” (P. Ricoeur, *Prefazione a Bultman*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 399). L'epoca moderna ha richiamato l'ermeneutica ad un compito demitizzante legittimo; Ricoeur, come sappiamo, fa molto di più, essendo uno di quei pochi autori che, pur nella distanza, fanno risplendere e risuonare la parola antica in parola attuale.

<sup>391</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 518.



dei peccati, l'innocenza è più antica di lui. Quest'antiorità dell'innocenza al peccato più antico, è la cifra temporale della profondità antropologica<sup>392</sup>.

La lettura alternativa alla dottrina della responsabilità adamitica, è possibile proprio all'interno del mito stesso, il quale, mediante il supporto di altri simboli narrativi, offre spunti utili alla dispersione della caduta come avvenimento, in favore della scoperta della verità antropologica per eccellenza: la contemporaneità originaria tra bene e male. L'irrazionalità dell'istante di malvagità ha bisogno di traduzioni simboliche, che infatti confluiscono nel ruolo congiunto del serpente e in quello della donna, figure di transizione. Sostanzialmente, le due nuove figure riflettono forme di alterità, ma che vanno a comporre, o che tentano di spiegare, l'interiorità dell'umana natura. È importante stabilirne il carattere interiore, affinché, la certa esperienza passiva non renda sostanziale il principio del male, attraverso il simbolo: il male non è il serpente in sé, né la donna in sé. Come già anticipato, la responsabilità agita, introdotta dal mito adamitico, va mantenuta ed estesa; dunque, corretta dalla logica di un inizio storico ed empirico della malvagità. Questo è l'obiettivo critico dell'interpretazione ricoeuriana.

Eva, innanzitutto, dovrebbe rispecchiare la debolezza di fronte al seduttore; un mezzo esteriore e, per così dire, estratto dall'uomo, attraverso cui esercitare la tentazione su Adamo; tuttavia, più che una distinzione di ordine sessuale, l'*eterno* femminile di cui parla lo jahvista, sta a simboleggiare l'interna fragilità dell'uomo, la sua finitezza instabile, pronta a volgersi verso un infinito degenerato e malvagio, fondato unicamente sul desiderio<sup>393</sup>. Non la libido umana rispecchia l'occasione della caduta – la donna non è il secondo sesso, ma ogni uomo e ogni donna sono Adamo –, semmai la struttura di una libertà fragile; nella figura della donna (non nella donna) si sintetizza il punto di minor resistenza della libertà. La domanda del serpente incontra proprio il desiderio femminile dell'uomo: “Davvero Dio vi ha detto: non dovete mangiare di nessun albero del giardino?” (*Gen.*, 3, 1); è in Eva che si insinua il dubbio di poter diventare come Dio<sup>394</sup>, ed è in lei, secondo le specificazioni appena introdotte, che risulta insopportabile la finitezza.

---

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> “Un «desiderio» è sorto, il desiderio d'infinità; ma questa infinità non è quella della ragione e della felicità, quale la interpretammo all'inizio di quest'opera, è l'infinità del desiderio stesso, è il desiderio del desiderio che afferra il conoscere, il volere, il fare e l'essere: «I vostri occhi si apriranno, sarete come dei, conoscerete il bene e il male»” (Ivi, cit., p. 520).

<sup>394</sup> L'uomo conosce ora il bene e il male, grazie al suo atto di disubbidienza; ma allora, cosa lo distingue dall'essere Dio? Ricoeur solleva un dubbio lecito, considerata la problematicità di un passo successivo alla tentazione e alla caduta: “Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza

Il ruolo e la figura del serpente riassumono in sé il femminile, e più in generale il simbolo della colpa, il cui significato è quello dell'alternanza tra libertà e schiavitù. Si tratta apparentemente di un simbolo d'esteriorità che, in quanto simbolo, mantiene integra, secondo il filosofo francese, la natura del mistero: se la finitezza è la condizione della colpa, l'ausilio di una nuova figura significa che una spiegazione trascendentale non basta a giustificare pienamente la natura malvagia dell'uomo. Resta viva la domanda del perché del male; a ciò dovrebbe servire essenzialmente la figura del serpente. Così, il male assume i tratti oggettivi e sostanziali di un principio che seduce dall'esterno, di un mostro che manifesta le rimanenze e le affinità con le mitologie teogoniche. Rispetto ad esse, però, vi è una aggiunta decisiva e altrettanto problematica: lo jahvista conferma che il serpente è una creatura, il più astuto tra gli animali dei campi. In un sol colpo, la successione temporale si rompe, dal momento che il principio del male è già là, nella Creazione, prima della colpa di Adamo. La logica dell'istante, se non chiarita, nega lo sviluppo mitologico in seno all'antropogonia del male.

Allora, sostiene Ricoeur, la rimanenza che lo jahvista non de – mitologizza, deve essere de – mitologizzata: in realtà, “il serpente sarebbe [...] una parte di noi stessi che non riconosciamo; sarebbe la seduzione di noi stessi da parte di noi stessi, proiettata nell'oggetto di seduzione”<sup>395</sup>. Se il soggetto, proietta all'esterno l'origine del malvagità, ciò è dovuto ad una dimenticanza, ad una mala fede, non solo di natura religiosa<sup>396</sup>, ma anche di natura antropologica: il serpente è infatti l'alibi che maschera la tentazione dell'uomo su se stesso; egli sostiene di incontrare il male nel simbolo, ma fa il male, poiché, è importante sottolinearlo, agisce sotto il regime strutturale della libertà e dell'azione (non della prima azione).

Sembrirebbe che il mistero del male non rimanga del tutto ingiustificato; piuttosto, è chiara la sua radice essenziale, nella misura in cui, come anticipato più volte, l'ordine della possibilità indica già quello della realtà. Il femminile della finitezza rende comprensibile il male secondo il principio dell'intenzione; la figura

---

del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!” (*Gen.*, 3, 22). Probabilmente, “accedendo al discernimento, l'uomo ha veramente realizzato la sua somiglianza con Dio, che rimaneva addormentata nell'innocenza [...]. Il peccato rappresenta una certa promozione della coscienza di sé” (Ivi, cit., nota n° 10, p. 520). Come a voler dire che quell'innocenza originaria era falsa; che l'uomo è come Dio in quanto si conosce; ma i contenuti della conoscenza di entrambi devono pur essere diversi, tanto che è il peccato il contenuto dell'uomo e non può essere quello di Dio.

<sup>395</sup> Ivi, cit., p. 523.

<sup>396</sup> Nel Vangelo di Giacomo si dice: “Che nessuno quand'è tentato dica: è Dio che mi tenta; Dio infatti non può esser tentato dal male, né egli tenta alcuno. Ciascuno invece è tentato, attratto dalla propria compiacenza” (*Giac.*, 1, 13-14).

del serpente indicherebbe così la discolpa (inutile e fittizia) dalla propria concupiscenza.

In base a questa chiave di lettura, comprendiamo più attentamente l'ipotesi di Ricoeur per cui, il male agisce anche in maniera attiva sul soggetto passivo, come cioè "il serpente è anche fuori in modo più radicale"<sup>397</sup>, e invita o costringe l'uomo all'agire. Si può pensare ad un'esteriorità di ordine ontologico – esistenziale, cioè strutturale e involontaria, o meglio ancora, originaria; in tutta l'opera *Finitudine e colpa*, sappiamo che l'attributo di originario coincide all'intenzionalità: l'agire, incluso il cedere alla tentazione, costituiscono l'essere che l'uomo incontra, prima del fare<sup>398</sup>. Pertanto, l'uomo è schiavo del male, poiché è schiavo di se stesso. Il mio male, confessa l'uomo, non è il serpente, ma è *come se* fosse un serpente tentatore.

La possibilità di una discolpa è direttamente proporzionata alla capacità simbolica dell'individuo. Proiettare all'esterno un'origine, se manifesta un atteggiamento psicologico di difesa<sup>399</sup>, più in profondità, esprime la logica della distanza a cui è destinata la determinazione linguistica: Eva, di fronte all'accusa di Dio, confessa tutta la sua debolezza sostenendo che il serpente l'ha sedotta. Ella si descrive attraverso un simbolo e contemporaneamente dice qualcosa di sé, allontanandosi da sé.

L'oscillazione simbolica tra interiorità ed esteriorità è certamente utile: ribadendo la natura del male come se fosse qualcosa (sottolineare la congiunzione ipotetica rappresenta forse il segreto per mantenere intatta la forza semantica del simbolo), è anche l'effetto di una discolpa legittima, poiché l'uomo, nel regime della creazione giusta, avrebbe potuto obbedire e continuare a fare il bene. Incredibilmente, il mito adamitico include un'apertura verso la dimensione

---

<sup>397</sup>P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 524.

<sup>398</sup> Qui sorge un ulteriore paradosso, che approfondiremo nel prossimo paragrafo, quale ponte di collegamento utile all'interpretazione critica del terzo capitolo. In sintesi, dal punto di vista dell'essere, subire il regime del fare non significa mai fare male, se non eticamente e moralmente. La discolpa autentica per l'antropologia è quella di modularsi effettivamente in senso ontologico – passivo. L'intenzionalità diviene neutra, se si attesta che il fare è prima di tutto un essere preso nella sua fissità strutturale e non un fare empirico (per Ricoeur, invece, la struttura è proprio la *dynamis* esistenziale). In qualche modo, che dovremo chiarire, l'involontario soggettivo riduce il mistero dell'ermeneutica del sé.

<sup>399</sup> "Il nostro proprio desiderio si proietta nell'oggetto desiderabile, si scopre per suo mezzo; perciò, quando l'uomo si lega da sé – e questo è il male – accusa l'oggetto per discolparsi. Il serpente rappresenta questo sottile processo [...]. L'astuzia della discolpa è riuscire a mettere fuori la tentazione che oscillava alla frontiera del dentro e del fuori. Andando fino in fondo a questa interpretazione, si direbbe che il serpente rappresenta la proiezione psicologica della concupiscenza" (*Ibidem*).

escatologica, che sembrava preclusa<sup>400</sup> con la cacciata dall'Eden: Adamo non è l'ultimo uomo, parallelamente al fatto che la sua libertà non è soltanto motivo di pentimento; la speranza nell'umanità si ravviva nella figura di Abramo, in quella di Mosè, e successivamente, nella figura del secondo Adamo, Gesù Cristo.

Eppure, i chiarimenti in chiave ontologico soggettiva – la passività è tutta interna all'essere dell'uomo – sono serviti ancor di più a circoscrivere la categoria del male nel contesto chiaramente antropologico, come d'altronde raccomanda Ricoeur: “Il mito biblico, malgrado Eva e il serpente, rimane «adamitico», cioè antropologico”<sup>401</sup>. All'interno del paradosso tra libertà e schiavitù, si è pensato di ridurre il mistero per rispondere alla raccomandazione ricoeuriana, quasi forzando la sua teoria ermeneutica, incentrata sulla saggezza del non sapere. Una volta stabilito il carattere non storico<sup>402</sup>, la responsabilità della categoria del male deve essere ritradotta e radicata ancora nel contesto esistenziale, similmente a quanto le antiteodiche teodiche di Spinoza ed Hegel suggerivano; in un certo senso, il nostro modo di procedere è stato esattamente teodico e antiteodico; ma, è il metodo della de – mitologizzazione ad esser tale, rendendo vivo il simbolo attraverso la critica (e viceversa).

Il filosofo francese ha sottolineato l'esigenza e lo spessore veritativo del dire simbolico; noi però, abbiamo tentato di non far esplodere troppo la proiezione del simbolo. È stato quindi necessario ricondurre la simbologia alla teoretica, per evitare che la confessione del mistero assoluto – “non so ciò che è Satana, chi è Satana, neppure se è Qualcuno”<sup>403</sup> – potesse falsificare il senso primo, autentico, cioè antropologico del mito. Di fatto, seguendo fino in fondo l'intenzione del tema del serpente, figura misteriosa e presente, si rischia l'ipotesi di una discolpa totale: il

---

<sup>400</sup> In realtà, la speranza si origina nell'uomo come effetto del peccato, cioè a partire dalla conoscenza del bene e del male; essa costituisce il collante che pone nel circolo dialettico la realtà del bene e del male. Si impone una verifica tra speranza di ordine religioso e speranza di ordine antropologico – filosofico; modelli congruenti in virtù del fatto che, se non proprio male, l'esistenza è da sempre un'esistenza tragica, un'esistenza mai neutra, ma, appunto, sempre alternata tra la gioia del sì nella tristezza del finito.

<sup>401</sup> Ivi, cit., p. 527. E continua: “Perché se fosse qualcuno bisognerebbe intercedere per lui, e questo non ha senso” (*Ibidem*). Ricoeur sembra confermare la nostra ipotesi, volendo mantenere, o correggere rispetto all'avvenimento della caduta storica, l'elemento decisivo della responsabilità, attiva (faccio empiricamente il male, ma non è questa la prima ragione del male) e ontologica (anche se non lo voglio, anche se faccio il bene, subisco lo stesso la necessità della mia concupiscenza).

<sup>402</sup> “Il serpente raffigura anzitutto questa situazione: nell'esperienza storica dell'uomo ciascuno trova il male già lì; nessuno gli dà inizio in senso assoluto [...]; vi è quindi un'antioriorità del male a se stesso, come se il male fosse ciò che sempre ci precede, che ciascuno trova e continua cominciando, ma cominciando a sua volta; perciò, nel giardino di Eden il serpente c'è già; è il contrario di ciò che comincia” (Ivi, cit., p. 525).

<sup>403</sup> Ivi, cit., p. 527.

simbolo potrebbe diventare principio sostanziale, un Alterità indipendente, ed è così che il tema satanico dell'epoca persiana ha potuto diffondersi, conducendo la fede d'Israele all'assunzione di un (quasi) dualismo paradossale, tra principio del bene e principio del male. Bisogna pur dire che l'uomo non è il malvagio assoluto, che è un malvagio in seconda, affinché la caratteristica antropologica di destinazione al bene possa emergere circolarmente a quella dell'inclinazione al male; parallelamente al cosiddetto riscatto della natura finita, non si può certo sostenere che il soggetto non sia malvagio, poiché, questa confessione d'innocenza si scontrerebbe con la speculazione religiosa, che fa dello spirito penitenziale il suo fulcro.

Concludiamo l'analisi del mito adamitico, dimostrando che la nostra reinterpretazione in chiave ontologico – esistenziale della colpa, maggiormente teoretica, si dimostra essere coerente con il concetto di servo arbitrio difeso da Ricoeur: “Il tema del Maligno non è se non una figura limite che designa quel male che io continuo quando anch'io lo comincio e l'introduco nel mondo. Il «sempre già qui» del male è l'altro aspetto di questo male di cui tuttavia *io* sono responsabile [...]. L'uomo conosce il male solo come ciò che egli inaugura”<sup>404</sup>, sancisce Ricoeur; ci sembra di poter desumere che l'uomo inaugura il male in senso ontologico – tensivo (la certa schiavitù dal male) e poi anche in senso effettivo (la libertà pratica di fare il male). Il mistero di passività del male risulta meno misterioso di quanto il simbolo, il mito e l'eidetica esistenziale vogliano far credere: il rapporto con l'assoluta trascendenza di Dio, che tradotta teoreticamente è il rapporto tra lo schematismo antropologico dell'uomo fallibile con l'ideale, procura necessariamente la percezione del proprio *malheur*. Se non si tratta ancora di un male effettivo, se il *malheur* contiene ancora la speranza, esso resta un male tutt'altro che assurdo, vista la differenza sostanziale con la trascendenza.

Rimane da interpretare insieme a Ricoeur l'altro mito antropologico, il mito dell'anima esiliata, diametralmente opposto a quello adamitico. Esso trae la sua origine dalla religione greco – arcaica dell'orfismo, opposta alla religione olimpica, di origine omerica e esiodea. Un ulteriore racconto eziologico sta alla base dell'orfismo e alla base della distinzione tra anima e corpo, di cui si fa veicolo il simbolo dell'esilio dell'anima, autentica novità rispetto a tutte le mitologie fin qui analizzate: “Gli altri miti non sono mai un mito dell'«anima»: anche quando indicano

---

<sup>404</sup> *Ibidem*.

una rottura nella condizione dell'essere – uomo, non dividono mai l'uomo in due realtà”<sup>405</sup>.

Nella figure di Dioniso e dei Titani si concentra la religione orfica, vera fonte non filosofica del platonismo<sup>406</sup>: da fanciullo, il dio fu assassinato dai Titani astuti e crudeli, che ne bollarono e divorarono le membra. Zeus volle allora punirli; li folgorò e dalle ceneri sorse la razza attuale degli uomini. A causa di un epifenomeno, un orrendo banchetto, l'uomo partecipa contemporaneamente della natura malvagia, cioè titanica, e della natura divina, dionisiaca. Questo bellissimo mito, ripete in realtà lo schema del male che anche Esiodo e Omero proponevano: la mescolanza che costituisce l'esistenza umana, deriva da un crimine precedente, sovra – umano; ancora una volta, il male sembra un'eredità, relativa ad un avvenimento teogonico. Lo si trova e lo si continua a fare per ragioni strettamente involontarie; non viene inaugurato dall'azione come nella tradizione giudaica, ma, abbiamo pur accertato come certe rimanenze, per così dire, tipicamente greche, facciano parte anche del mito della caduta.

La filosofia platonica rielabora l'avvenimento religioso nella famosa distinzione qualitativa tra anima e corpo. L'anima, che non è del mondo ma di origine divina, conduce un'esistenza nascosta, da esiliata; essa è costretta ad espiare una colpa anteriore in un luogo di punizione, in una trascendenza nemica che ha una funzione penale. Il corpo inteso come carcere, condanna alla reiterazione della sofferenza; dunque, la punizione non consiste soltanto nell'incarnazione, ma anche in una reincarnazione esistenziale infinita. L'opera di espiazione dell'anima è una condanna, dal momento che lo stato di purificazione le è impedito, similmente alla pena che i Greci si compiacevano di immaginare nel racconto di *Sisifo*<sup>407</sup> o in quello

---

<sup>405</sup> Ivi, cit., p. 550.

<sup>406</sup> Nel *Cratilo* Platone afferma: “Mi sembra che siano stati soprattutto gli Orfici ad aver stabilito questo nome, ritenendo che l'anima espia le colpe per le quali è stata punita e che, a sua custodia, essa ha come recinto il corpo, figura di una prigioniera. Il corpo è dunque, secondo il suo stesso nome, il *sôma* (la prigioniera) dell'anima, fino a quando l'anima abbia pagato il suo debito. E non vi è da mutare neppure una lettera” (Platone, *Cratilo*, tr. it. E. Martini, BUR, Milano 1989, 400c).

<sup>407</sup> È interessante menzionare l'utilizzo che Camus fa del mito di *Sisifo* nel saggio omonimo del 1942. Dovendo semplificare moltissimo, il simbolo della reiterazione serve da sfondo per un modello antropologico fondato sullo strano concetto di *assurdo* – “l'assurdo è la ragione lucida, che accetta i propri limiti” (A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano 2008, p. 46) – meglio comprensibile se si guarda, in generale al debito di Camus nei confronti della filosofia nietzschiana, e in particolare alle caratteristiche distintive dei suoi personaggi narrativi, come ad esempio il protagonista di *L'étranger* (*Lo straniero*), Mersault, ma anche ad altri: “Vivono senza speranza, ma non disperati e il loro rifiuto non è rinuncia [...]. In una schiavitù liberamente accettata trovano una libertà profonda, la vera, l'unica. Sono dei morituri che possono farsi gioco delle regole dei comuni mortali” (C. Rosso, *Prefazione*, in *Il mito di Sisifo*, cit., p. 15). Sisifo è il simbolo dell'estraneità, dell'indifferenza rispetto alla prima conseguenza della speranza, ossia l'angoscia; proprio in quanto,

delle *Danaiidi*; l'anima in prigione è una colpevole secondaria, che lotta invano, corrotta dal corpo punitore. A sua volta, l'esistenza diventa una perpetua recidiva: il suo desiderio è allo stesso modo un'espiazione e una punizione, o più semplicemente, una degenerazione dalla sua originaria natura divina, a causa del corpo.

Nonostante siano entrambi di natura antropologica, Ricoeur ritiene che relazionando tra loro i miti analizzati, quello orfico dell'anima esiliata si allontani<sup>408</sup> da quello adamitico. Chiarire quest'aspetto offrirà un'ulteriore conferma della lettura in chiave ontologico – intenzionale, precedentemente esposta.

Tutto il limite del racconto orfico consiste nell'idea veicolata di una statica del male. Ricoeur lo definisce più volte un mito di situazione. Il contesto della *dynamis* è messo da parte, sulla base di una polarità, pur sempre interna all'umano, ma che è così radicale da suggerire un *in Sé* interamente benevolo – l'anima che agisce bene – e un fuori di sé – il corpo – che costituisce l'Alterità dell'uomo, come unica fonte del male. Innalzando l'anima, il corpo ottiene per sé un tono d'infamia, ma, così facendo, si sfugge dall'idea di una responsabilità agita, concetto che abbiamo de – mitologizzato oltre l'agire storico, esteso all'ontologia, e che ci sembra davvero svelare il mistero del male.

Si pone dunque un paradosso. L'anima viene distinta dal corpo nel contesto della loro unione; platonismo e neoplatonismo hanno estremizzato tradizionalmente la polarità in senso qualitativo, prospettando una purificazione possibile mediante il potere catartico della conoscenza. È l'anima che conosce, poiché la sua origine è divina; in nessun caso essa afferisce al desiderio e alla passione: “L'anima è l'origine e il principio del distacco, del distanziarsi del *λόγος* lungi dal corpo e del suo

---

simbolo di reiterazione, egli si abbandona, con distacco e cinismo (non un cinismo etico), alla vita così come essa si dà. La critica di Camus è rivolta in generale alla filosofia e all'atteggiamento esistenzialista; un autentico “suicidio filosofico” (Ivi, cit., p. 40), per lo scrittore franco algerino, come lo è per Ricoeur, il quale ha voluto ridimensionare la stessa filosofia esistenzialista dal suo interno, a partire dalla critica agli atti nullificanti di Sartre. Quest'intento comune si perde nell'antropologia filosofica, che è incapace di eliminare la tristezza, basandosi sulla gioia del sì, sull'intenzionalità. Il sentimento della lacerazione viene sempre riconfermato, nonostante il proposito chiaro di un riscatto per il finito. Come può allora la ragione accettare autenticamente il suo limite, nel contesto ricoeuriano? La via ontologica che si svilupperà in seguito a *Finitudine e colpa*, fondata sull'epistemologia dell'attestazione di sé, consente a quello strano cinismo, a quella volontà di accettazione dei limiti che contraddistingue i personaggi di Camus, di concretizzarsi in maniera teoretica.

<sup>408</sup> “Il ciclo dei miti può essere paragonato a uno spazio di gravitazione nel quale alcune masse si attraggono o si respingono a varia distanza. Visto a partire dal mito adamitico, lo spazio determinato dai miti presenta infatti una struttura concentrica che pone il mito tragico più vicino al mito adamitico e il mito dell'anima esiliata più lontano” (P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 583).

πάθος<sup>409</sup>. La rielaborazione filosofica non ha forse superato l'intenzione seconda del mito orfico, la sua descrizione antropologica del miscuglio, della sintesi? Secondo lo spirito ermeneutico "il Titano non è veramente altro dall'uomo: è dalle sue ceneri che noi nasciamo"<sup>410</sup>.

In realtà, l'origine non scelta del male si riflette sempre sulla scelta dell'anima, che non solo soffre, ma agisce a sua volta in maniera malvagia. La conoscenza non può essere quindi il rimedio al male del corpo, nella misura in cui, la reincarnazione viene sempre reiterata. "Ne consegue che la «passività» è l'azione segreta dell'anima che si fa prigioniera in quanto si concede a ciò che le viene incontro [...]; se è così si deve ammettere che l'anima è «carnefice di se stessa»"<sup>411</sup>. A tal proposito, una piccola digressione all'interno della filosofia platonica è utile.

Platone testimonia anche di un certo limite dell'anima, nel *Fedone*<sup>412</sup> e nella *Repubblica*. Ad esempio, se riflettiamo per un istante a proposito della famosa linea della conoscenza, riportata nel VI libro<sup>413</sup>, notiamo una particolarità all'interno dello spazio dell'*episteme*, opposto a quello della *doxa*: il pensiero (*διάνοια*) non costituisce il grado ultimo del sapere; l'intelletto (*νοῦς*) svolge questa funzione, ma esso segna parimenti il limite dell'umano, per cui, semplicemente, la vista del Sole, dell'Idea del Bene, è sempre impedita ai mezzi della ragione<sup>414</sup>. Serve un metodo di conoscenza diverso per giungere immediatamente all'intuizione della Verità. Si fa più evidente la radice orfica della filosofia platonica: la vera conoscenza anipotetica è irrazionale, ossia reminiscenza, ricordo della vita trascorsa dall'anima divina nel mondo delle idee<sup>415</sup>. L'ipotesi di un'ulteriore dimensione conoscitiva, oltre il

---

<sup>409</sup> Ivi, cit., p. 572.

<sup>410</sup> Ivi, cit., p. 571. Una specificazione di ordine mitico – religiosa, necessaria al senso della rielaborazione filosofica del mito: "Il dio fanciullo che è al centro della colpa originale non è il Dioniso che ispira la *μῆτις* delle baccanti, la frenesia ritmica, la gioia di vivere; è un maestro di vita, è il giovane Dio che viene dopo Zeus" (Ivi, cit., p. 567). Eppure, vedremo come la conoscenza divina dell'anima, ispirata a Dioniso fanciullo, è in qualche modo irrazionale; essa possiede comunque i tratti dell'apollineo.

<sup>411</sup> Ivi, cit., p. 614.

<sup>412</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 612-614.

<sup>413</sup> Cfr., Platone, *Repubblica*, VI, 510-511, cit., pp. 531-536.

<sup>414</sup> "Di' pure, dunque, che solo l'idea del bene conferisce la loro verità agli oggetti della conoscenza e a colui che li conosce: essa è dunque causa della scienza e della verità in quanto oggetti di conoscenza. Ma quantunque la scienza e la verità siano belle entrambe, farai bene a pensare che esiste qualcosa di ancora più bello. È giusto ritenere solari la luce e al vista, ma non bisogna identificarle con il sole. Così anche la scienza e la verità si possono correttamente considerare affini al bene, ma non identiche ad esso né l'una né l'altra: alla natura del bene spetta una più alta considerazione" (Ivi, 508e – 509a, cit., p. 527).

<sup>415</sup> "Soltanto gli Orfici sono giunti fino all'intuizione rivoluzionaria per cui l'uomo non si definisce più come mortale, ma come «dio». La sapienza non è più «pensare da mortale», ma riconoscersi divino" (P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 559). Riteniamo che nella filosofia platonica, la traduzione teoretica della sapienza divina dell'uomo, passi attraverso la distinzione delle fasi del



razionale, scaturisce in riferimento al rapporto proporzionale intrattenuto tra le due sezioni della linea, le quali sono ulteriormente divise in due: nella *doxa*, come le immagini (*εἰκασία*) sono imitazioni delle cose percepite (*πίστις*), così, anche nell'*episteme*, il pensiero dialettico costituisce l'immagine dell'idea. La dialettica è il metodo della filosofia e la filosofia è scienza; tuttavia, la scienza riproduce il cammino di scomposizione, *διαρροισις*, dell'idea già vista, in concetti sempre più distinti (e lontani). L'anima pare adeguarsi liberamente ai limiti del corpo, quando conosce razionalmente.

Tornando alla mitologia del male, il mito adamitico favorisce invece l'indicazione ermeneutica di un'esteriorità pressoché simbolica, descrivendo l'uomo come un'unità indistinta; ciò fa sì che quel male non venga considerato ingiustamente come l'Alterità assoluta, ma che sia un'alterità del sé, interna all'anima, la quale, essendo tesa verso la conoscenza, manifesta, non il potere della scienza o della sapienza, ma il limite della scienza e l'impossibilità della sapienza, in riferimento al rapporto con Dio.

Il monito nel racconto biblico della Genesi appare a Ricoeur più attendibile dal punto di vista antropologico; esso stabilisce l'originario dell'intenzionalità, poiché il male resta una categoria inaugurata dalla realtà soggettiva: come nella tradizione culturale francese che abbiamo prima indicato e che ha riflettuto sul tratto dell'ingiustificabilità, così Ricoeur sembra confermare la preminenza dell'atto, estendendolo però alla sfera dell'involontario ontologico. Infine, è in quest'ultimo contesto che risiede l'origine della conoscenza del bene e del male; è in quest'ottica che il soggetto discerne e promuove la coscienza di sé, facendosi simile a Dio (*Gen.*, 3, 22) (la somiglianza con Dio rimaneva, per così dire, celata nello stato illogico dell'innocenza originaria), e al contempo, facendosi differente da Lui, quanto ad essenza (il male, giustappunto, non riguarda Dio).

Come volevasi dimostrare, Ricoeur certifica che il mito dell'anima esiliata è posto a distanza dal mito adamitico, per aver trascurato la dimensione basilare del *me* nell'ottica della genesi e della passività del male: se il corpo è il "centro di tutto ciò

---

conoscere, esposta nel *Sofista*, tra *συναγωγή* (riconduzione) e *διαρροισις* (delimitazione progressiva). La seconda attività dell'anima si dimostra sostanzialmente ridondante, in quanto definisce scomponendo in un insieme di determinazioni verbali, un concetto già dato come idea. Al contrario, la riconduzione anticipa e decide del *logos* descrittivo, testimoniando in questo modo il suo essere attraverso un'attività involontaria di reminescenza: lo statuto proprio della cosa, la sua natura essenziale e vera, passa prima attraverso la riconduzione immediata, eidetica, dell'oggetto indagato ad un altro che vi partecipa. È chiaro allora come la natura misteriosa della *συναγωγή* necessiti di una spiegazione soprattutto mitologica: l'involontario dell'anima deve far riferimento ad una natura divina.

che si fa senza di me”<sup>416</sup>, diversamente, il concetto di carne, nella tradizione biblica, più precisamente in san Paolo, è posto alla fine di un processo; si tratta di una scoperta del *me*, ad opera del *me*. La libertà è l’unico originario; anche come desiderio di conoscenza, essa scopre la fallibilità e non la salvezza. Potremmo affermare provocatoriamente che l’anima è carnale, in quanto la possibilità per lei di realizzare il bene, non è mai scissa dalla possibilità di fare anche il male.

Se il mito dell’anima esiliata è lontano da quello adamitico, il più vicino è il mito tragico. Ma vediamo di capire il senso di questa vicinanza, per noi emblematica. La congruenza non riguarda le strutture narrative dei due racconti: “Il mito adamitico è antitragico [...]: lo smarrimento fatale dell’uomo, l’indivisibilità della colpa dell’eroe da quella del dio malvagio non sono più concepibili dopo la doppia confessione, nel senso agostiniano del temine, della santità di Dio e del peccato dell’uomo. Tuttavia, il mito adamitico riafferma di per sé qualcosa dell’uomo tragico”<sup>417</sup>. È sul versante esistenziale, che la tragedia si avvicina al mito adamitico, in maniera diametralmente opposta alla neutralità eidetica difesa ne *L’uomo fallibile*. Dopo aver prospettato una teoria del riscatto per la finitudine, la *Simbolica del male* ne ha messo in luce tutti i limiti, o quanto meno, ne ha chiarito il significato: il riscatto è possibile, ma mai completo, mai posto al di qua o al di là del bene e del male; la possibilità di compiere il bene risulta inefficace contro il sentimento della propria sproporzione o lacerazione; anzi, quest’ultimo si pone conseguentemente alla libertà, o insito in essa.

Allora, la tragedia è vicina alla colpa adamitica, poiché testimonia l’ineluttabilità tragica dell’agire, della *dynamis* esistenziale. Quel *malheur* misterioso di cui chiedevamo spiegazione attraverso la simbologia ha finalmente mostrato la sua coerenza con l’intenzionalità; afferma Ricoeur: “Il mito tragico in particolare è depositario di questo Ineluttabile implicito nell’esercizio della libertà”<sup>418</sup>. Il male è una sorta di destino interno alla libertà fallibile; così, il filosofo francese conferma l’estensione del concetto di colpa all’orizzonte ontologico, su cui si è concentrata la nostra lettura: “Tutti questi aspetti del destino impliciti nella libertà e non a lei contrapposti, sono sentiti necessariamente come colpa. Sono io che provo l’Ineluttabile, in me e fuori di me, sviluppando la mia esistenza. Non è più una colpa in senso etico, ma in senso esistenziale: divenire se stessi significa realizzare la

---

<sup>416</sup> Ivi, cit., p. 606.

<sup>417</sup> Ivi, cit., p. 584.

<sup>418</sup> Ivi, cit., p. 585.

totalità, che tuttavia rimane il fine, il sogno, l'orizzonte e che è indicata nell'Idea della felicità. Poiché il destino appartiene alla libertà come la parte non scelta di tutte le nostre scelte, sarà sentito come colpa<sup>419</sup>. Ci sembra che qui venga contraddetta tutta la positività concettuale difesa ne *L'uomo fallibile*: quel fine, quel sogno indicato dall'idea di felicità non è solo l'originario benevolo, ma già anche il negativo, la colpa non affatto etica, piuttosto esistenziale dell'uomo.

Oltre la tradizionale interpretazione di *Finitudine e colpa*, intesa come una valida alternativa filosofica alle derive dell'esistenzialismo francese, si è voluto sottolineare come, in realtà, l'ottimismo che emerge dalla descrizione delle capacità umane, sia irrimediabilmente destinato a mischiarsi, con il tono tragico e pessimistico, emerso dal fondo del linguaggio simbolico – mitologico. La vera conquista concettuale dell'opera riguarda quell'intersezione dialettica che coinvolge una benevolenza originaria e il male altrettanto originario. Però, l'integrazione con una simbolica del male, ha sollevato non pochi problemi circa la presunta neutralità etico – morale dello strutturalismo trascendentale del volontario: in realtà, l'intenzione, pur non essendo soltanto male, è già un male, nella misura in cui la spinta teoretica – pratica, cioè la speranza dell'infinito, suggerisce l'equivalenza tra sentimento della sproporzione e il sentimento della lacerazione.

Un riferimento mitologico, tra l'altro successivo ai fatti del *Prometeo incatenato*, ci colpisce, non tanto per la sua struttura narrativa, essenzialmente eziologica, simile alla divisione temporale prevista dal racconto adamitico, ma soprattutto per il posto che l'elemento della speranza assume rispetto a questa distinzione, tra un prima di perfetta finitezza e un dopo di mestizia esistenziale. Esiodo, ne *Le opere e i giorni*<sup>420</sup> narra di Pandora, una bellissima fanciulla creata da Efesto su ordine di Zeus, alla quale venne offerta ogni grazia ed ogni virtù. Ermes, che la dotò di astuzia e curiosità, la condusse dal fratello di Prometeo, Epimeteo, che volle sposarla, nonostante Prometeo lo avesse avvertito di non accettare doni dagli Dei. Ciò nonostante, nel nome Epimeteo vi è il destino dello stesso Epimeteo, il quale purtroppo rifletté tardi. Arriviamo al punto chiave: Pandora recava con sé un vaso regalato da Zeus, che però le aveva ordinato di tenere chiuso. Spinta dalla curiosità, ella disobbedì; aprendo il vaso uscirono tutti i mali del mondo che si abatterono sull'umanità. Sul fondo del vaso rimase soltanto la speranza. Fino a quel momento, l'umanità aveva vissuto libera dai mali, fatiche e preoccupazioni di ogni

---

<sup>419</sup> Ivi, cit., p. 586.

<sup>420</sup> Esiodo, *Le opere e i giorni*, tr. it. di L. Magugliani, BUR, Milano 2010, pp. 94-99.

sorta; gli uomini erano, così come gli dei, immortali. Dopo l'apertura del vaso, il mondo divenne un luogo desolato ed inospitale, finché Pandora lo aprì di nuovo per far uscire la speranza, l'ultima a morire. Collocata in fondo al vaso dei mali, in quanto indice di fallibilità e segno distintivo della differenza ontologica con gli Dei, la speranza non ha introdotto nel mondo il bene effettivo, ma ha introdotto la coscienza dell'intenzionalità; in altre parole, ha introdotto il sentimento misto della propria lacerazione<sup>421</sup>.

Infine, emerge un ultimo interrogativo: l'indicazione contenuta sia nella memoria biblica che in quella greca<sup>422</sup>, rispondente ad un'umanità, perduta ma perfetta, posta al di qua della colpa, invita necessariamente alla demitizzazione, o esige un recupero filosofico? Come può l'uomo moderno assumere questa sfida e re – interpretare l'idea di un trascorso di autentica innocenza? Domande che rivelano il fine ulteriore della nostra ricerca, sotteso all'insistenza con cui si è intrecciato il tema dell'intenzionalità con quello del male. Non rinunciamo dunque al compito suggestivo che Ricoeur ha proposto: una descrizione neutra dell'antropologia, scevra dai toni del patetico della misera. Dovremmo però modulare la neutralità su un altro fronte filosofico, che Ricoeur stesso non tarda ad indagare: l'ontologia del sé non si esaurisce con la dimensione del *me* intenzionale, così come, con *Finitudine e colpa*, non termina il discorso sull'uomo.

---

<sup>421</sup> Nietzsche riporta il mito di Pandora in *Umano, troppo umano*, quindi all'interno del contesto metodologico della genealogia, volta a smascherare l'origine vera dei sentimenti morali. Egli afferma: "Ora l'uomo ha in casa per sempre il vaso della felicità e crede *mirabilia* del gran tesoro che in esso possiede: esso è a sua disposizione, egli lo prende, quando gliene viene voglia; poiché non sa che quel vaso che Pandora portò era il vaso dei mali, e tiene il male rimasto lì dentro per il più gran bene di felicità – esso è la speranza. Giove volle cioè che l'uomo, per quanto tormentato dagli altri mali, tuttavia non gettasse via la vita, e continuasse invece a farsi tormentare sempre di nuovo. Perciò egli dà agli uomini la speranza: essa è in verità il peggiore dei mali, perché prolunga la sofferenza dell'uomo" (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, a cura di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 2011, I, p. 65).

<sup>422</sup> Anche il mito antropogonico dell'*androgino*, esposto da Aristofane nel *Simposio* platonico (Cfr., Platone, *Simposio*, XV, 190c-193e, cit., pp. 43-51) narra di un *prima* di innocenza o di perfezione, contrapposto ad un *dopo* di imperfezione e di ricerca. Prima che l'*eros*, l'anabasi, l'ascendere sempre dirà Socrate, diventasse la caratteristica antropologica primaria, l'uomo era un *cerchio unico*, composto di maschile e femminile. Il pericolo che il genere dell'androgino poteva rappresentare per gli dei, data la loro grandezza e la loro presunzione, obbligò Zeus a dividerli in uomo e donna. In sostanza, il ricordo di un'antica perfezione spiega, secondo il mito, l'*eros* sessuale, il bisogno sofferto della ricerca dell'altro. Con la separazione ad opera del divino, la felicità si è tramutata in un ideale e in un ricordo. Citiamo a tal proposito un passo che si rivela straordinariamente anticipatore rispetto alla teoria freudiana dell'istinto erotico, in cui risalta, tra l'altro, il principio del narcisismo: "Io però parlo in generale, di ogni uomo e di ogni donna, e dico che allora, veramente, la nostra stirpe diventerebbe felice, se noi riuscissimo a raggiungere il fine del nostro amore ritrovando ciascuno proprio il suo amato e ritornando così alla sua antica natura. Se questo, quindi, sarebbe il bene massimo, ne consegue che delle possibilità presenti la migliore è quella che più gli sta vicina: e cioè che ciascuno capiti con un innamorato di temperamento che si accordi col suo" (Ivi, 193d, cit., p. 49).

## 2.7 La radice religiosa del filosofico – intenzionale.

Un campo di prova ulteriore per avvalorare l'idea che la sproporzione fenomenologica, difesa addirittura ontologicamente da Ricoeur, non può costituire un completo riscatto dal linguaggio del patetico della miseria, ci sembra provenire dal rapporto vitale che si intrattiene tra filosofica e religione.

Prima, riassumiamo linearmente le fasi macroscopiche dell'analisi che Ricoeur ha condotto in *Finitudine e colpa*: 1) elezione ad originario soggetto dell'affermazione intenzionale; 2) teorizzazione di una filosofia del sentimento; 3) fenomenologia della confessione del male, attraverso la de – mitologizzazione della cosiddetta simbologia primaria e secondaria. Quest'ordine compone il testo, ma non in maniera definitiva; può essere facilmente invertito, in seno all'istanza del circolo ermeneutico. Il sentimento della sproporzione di sé è anch'esso un possibile punto di partenza – quella nebulosa percettiva che confluisce nel proprio *malheur* – da cui risalire per ristabilirne l'origine eidetica. Inoltre, in maniera ancor più empirico – trascendentale, la prima prova evidente del mistero dell'esistenza si dà nell'ascolto dei simboli e dei miti del male. In riferimento alla massima per cui la filosofia non istituisce il cominciamento assoluto della riflessione, i punti 3 e 4 prospettano una certa anteriorità della *Simbolica del male* su *L'uomo fallibile*, a suo modo prioritario.

Tra prima e seconda sezione si predispone un reciproco rapporto di interdipendenza trascendentale: entrambe assumono il compito di fondamento per l'altra; dunque, l'uomo della fallibilità, del metodo fenomenologico ermeneutico, non si colloca effettivamente al di qua della confessione (*Aveu*) del male, poiché egli fonda quest'esperienza in maniera strutturale, così come è fondato – si ritrova – in quel linguaggio simbolico (della confessione). In definitiva, l'eidetica volontaria cela il patetico della miseria, non potendo eliminarlo: mettere in evidenza la possibilità di un linguaggio che sia espressione della speranza teleologica e dell'affermazione gioiosa di sé, risulta un tentativo apparentemente neutrale. Del resto, citando Esiodo nel precedente paragrafo, ritrovammo la speranza posizionata al fondo del vaso contenente tutti i mali; se però risulta difficile modulare la speranza come un male assoluto, è pur vero però che il dinamismo dello schema teleologico umano prevede l'istanza di un male presente. Detto altrimenti, la speranza è giustappunto l'alternanza necessaria tra bene e male; è dialettica vitale dei due estremi: si riconosce nella gioia del sì originaria, ma solo e soltanto a partire dalla tristezza del finito, altrettanto originaria. Nel prospettarsi come una spinta a partire da un certo

male, la speranza non supera mai quello stesso male in senso definitivo, ripresentandolo costantemente nella sproporzione che realizza.

Invertiamo i punti nodali che compongono *Finitudine e colpa* e proviamo a ricostruire brevemente la soggettività dalla lettura de *La simbolica del male*. Innanzitutto, l'intenzionalità verrà (ri)conquistata come l'ineluttabile contesto ontologico dell'esistenza, nonostante Ricoeur, affidandosi al simbolico – mitologico, definisca questa tipologia espressiva come altra dalla filosofia; essa è alterità rispetto alla filosofia della sistema idealistico, e rappresenta di conseguenza la fonte diretta della filosofia non sistematica. Il tipo di intenzione che veicola la fenomenologia dell'interpretazione, trova dunque il suo modello nel linguaggio dell'alterità linguistica, pur sempre intenzionale in quanto significa, nel linguaggio, una nebulosa di sentimenti ingiustificabili<sup>423</sup>. Il significante veicolato dal simbolo e dal mito apre ad un sovrappiù di senso, ad un senso secondo, in generale, alla prospettiva e all'attesa di un senso totale<sup>424</sup>. L'uomo si interpreta nei simboli e nei miti, assume gli schemi e i contenuti narrativi di quest'ultimi e si conquista nell'orizzonte significativo della sproporzione, il quale esplode nel paradosso concettuale del servo arbitrio. Si viene ad instaurare un parallelo tra la teleologia delle strutture narrative tragiche e la teleologia tragica dell'esistenza, o meglio, la prima può servire da supporto per determinare la seconda (come detto, vale anche l'inverso, secondo un diverso punto di vista): così come i miti dell'origine del male sono anche i miti che annunciano alla fine del male, così come le parole dei profeti non soltanto ammoniscono, ma al contempo annunciano ad una speranza escatologica, così come “il tragico vero e proprio appare solamente quando il tema della predestinazione al male [...] viene a urtare contro il tema della grandezza eroica”<sup>425</sup>, quale esercizio della libertà, allora il modello di soggettività emerso da *Finitudine e colpa*, si sintetizza in questa spinta benevola originaria che certifica la presenza di un male

---

<sup>423</sup> “Il simbolo è il movimento a partire dal senso primario che ci fa partecipare al senso latente e così ci assimila al simboleggiato, senza che noi possiamo dominare intellettualmente la similitudine. È solo in questo senso che il simbolo «dà»; dà perché è un'intenzionalità primaria che dà analogicamente il senso secondo” (P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 261).

<sup>424</sup> Il mito, così come il simbolo, esprime una pienezza dell'essere, che è una riconferma dell'intenzionalità. Ma in che modo ciò accade? Il fatto essenziale è che questa pienezza indivisa, “anteriore alla scissione del sovrannaturale, del naturale e dell'umano, non sono *dati*, ma semplicemente *prospettati*. Il mito restituisce una certa integrità solo nell'intenzione; avendo perduto questa integrità, l'uomo la ripete e la mima attraverso il mito e il rito. L'uomo primitivo è già l'uomo della scissione. Il mito non può essere quindi che un ristabilimento o una restituzione intenzionale e, in questo senso, già simbolica” (Ivi, cit., p. 426).

<sup>425</sup> Ivi, cit., p. 480.

presente altrettanto originario, ma che di fronte ad esso non si arresta, puntando costantemente alla realizzazione di un sommo bene.

Il punto di congiunzione tra le due sezioni annuncia ad un passaggio ulteriore, che a sua volta indica il superamento della semplice dimensione del filosofico, mediante il filtro della fenomenologia del religioso. Ricoeur vuol difendere l'ipotesi suggestiva di un'esperienza ierofanica: i simboli e i miti donano a pensare, svelando "il legame dell'uomo con il suo sacro"<sup>426</sup>. Se è davvero possibile determinare il sacro dell'uomo, allora il discorso oscilla di nuovo tra evidenza ed enigmaticità: da un certo punto di vista, non vi è ombra di dubbio che il sacro si manifesti nell'essere teleologico della *dynamis*; parimenti, esso resta un enigma, poiché dall'interno del flusso dinamico, il senso – come il proprio senso – viene approssimato e mai conquistato. Così, affidarsi alla simbologia e alla mitologia è un atteggiamento che dà prova al soggetto dell'appartenenza a sé nella distanza da se stessi; simbolo e mito sono il segno sacro della propria sproporzione<sup>427</sup>. Dallo scarto tra essere e interpretazione dell'essere, deriva l'aurea di negatività con cui la componente finita dell'esistenza è stata modulata; il metodo della fenomenologia ermeneutica restituisce un soggetto per l'appunto in crisi, che si appartiene soffrendo della sua interpretazione, che tende affermandosi, ma in uno sforzo ermeneutico tale d'aver lasciato in eredità anche e soprattutto una simbologia e una mitologia del male. Il filosofo francese è infatti costretto a riconoscere che "l'uomo del mito è già coscienza infelice; per lui l'unità, la conciliazione e la riconciliazione devono essere *dette e agite*, precisamente perché non sono *date*"<sup>428</sup>.

Soffermiamoci un attimo per approfondire il legame tra confessione del male e caratterizzazione del sacro antropologico. Quale realtà acconsente direttamente alla traduzione in termini di confessione del proprio sacro? Ci sembra essere l'ambito della religione: soprattutto, quella cristiana fa della confessione un suo caposaldo. Possiamo intanto stabilire essenzialmente negativa la semantica del termine confessione: in generale, si confessa una colpa, o un segreto che però, proprio perché da confessare, nasconde, se non una colpa, un certo male, se non un male, una negatività problematica. Più che confidare, tramite cui si tende ad evidenziare

---

<sup>426</sup> Ivi, cit., p. 249.

<sup>427</sup> In particolare, la mitologia della crisi esistenziale è al tempo stesso mitologia della totalità: "Raccontando come le cose sono cominciate e come finiranno, il mito ricolloca l'esperienza dell'uomo in una totalità che riceve dal racconto orientamento e significato. Si esercita così attraverso il mito una comprensione della realtà umana *in toto* attraverso una reminescenza e un'aspettazione" (Ivi, cit., p. 250).

<sup>428</sup> Ivi, cit., p. 426.

maggiormente l'atto affidatario – la fiducia nell'altro –, la colpa modulata attraverso la confessione è ammessa esplicitamente come un male. Questa negatività, dicevamo, appartiene all'esperienza di religione e alla dinamica strutturale che la determina, che prevede lo svelamento del sé (uomo), alla luce del confronto con l'altro da sé (trascendenza). È necessario tradurre in confessione la professione di fede, a causa di un intervallo ontologico, che fa soffrire l'uomo e al contempo lo fa sperare; quest'intervallo si pone tra lo sguardo del soggetto, metaforicamente rivolto verso l'alto, e lo sguardo che la trascendenza gli rivolge, metaforicamente verso il basso. In particolare, secondo la tradizione cristiana, confessarsi significa fare i conti con il proprio male; significa parlare di sé, ma dalla bocca di Dio<sup>429</sup>.

La nostra breve parentesi non è affatto casuale. Avendo utilizzato categorie che caratterizzano in particolar modo la religione cristiana, per restituire in termini di speranza la teleologia dell'esistenza e in termini di confessione del male la nebulosa sentimentale del *malheur*, riteniamo di non aver commesso una forzatura interpretativa. Tutt'altro; è possibile accertare che l'opera *Finitudine e colpa*, dando prova di essere un progetto filosofico, non si è allontanata affatto dai cardini della fede protestante a cui l'autore francese appartiene. La de – mitologizzazione del discorso mitico e la critica alla teologia gnostica, non lasciano spazio ad una alternativa diversa e assolutamente teoretica, ma il filosofico, per Ricoeur, deve poter *ripetere*<sup>430</sup>, secondo verità, quella teologia e quella base mitica, su cui la teologia stessa si è basata e da cui la filosofia si lascia istruire. Così, si spiega la riconferma del concetto chiave, tipicamente protestante, del servo arbitrio: lo *javhista* nel mito adamitico, San Paolo, sant'Agostino e Kant, termini principali di confronto per Ricoeur e ponti di collegamento concettuale con la dottrina luterana, hanno rappresentato le fonti utili per far risaltare il paradosso di un libero arbitrio prigioniero, che è una verità per così dire teologale, riconfermata però dal nostro autore in qualità di filosofo critico, con i mezzi dell'interpretazione, non secondo un atto di fede.

---

<sup>429</sup> “Perciò, fratelli santi, partecipi di una vocazione celeste, fissate bene la mente in Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della nostra confessione” (*Eb.*, 3,1). Solo tramite la confessione, che è confessione dei peccati, si dice la stessa cosa della Parola di Dio. La religione cristiana, celebrando in senso verticale il rapporto dell'uomo con la sua alterità, fa della professione di fede un saldarsi alla confessione (del male), in quanto unica speranza di redenzione: “Poiché dunque abbiamo un grande e sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli, Gesù, Figlio di Dio, manteniamo ferma la professione della nostra fede” (*Eb.*, 4, 14); il che significa attenersi alla differenza tra Dio e uomo nel solo modo possibile: riconoscendo la Sua perfezione attraverso la confessione del nostro male.

<sup>430</sup> Cfr., P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 247.



Risultano per questo paradigmatiche le parole con cui Ricoeur definirà, nell'intervista riportata in *La critica e la convinzione* (1995), la religione e l'esperienza che il soggetto ne fa: si tratta, egli dice, di un "caso trasformato in destino attraverso una scelta continua"<sup>431</sup>. Nell'alternanza dialettica tra l'elemento del destino e della scelta, vi rientra l'oscillazione ciclica tra filosofia e fede, che stiamo rilevando a proposito di *Finitudine e colpa*. Più volte Ricoeur, nell'arco della sua vita accademica, ha stabilito fermamente la sua essenziale natura di filosofo, ma la religione rimane un destino, ed egli ha perciò lasciato in eredità uno stile analitico che coniuga ricerca teoretico – pura con l'esegesi biblica: la sottolineatura delle categorie principali del finito e della colpa dimostrano anche e non solo l'appartenenza casuale del filosofo ad una cultura ben precisa, quella cristiana nel suo orientamento protestante, la cui scelta, però, non è stata altrettanto casuale, ma giustificata secondo i canoni filosofici. A tal proposito, l'ermeneutica ha rappresentato un metodo d'ascolto ragionato della parola di fede. Come si evince dall'intervista del '95, le verità teologiche necessitano di critica per essere credute; ma necessitano di essere ascoltate, per il fine della loro critica. L'urgenza di una comunicazione tra ambiti apparentemente differenti, suggerisce che la filosofia possa e debba ammettere la necessità del credere e che la religione ammetta la necessità dello spiegare. Assumendo l'atteggiamento dell'ascolto, la filosofia ottiene la comprensione di se stessa dalla comprensione del suo altro, evitando così di ricadere in ciò che la limita, ovvero l'iper – criticismo del dubbio metodico che conduce al nulla. Allo stesso modo, se la religione si lascia attraversare dall'ermeneutica, essa può recuperare la sua autenticità perduta – vedremo di che cosa si tratta nel prossimo paragrafo – , comunicare con la contemporaneità, evitando un'ipostatizzazione del teologale alla dimensione del vero assoluto e totale, il quale, troppo spesso nella storia, è servito da mezzo per influire negativamente sul piano politico. In sostanza, Ricoeur ha saputo riattualizzare l'evento della Parola, che non lascia indifferenti, proponendo un "cristianesimo da filosofo"<sup>432</sup>.

---

<sup>431</sup> P. Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvie e Marc de Launay*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, pp. 204.

<sup>432</sup> Ivi, cit., p. 213. Questa formula indica certamente una soluzione alle derive di ognuna delle due dottrine prese singolarmente, ma è anche il motivo di un conflitto esistenziale, che è maturato in Ricoeur sin dalla giovinezza; la critica (filosofica) e la convinzione (religiosa) si sono alternate e influenzate, restituendo in quest'alternanza la riflessione sulla finitudine soggettiva: "Il giovane protestante vive su se stesso l'inquietudine della propria fragilità che di fronte all'assoluta e austera trascendenza non può che significare in termini di finitudine, appunto. *Finitudine e colpa* son questi i termini di inquietudine dell'esperienza che Ricoeur vive nella sua giovinezza" (V. Busacchi, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano 2010, p. 55).

In maniera ancor più complessa, si può tentare di approfondire il legame dialettico tra filosofia e religione in *Finitudine e colpa*; ci sembra che il contesto della sproporzione esistenziale dia prova di una spiritualità, certamente fenomenologica, certamente ermeneutica, ma soprattutto di una spiritualità che è per tradizione metafisico – religiosa, prima ancora di afferire ai canoni di una religione istituita. Distinguiamo dunque due tipicità differenti e intersecate tra loro, la *religione* dalla spiritualità *religiosa*, sostenendo che la confessione del male appartiene in origine al linguaggio della seconda tipicità; il fatto rilevante è che quest'ultima assume *in toto* le caratteristiche della spiritualità d'ordine fenomenologico ermeneutico, elencate da Ricoeur ne *L'uomo fallibile*. Come a voler dire che la spiritualità religiosa costituisce l'eidetica (il filosofico) dell'esperienza di religione e, di conseguenza, anche del fenomeno culturale della confessione simbolica del male.

In che modo il filosofico coincide con il religioso? Quali criteri decidono della spiritualità d'ordine religioso della filosofia? Se il sacro dell'uomo si conquista nei segni che testimoniano di un mistero, se diventa possibile identificare il sacro del soggetto con la sproporzione del sapere interpretativo, allora la dimensione cardine dell'ermeneutica del sé proietta anche, al di fuori della soggettività, qualcosa come un meta – sacro: l'immediato esercizio pratico delle proprie capacità teleologiche afferisce alla nota prospettiva su cui abbiamo posto già l'accento nel primo capitolo, quella della separazione o distinzione di un infinito metafisico, che procura all'uomo la coscienza di essere proiettati verso. L'intenzione indica infatti capacità infinite e limitate, ovvero, indica il senso nella separazione dal senso idealmente vero nel campo del conoscere, l'agire parziale nell'approssimazione al cosiddetto regno dei fini, non dominio pratico; in definitiva, determina la realtà di un infinito ideale e perfetto, verso cui l'infinito parziale tende, separandosene. Ancora una volta, similmente ai toni del cristianesimo, ma secondo i criteri della filosofia, la perfezione dell'infinito ideale si misura sull'imperfezione dell'infinito parziale, ed è su questa

---

Busacchi cita a tal proposito un passo da *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, in cui Ricoeur si racconta: “L'inquietudine, tendo oggi a connetterla con quella sorta di concorrenza che la mia educazione protestante e la mia formazione intellettuale si facevano in me. La prima, accettata senza reticenze, mi orientava verso un sentimento che molto più tardi, leggendo Schleiermacher, ho identificato come sentimento di «dipendenza assoluta»; la nozione di peccato e di perdono avevano certamente una parte rilevante ma non occupavano tutto il posto, lungi da ciò. Più profonda, più forte rispetto al sentimento di colpa, era la convinzione che la parola dell'uomo fosse preceduta dalla «parola di Dio». Questo complesso di sentimenti era aperto all'assalto di un dubbio intellettuale che, nel corso dei miei studi di filosofia, imparai a connettere con la linea della *critica filosofica*” (P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, pp. 23-24).

frattura che scaturisce il linguaggio patetico della mestizia, congruente al linguaggio patetico della confessione di fede.

Pensiamo che la restituzione dell'esperienza della colpa oscilli tra filosofia e religione, per il tramite del filosofico – religioso, che andremo mano a mano a definire: la colpa è un'inquietudine che agita dal profondo l'uomo e che dipende dalla categoria della fallibilità; qui siamo ancora nell'ambito filosofico neutrale, il quale comunica di un'iniquità esistenziale misteriosa. Eppure, secondo il metodo ricoeuriano, una risposta al mistero dell'esistenza la si trova affidandosi al linguaggio altro della religione, che ha modulato la colpa in termini più espliciti (anche se altrettanto misteriosi) – in termini di confessione – immettendo direttamente la finitudine nel rapporto con Dio. Ora, la filosofia della fallibilità sfrutta quest'ultimo linguaggio, in virtù del fatto che la sproporzione si dice inquieta, in quanto ha come caratteristica quella di porre una trascendenza fuori di lei. Sarebbe quindi più esatto parlare di un circolo ermeneutico, poiché anche il linguaggio della religione è fortemente influenzato dalla filosofia: vogliamo dire che alla base della religione vi è di nuovo lo schematismo del volontario; esso prevede due ordini d'infinito tra loro implicabili, l'infinito come tensionalità e l'infinito come trascendenza. In breve, il linguaggio della religione sfrutta tale schematismo, poiché il soggetto di religione è ancora un uomo fallibile; allo stesso modo, lo schematismo si riconosce in quel linguaggio altro, tanto da costringere Ricoeur ad assegnare al racconto biblico della caduta di Adamo, il ruolo di mito massimamente antropologico. L'eidetica del volontario, sancita con *L'uomo fallibile*, non appartiene né unicamente alla filosofia teoretica, né unicamente alla religione dogmatica, ma è appunto di natura filosofico – religiosa.

Per la nostra interpretazione, diventa importante sottolineare la presenza di una scintilla metafisica al dentro di ogni operazione teleologica: la capacità dell'infinito, determinando un confine umano e distinguendo un'Alterità incomunicabile, rispecchia un'esigenza d'ulteriorità, confluyente anche verso l'idea e l'esigenza di Dio. Il vero sacro del soggetto fallibile è quest'Alterità metafisica. La filosofia tutta, o almeno quella di stampo riflessivo, nasconde una radice metafisica, nella tensione che vuol difendere; in pratica, è la stessa cosa sostenere la fallibilità e sostenere l'idea del divino<sup>433</sup>.

---

<sup>433</sup> Fabio Rossi rivela come già il maestro Nabert avesse messo in luce una certa religiosità essenziale, contenuta nella natura finita del soggetto, cioè nel binomio fallibilità – male: “Se dunque la scoperta e la coscienza della finitudine si fonda in definitiva su «un principio di sublimità che è nell'io, che è

Per adesso seguiamo Ricoeur nel caratterizzare dettagliatamente la matrice religiosa del filosofico intenzionale. Più volte egli sostiene che la fonte prediletta in ambito religioso è fuor di dubbio la filosofia kantiana<sup>434</sup>; in particolar modo, è nei postulati della *Critica della ragion pratica* che possiamo rendere la religione in termini filosofici, cioè nei limiti della semplice ragione. Questo debito è tematizzato successivamente a *Finitudine e colpa*, nel saggio del 1968 *La libertà secondo la speranza*<sup>435</sup>, contenuto nell'opera *Il conflitto delle interpretazioni*, ma già abbiamo detto di come nell'opera del '60, Ricoeur lasci segni nascosti ed evidenti di un'oscillazione tra filosofia e fede, che ora vuol rendere espliciti.

Ci colpisce quanto egli afferma a proposito del filosofo tedesco: “Alla luce dei limiti della ragione, Kant interroga espressamente la religione con la domanda: «Che cosa posso sperare?». Non conosco altro filosofo che abbia definito la religione esclusivamente con questa domanda”<sup>436</sup>.

Si tende a restituire la religione in termini di spiritualità religiosa, come una ricerca, un'esigenza e un'attesa di totalità; i suoi postulati, non a caso sono anche i postulati della ragion pratica, poiché nel contesto omnicomprensivo dell'azione, nell'originarietà benevola dell'etico, direbbe Ricoeur, si rispecchia la filosofia in sé, che ricerca, attende ed esige la totalità allo stesso modo. Traduciamo il filosofico nella sfera del pratico, dal momento che la libertà dell'agire fonda *L'uomo fallibile*; è il filtro dell'intenzionalità agente a modulare in termini etici il filosofico. Vi è poi un grande merito nel concepire la religione secondo il primato della dimensione pratica: i postulati kantiani – avverte Ricoeur – sono “pur sempre preservati dal volgersi al «fanatismo» e alla «follia religiosa», dalla critica dell'illusione trascendentale, che gioca, nei loro confronti, il ruolo di «morte di Dio» speculativa”<sup>437</sup>. Soprattutto, il

---

l'io», essa non si conclude, non termina, nell'affermazione dell'io puro come in un'«affermazione ultima», bensì nella scoperta, di un'idea del divino [...]. Il principio della riflessione, l'atto della riflessione ci conduce all'idea di ciò che c'è di divino nel suo principio. Affermare il divino e confessare una finitudine invincibile è una sola e identica cosa: un solo ed identico atto è al fondo di quest'affermazione di questa confessione” (F. Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1987, p. 495).

<sup>434</sup> Il riguardo di Ricoeur per la filosofia kantiana è un segno ulteriore della radice protestante interna al discorso antropologico, soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento, comune ad entrambi – che Ricoeur desume giustappunto dal kantismo – della schiavitù e radicalità del male. Kant, oltre ad Agostino e Paolo rappresenta una delle fonti predilette per teorizzare un cristianesimo filosofico.

<sup>435</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Approche philosophique du concept de liberté religieuse*, in *L'Herméneutique de la liberté religieuse* (Atti di Congresso internazionale, Roma, Gennaio 1968), «Archivio di Filosofia», 38 (1968), n°2-3, pp. 215-252. V. anche, P. Ricoeur, *L'herméneutique de la liberté religieuse*, Aubier, Paris 1968, pp. 215-238.

<sup>436</sup> P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 430.

<sup>437</sup> Ivi, cit., p. 431.

sapere che esprimono non è affatto legato alla conoscenza deterministica, ma all'apertura verso la realtà noumenica.

Il primo riguarda proprio la *libertà*: mentre la ragione teoretica ne richiede solo l'idea, la ragione etica ne postula l'esistenza effettiva, l'utilizzo concreto, tramite l'esercizio di una volontà buona; oltre che volerla supremamente o speculativamente, noi possiamo adoperare la libertà in base alla nostra appartenenza ad un mondo intellegibile, il quale ci rende indipendenti dalle determinazioni di quello sensibile. La volontà è un potere che ci determina; aggiunge Ricoeur: "La libertà postulata è questo modo di esistere libero tra le libertà"<sup>438</sup>. Gli altri postulati esplicitano il potenziale d'attesa, se vogliamo di speranza, contenuto in quello della libertà. Ad esempio, il secondo postulato relativo all'immortalità dell'*anima*, suggerisce proprio l'esigenza di realizzazione del bene supremo nella dimensione reale, mediante il rispetto della legge morale. Esso aggiunge al primo delle implicazioni temporali, nel senso di un progresso all'infinito: la conformità santa della volontà alla legge morale non è un traguardo raggiungibile delle capacità etiche umane; la prospettiva dell'attesa media concretamente alla richiesta della perfezione morale. "Ma questo progresso infinito è possibile solo supponendo un'esistenza che continui all'infinito, e una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima)"<sup>439</sup>, sancisce Kant.

Infine, la terza richiesta, l'esistenza di *Dio*, di cui va mantenuto il carattere di postulato, cioè di proposizione teoretica dipendente da un'esigenza pratica. Dio è "la causa adeguata per questo effetto che si manifesta alla nostra volontà come suo oggetto intero, cioè il bene supremo"<sup>440</sup>; il postulato permane fin quando vogliamo che si realizzi il bene supremo, dal fondo della nostra volontà. "Ancora una volta, l'attesa si articola sull'esigenza, l'attesa teorica si articola sull'esigenza pratica. Questo nodo è quello della pratica e del religioso, dell'obbligazione e della credenza, della necessità morale e dell'ipotesi esistenziale"<sup>441</sup>.

---

<sup>438</sup> Ivi, cit., p. 432.

<sup>439</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 269. Qui Ricoeur trova che sia maggiormente riscontrabile il parallelo con le esigenze pratiche della religione, al cui centro si predispone, lo anticipiamo, il nucleo *kerygmatico* della speranza: "La religione infatti, in quanto pratica, esige la compiutezza, ma essa crede, nella modalità dell'attesa, della speranza, all'esistenza di un ordine in cui questa compiutezza possa essere effettiva. La speranza *kerygmatica* è così approssimata dal movimento che porta dall'esigenza pratica al postulato teorico, dalla domanda all'attesa. Questo movimento è quello stesso che realizza il passaggio dall'etica alla religione" (P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 433).

<sup>440</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 273.

<sup>441</sup> P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, cit., p. 434.

Riassumendo, in Kant il rapporto tra la massima e la legge, tra l'arbitrario e il volontario autonomo, assume il suo vero significato solo se appare una terza dimensione che ha una qualche attinenza con il tipo di religiosità fondata sull'attesa e sulla prospettiva della totalità, che egli ha definito tramite la formula suggestiva di oggetto intero della ragion pura pratica. Senza la nozione di sommo bene, la volontà non si compie. A nostro parere, seguendo Ricoeur nell'estensione del significato di filosofia pratica al filosofico in generale<sup>442</sup>, cioè allo schematismo che compone l'intenzionalità originaria, si dimostra l'attinenza con lo stesso modello di religiosità filosofica, circoscritta ai limiti della semplice ragione: come già detto, l'eidetica volontaria prevede o postula un meta – sacro, situato al di sopra della sproporzione stessa; l'infinita affermazione di sé rimane finita, poiché sussiste un infinito che ne segna la direzione e i limiti. Meglio si intende, quindi, la traduzione in termini di *speranza* della teleologia eletta da Ricoeur a modello dell'antropologia filosofica; fallibilità e male rappresentano le componenti principali di una prospettiva esistenziale che avverte nella totalità il suo noumeno.

Il male è innescato dalla *dynamis* antropologica; dunque, oltre che a caratterizzare il linguaggio della religione, il male è anche un aspetto fondante la spiritualità filosofico – religiosa. Ritornando a Kant, Ricoeur, altrove, in *Persona, Comunità, Istituzioni* (1994) – altro testo composto di interviste al maestro – specifica come spetti proprio all'istanza del male garantire la fondazione concreta, e sottolineiamo concreta, del principio morale autonomo; detto altrimenti, il fondamento della legge non è solo la libertà (l'autonomia) d'acconsentire al rispetto, ma la libertà dal male, che genera un movimento rigenerativo, spontaneo e benevolo; egli afferma: “La legge morale è autonoma, essa fa capo al soggetto; questo fondamento non è la libertà. Ma quando Kant considera il principio del male nel primo capitolo de *La religione entro i limiti della semplice ragione*, allora qui si pone un altro problema che non è più quello di sapere qual è il fondamento, ma di sapere

---

<sup>442</sup> È possibile discernere lo stesso movimento d'apertura verso l'Alterità incomunicabile anche nella prospettiva pratica formulata da Ricoeur in *Sé come un altro*, quindi nella filosofia etica nel senso specifico del termine. La formula della *vita buona, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste*, testimonia di un processo mai finito, ispirato ad un ideale di compiutezza pratica, dall'idea kantiana e metafisico – religiosa di sommo bene. Quindi, la stima di sé è, lo sappiamo, un processo di interpretazione continua; in merito all'altro che mi sta di fronte, è impossibile stabilire definitivamente le ragioni ultime del rispetto. “Su questa aporia dell'altro si arresta il discorso filosofico” (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 473), e, aggiungiamo noi, si innesca l'urgenza di quello religioso. Infine, la giustizia di un'istituzione si misura nei suoi processi dinamici, nella sua ricerca di giustizia e non nell'istituzione in sé. Semplicemente, il progresso sociale si gioca sull'idea di incompiutezza: “La pluralità dei fini del buon governo è forse irriducibile, in altri termini che la questione del fine del buon governo è forse indecidibile” (Ivi, cit., p. 366).

qual è la possibilità concreta d'applicare il principio. Ora, se la nostra libertà è una libertà schiava, se essa è racchiusa nel principio malvagio, si pone a questo punto il problema che Kant chiama della *rigenerazione*. Ed allora direi che siamo dinnanzi ad un principio religioso; quello della rigenerazione<sup>443</sup>, perché concerne la questione continua del male e del suo superamento.

Sempre parallelamente all'estensione del pratico al filosofico in sé, dobbiamo concludere che il male è necessario per definirne il dinamismo della soggettività; il male è una realtà presente a livello strutturale eidetico, poiché esso caratterizza la distinzione dal meta – sacro e caratterizza il senso teleologico dell'intenzionalità originaria, che abbiamo affiancato e affiancheremo ancora maggiormente all'escatologia cristiana. Si è voluto così radicare il più possibile, contrariamente alla neutralità progettata dal nostro autore, il male alla sfera fenomenologica dell'intenzionale. Sappiamo che la vera preoccupazione di Ricoeur è consistita nell'offuscamento del linguaggio della miseria, al fine di mettere in risalto l'elemento spontaneo e benevolo della soggettività; tuttavia, poiché la benevolenza non può essere unicamente originaria, il simbolo del tragico restituisce, meglio dell'eidetica, la descrizione umana: il modello narrativo del tragico indica l'intersezione tra bene e male ad opera dell'esercizio della *libertà* (dell'eroe/soggetto); di rimando, la libertà dell'uomo in generale è simbolicamente detta tragica perché limitata, perché pone, fa, il bene nonostante il male e il male nonostante il bene. Inoltre, cosa significa la radicalità del male espressa dal concetto del servo arbitrio? Semplicemente che il male, se non è una sostanza, resta comunque impossibile da eliminare: fare il bene (non il sommo bene) non esclude, o pone esso stesso, la possibilità di fare il male; in tal senso, la libertà è schiva del male, poiché non può sfuggirgli, non può che fare il male, oltre al bene.

## **2.8 La radice filosofica della religione: un modello di fede tragica.**

L'atteggiamento della convinzione e della critica ha messo in luce le radici culturali a cui si è attenuto il modello antropologico in esame. Se prima, abbiamo tentato di determinare, nel campo filosofico neutro, una scintilla di religiosità, ora, direttamente proiettati nell'ambito religioso – teologale, sarà necessario compiere

---

<sup>443</sup> O. Rossi, *Tra sfida etica ed impegno filosofico*, in P. Ricoeur, *Persona, Comunità, Istituzioni*, a cura di A. Danese, Cultura della Pace, Firenze 1994, p. 161. In Kant la volontà è capace di un'autofondazione, ma la volontà è anche turbata concretamente dal problema del male; in senso ugualmente concreto, "bisogna che la volontà sia stata fondata nella sua libertà concreta perché essa possa rientrare nella problematica etica dell'autofondazione" (*Ibidem*).

l'operazione inversa, mettendone in risalto la scintilla teoretica, attraverso il metodo della critica de – mitologizzante applicato alle *Sacre Scritture*. L'adesione al Testo è un'esperienza di fede nel cristianesimo, ma la fede, afferma Francesca Brezzi in *Ricoeur. Interpretare la fede*, è modulata da Ricoeur stesso come “una proposta di cammino per uomini che cercano e sperano, e uscendo da un'epoca di crisi per la religione, magari partendo proprio dall'ateismo nei confronti di un Dio che impone e comanda, si avviano sui sentieri della religione della crisi”<sup>444</sup>. La tragicità esistenziale si conferma quale chiave di lettura per rileggere, nella contemporaneità, una possibile adesione al cristianesimo: gettandosi nella frammentarietà della realtà pratica, secondo il suggerimento della Brezzi, la fede della crisi mantiene il primato dell'intenzione e si presenta all'uomo come una capacità teleologica in cui, tra l'altro, risulta davvero impossibile obliterare il problema del male. Dobbiamo procedere nella lettura dei saggi successivi a *La libertà secondo la speranza*, ovvero *Colpa, Etica e Religione*<sup>445</sup> e *Religione, Ateismo e Fede*<sup>446</sup>, senza tralasciare la *Prefazione a Bultmann*<sup>447</sup>.

Innanzitutto, ricordavamo di come sia fondamentale aderire all'*evento della Parola*<sup>448</sup> per il nostro autore: avere orecchi attenti all'ascolto, non procura la resa del pensiero, ma la sua salvezza; parimenti, *pensare* la religione preserva dal vizio dell'assolutismo sistemico.

Per adottare un'analisi di tipo antropologico, il filosofo che si avvicina alla fede si attesta entro la concezione che pone il binomio ermeneutica – linguaggio a contesto omnicomprensivo, rinunciando all'idea kierkegaardiana del salto nel buio silenzioso, in cui ogni richiesta della ragione non ha modo di sussistere; pure la parola rivelata è sempre appartenuta a quel contesto: l'adesione ad una parola sacra, che ha fondato e distinto soprattutto il cristianesimo protestante in quanto professione di fede, è una caratteristica da mantenere certamente – vedremo di seguito come – ma anche da ripensare alla luce del suo inserimento in uno sfondo, in un'era attuale contraddistinta dall'interpretazione: il cosiddetto Testo Sacro è tematizzato in una lingua e circoscritto, per questo, ai canoni di una certa cultura, che l'ha inteso in un determinato modo. L'idea di dogmatica, ispirata dall'austerità di una parola incontrovertibile di cui non sono io l'autore e che spinge al rispetto assoluto, si

---

<sup>444</sup> F. Brezzi, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Edizioni Messaggero, Padova 1999, p. 225.

<sup>445</sup> P. Ricoeur, *Colpa, Etica e Religione*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 439-453.

<sup>446</sup> P. Ricoeur, *Religione, Ateismo e Fede*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 455-481.

<sup>447</sup> P. Ricoeur, *Prefazione a Bultmann*, in *Il Conflitto delle interpretazioni*, pp. 393-413.

<sup>448</sup> P. Ricoeur, *Religione, Ateismo e Fede*, cit., pp. 464 – 469.



secolarizza in Ricoeur, a causa della preminenza metodologica dell'ermeneutica, la quale tracima nell'ontologico – esistenziale: il teologico viene dunque assunto come problema, come problema d'ordine linguistico; il futuro e l'origine delle comunità confessanti è dipeso in parte dalla Verità della parola fondatrice, e in parte da un giudizio circostanziato e interpretativo del *kerygma*, del nucleo di senso della proclamazione originaria. Già ad un primo livello, la proiezione della parola in una forma scritturale, testimonia l'intento più che mai approssimativo; in altri termini, l'essere vero della proclamazione non è pienamente intuibile. Ricoeur elenca così gli elementi utili per distinguere una lingua come afferente ad una religione, che sono "l'antiorità di una parola costituente, la mediazione di una scrittura e la storia di un'interpretazione"<sup>449</sup> e vi aggiunge una logica di circolo dialettico che sappia tenere ben saldi questi elementi.

A questo punto sorge il dubbio circa la collocazione della funzione interpretante delle *Sacre Scritture*, con quanto tematizzato nel paragrafo precedente a proposito del rapporto vitale tra filosofia ricoeuriana e protestantesimo, inteso come un destino. Come risolve Ricoeur il problema specifico della giustificazione per sola fede, se l'ermeneutica diviene una prerogativa fondante la sua filosofia? Il credere è forse un'opera dell'intenzione? In un ulteriore saggio, *Prefazione a Bultmann*, l'impasse richiede che si dia una mediazione possibile tra l'esigenza di dire la parola di Dio attraverso il senso razionale, e la convinzione (tipicamente protestante) dell'inefficacia teoretica di fronte ad una verità che vale per se stessa. Il compromesso assume le sembianze della dialettica: sulla scia heideggeriana<sup>450</sup>, sussiste un rapporto produttivo tra una certa iniziativa dell'essere, per cui "la stessa idea di annuncio, di proclamazione, di *kerygma*, suppone, se così si posso esprimermi, un'iniziativa del senso, una venuta a noi del senso, che fa la parola ciò

---

<sup>449</sup> P. Ricoeur, *La Critica e la Convinzione*, cit., p. 206. "Per sviluppare questo punto, proporrei di buon grado l'idea di una serie di circoli ermeneutici: conosco questa parola perché è scritta, questa scrittura perché è ricevuta e letta; questa lettura è accettata da una comunità, la quale, di conseguenza, accetta di essere decifrata attraverso i suoi testi fondatori; ora, proprio questa comunità li legge. In un certo modo, dunque, essere un soggetto religioso significa accettare di entrare o essere già entrati all'interno di questa grande circolazione tra una parola fondatrice, i testi mediatori e le tradizioni di interpretazione" (Ivi, cit., pp.204-205).

<sup>450</sup> "Non dico che la teologia *debba* passare attraverso Heidegger, ma dico che, *se* essa passa attraverso Heidegger, è attraverso questo punto e fino a questo punto che deve seguirlo. Ma questo cammino è il più lungo: è il cammino della pazienza e non della fretta e della precipitazione [...]. Pensare «parola di Dio», significa infatti accettare di impegnarsi su sentieri che forse si perdono" (P. Ricoeur, *Prefazione a Bultmann*, cit., p. 412). Il punto heideggeriano a cui accenna Ricoeur e attraverso cui dovrebbe passare la teologia riguarda proprio la venuta dell'essere al linguaggio. Però, il filosofo francese, come è noto, vi aggiunge che la via heideggeriana è fin troppo immediata, poiché dimentica l'interrogazione sull'essere, la via lunga e metodica dell'ermeneutica.

che fronteggia la decisione esistenziale<sup>451</sup>, e l'appartenenza del dire all'essere, cioè "la primordiale rivendicazione del dire da parte dell'essere"<sup>452</sup>, in cui è decisivo, aggiunge Ricoeur, il lavoro svolto dell'ermeneutica, la quale affianca una traduzione linguistica al senso. La dialettica mostra l'oltrepassamento di un'ermeneutica esistenziale che privilegia la comprensione del sé in favore del suo spossessarsi, tale da esplicitare l'iniziativa del testo o del senso sull'io.

La via d'interscambio tra testo e lettore, che è stata meglio espressa in *Dal testo all'azione*<sup>453</sup>, può, secondo noi, salvaguardare e superare la teoria protestante della giustificazione per sola fede; in sostanza, interpretare non riguarda esclusivamente una capacità di comprensione limitata, ma mediante la facoltà dell'ascolto – che è già pensiero o predisposizione all'apertura – significa ricevere l'essere del testo, per la costituzione di un io più vasto.

L'operazione mediatrice di questa dialettica sottintende un orizzonte d'incontro dell'uomo con Dio nella sfera portante del linguaggio: il punto di vista è antropologico e risulta perciò decisivo il fatto che l'annuncio di Dio si dia in una parola; il riconoscimento della Bibbia come parola trascendente non può fare appello ad un concetto psicologico di ispirazione divina, ormai superato, ma affidarsi al suo messaggio interno così come si rivela da sé, alla qualità di quell'essere nuovo di cui il testo parla, e così come viene interpretato. Di conseguenza, il referente dell'annuncio rimane Dio e contemporaneamente, indicando una pluralità di significati e un'apertura d'orizzonti, Dio è anche il punto di fuga, il punto di riferimento di incompletezza di questi discorsi parziali. La Scrittura – identificata erroneamente con il dogma – nasce da Dio e dall'uomo. Nasce dall'esigenza tutta razionale di colmare il divario fra me e la Parola fondatrice (l'annuncio originario), manifesta il tentativo di portare al pensiero e di dire quell'essere altro rispetto al soggetto; dunque, anch'essa ricade nell'ottica della fenomenologia ermeneutica, cioè nella frammentarietà dell'interpretazione che chiede sempre una nuova interpretazione.

La fede del filosofo si adegua, come annunciato, all'era attuale dell'ermeneutica. Il credere, seppur una *fides ex auditu*<sup>454</sup>, in cui l'ascolto, appunto, è il primo passo

---

<sup>451</sup> *Ibidem.*

<sup>452</sup> *Ibidem.*

<sup>453</sup> "Allora la comprensione è esattamente il contrario di una costituzione nella quale il soggetto funge da chiave di volta. A tale riguardo sarebbe più corretto parlare di un io costituito dalla *cosa* del testo" (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 112).

<sup>454</sup> P. Ricoeur, *Prefazione a Bultmann*, cit., p. 398.

della comprensione, si guadagna sulla via lunga della riflessione interpretativa. Se Ricoeur può parlare di un “problema ermeneutico nel cristianesimo”<sup>455</sup> è perché si instaura un rapporto mai concluso tra le Scritture e il *kerygma*, tra testo e messaggio, tra parola e nucleo essenziale della predicazione originaria. Avverte Ricoeur “che è necessario continuamente restituire in parola vivente, affinché resti attuale la parola primitiva che rendeva testimonianza all’avvenimento fondamentale e fondatore”<sup>456</sup>.

Nella lettura biblica del *kerygma*, ispirata dal metodo del circolo ermeneutico, riacquista valore decisivo la funzione della de – mitologizzazione<sup>457</sup>, incontrato ne *La simbolica del male*: essa si distingue dalla semplice demistificazione, volendo realizzare l’intenzione del testo che parla, perciò separando il *kerygma* dal mito. Eppure, il *kerygma*, continua il filosofo francese, “non diventa il positivo della de – mitologizzazione che nel movimento stesso della interpretazione”<sup>458</sup>; non può sottrarsi all’ermeneutica o fissarsi all’interno di alcun enunciato oggettivo, proprio a causa del fatto che “è scandalo per tutti gli uomini e per tutti i tempi”<sup>459</sup>. Ciò significa che lo scandalo per il pensiero, ovvero la follia di Dio in Gesù Cristo (*kerygma*), non smette mai d’essere un’occasione ermeneutica di interpretazione, in virtù della sua contraddittorietà.

Nel cristianesimo, il cuore del *kerygma* coincide con l’evento della resurrezione del Cristo. Apparentemente si potrebbe pensare che la resurrezione abbia esaurito il potenziale semantico di promessa, compendosi; in realtà, ricollocare la resurrezione in una prospettiva escatologica, ed è quello che Ricoeur tenta di fare nei saggi contenuti nel *Conflitto delle interpretazioni*, permette di conferire una sorta di futuro al concetto in questione; mentre prima questo sembrava chiuso nel suo compimento, ora, grazie al lavoro d’approssimazione ermeneutica, il senso alternativo della resurrezione caratterizza la fede come *libertà secondo speranza*<sup>460</sup>, e dunque, come volevasi dimostrare, incline o esattamente coincidente allo schematismo eidetico filosofico dell’affermazione originaria e della negazione esistenziale; dicevamo infatti che teleologia esistenziale si traduce in speranza

---

<sup>455</sup> Cfr. Ivi, cit., pp. 394-413.

<sup>456</sup> Ivi, cit., p. 394.

<sup>457</sup> Ivi, cit., p. 401.

<sup>458</sup> Ivi, cit., p. 402.

<sup>459</sup> *Ibidem*.

<sup>460</sup> Cfr. *La libertà secondo la speranza*, cit., pp. 416-423. L’approccio ermeneutico critico è rivolto a sottolineare che “il già della resurrezione acuisce il non ancora della ricapitolazione finale” (Ivi, cit., p. 419), e ad opporsi contro un tipo di religione epifanica, appartenente alle cristologie greche, “che hanno fatto dell’incarnazione la manifestazione temporale dell’essere eterno ed eternamente presente, dissimulando così la significazione principale, cioè che il Dio della promessa, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, si è rilevato come Colui che viene per tutti” (*Ibidem*).

dell'infinito. Ebbene, la speranza rappresenta, per l'ermeneuta francese, il vero significato del nucleo *kerygmatico* cristiano<sup>461</sup>: “È il senso della mia esistenza alla luce della resurrezione, cioè ricollocata nel movimento che abbiamo chiamato il futuro della resurrezione del Cristo. In questo senso, un'ermeneutica della libertà religiosa è un'interpretazione della libertà conforme alla interpretazione della resurrezione in termini di promessa e di speranza”<sup>462</sup>. La resurrezione è dunque un avvenimento, dice Ricoeur, che “apre, perché rafforza la promessa confermandola”<sup>463</sup>.

L'equivalenza tra teleologia della speranza ed esperienza di fede è estremamente utile per manifestare, anche nell'orizzonte del credere, il primato del possibile sul reale necessario. Infatti, il piano necessario e deontologico non è l'essenza né del religioso, né della religione; quest'ultima può aprirsi alla dimensione teleologica della possibilità, e “la libertà secondo la speranza [...] non è altro che questa creazione immaginatrice del possibile”<sup>464</sup>. Due sono le categorie che riconnettono espressamente la libertà alla speranza: la categoria del *nonostante* e la categoria del *molto di più*, tipiche della predicazione paolina. La prima testimonia la *libertà da*, secondo speranza, mentre la seconda esprime un *libero di*, pure questo secondo la speranza<sup>465</sup>. Qui, il richiamo al credo protestante è esplicitato chiaramente, tanto che Ricoeur cita un'espressione cara ai Riformatori: “Il Regno di Dio è nascosto sotto il suo segno contrario, la croce”<sup>466</sup>. Ogni speranza e ogni libertà contraddicono ciò da cui procedono, essendo poste sotto il segno della croce e della morte. La sapienza della resurrezione nasconde questa follia del legame di interdipendenza tra la speranza, la libertà e la morte: paradossalmente, laddove c'è morte, c'è molto di più, c'è speranza e libertà; la morte del Cristo, dice Ricoeur, racchiude in sé un'economia della sovrabbondanza, “che bisogna decifrare nella vita quotidiana, nel lavoro e nel divertimento, nella politica e nella storia universale. Così, essere libero significa sentirsi e sapersi appartenere a questa economia, essere a «casa propria» in questa economia. Il «nonostante», che ci tiene vigili per la smentita, è solo il rovescio, la faccia in ombra del gioioso «molto di più», col quale la libertà si sente,

---

<sup>461</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Colpa, Etica e Religione*, cit., p. 450. Il tentativo ermeneutico ricoeuriano consiste nel “ripensare tutta la teologia a partire dall'escatologia” (*Ibidem*).

<sup>462</sup> P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, cit., p. 419.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

<sup>464</sup> *Ivi*, cit., p. 421.

<sup>465</sup> Cfr., *Ivi*, cit., pp. 422-423.

<sup>466</sup> *Ivi*, cit., p. 423.

si sa, in consonanza con l'aspirazione della creazione tutta alla redenzione<sup>467</sup>. Il modello della libertà, nell'appartenere alla dimensione cristiana d'attesa della resurrezione universale, identifica una determinata comunità, ma è al livello della dimensione personale, di come il singolo si percepisce e si interpreta, che la sua espressione ci consente di poterla decifrare all'interno di un orizzonte più generale, che è quello della libertà dell'intenzione filosofico – etica.

Abbiamo già detto di come quest'ultima sottintenda un forte vincolo d'implicazione tra la realtà del bene e realtà del male: la destinazione al bene non sarebbe nulla senza l'originaria inclinazione al male, che dà senso alla prima rappresentandone il luogo d'occasione. Noi possiamo ratificare le nostre massime, anzi, direbbe Kant, lo dobbiamo; però, allo stesso modo, non possiamo neanche negare l'essenza della nostra libertà, che dipende fortemente dal concetto del male: la categoria del nonostante è prima di tutto un'ammissione della presenza del male. Ciò giustifica il motivo per cui lo stesso Kant, nella *Religione entro i limiti della semplice ragione*, abbia affidato un intero saggio alla questione del male, definendola radicale<sup>468</sup>. La medesima radicalità innesca quel movimento filosofico – etico di cui abbiamo cercato di interrogare la matrice religiosa; infatti, una motivazione più metafisica che pratica ci è sembrato stesse alla base di una volontà che tende ad opporsi, che tende a ricercare un ordine ideale, di cui non si dà rappresentazione se non nel desiderare la sua compiutezza. Allora, lo schema del *nonostante* e del *molto di più*, quale elemento principale della fede secondo la speranza, mostra delle analogie significative con il sistema della libertà previsto nella prospettiva antropologica del filosofo francese, tanto che l'inclinazione al male che fa parte dello schema della libertà e in tal modo risulta radicale, apre, potremmo dire, al molto di più di una tensionalità approssimativa dell'infinito, traducibile

---

<sup>467</sup> *Ibidem*.

<sup>468</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Colpa, Etica e Religione*, cit., pp. 445-449. Ci colpisce la specificazione che Ricoeur apporta in questo saggio, conforme con la nostra teoria secondo cui il male sia radicato, o provenga direttamente, alla/dalla sfera della libertà. Il male è sì radicale, ma non nel senso sostanzialistico del termine, come del resto lascia intendere il simbolo e il mito con le figure d'esteriorità. Per evitare una scorretta interpretazione del concetto, Ricoeur sottolinea che "il male ha il significato di male, perché è l'opera di una libertà; io sono l'autore del male. Con ciò rifiuto come alibi la deduzione che il male esiste come una sostanza o una natura, e che possiede lo statuto delle cose osservabili dello spettatore esterno" (*Ivi*, p. 445). I limiti della semplice ragione scoprono la radicalità come un fatto, ma nel senso che "la libertà ha da sempre scelto male e questo male c'è già. In questo senso esso è radicale, cioè anteriore, benché in modo non temporale, ad ogni intenzione cattiva, ad ogni azione cattiva" (*Ivi*, cit., p. 449); l'aspetto di un'antiorità non temporale, rappresenta quell'elemento per cui la radicalità del male non è contraria alla libertà di fare il male.

nell'orizzonte pratico – sociale in: *ricerca della vita buona, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste.*

Da una tale analogia, a cui Ricoeur acconsente, ricaviamo un'ulteriore spunto per affiancare al dominio del religioso e al dominio della religione, quello costitutivo del filosofico; il tutto rende evidente che per un'antropologia veramente filosofica non può essere sospeso il problema del male, dal momento che esso interviene a caratterizzare il dinamismo della libertà. Sono chiare, infatti, le parole del maestro: “La libertà reale non può scaturire che come speranza al di là di questo Venerdì Santo speculativo e pratico – si riferisce qui alla problematica del male, irrisolvibile sia dal punto di vista teoretico che morale – . In nessun luogo siamo più vicini al *kerygma* cristiano, in quanto speranza di resurrezione, di resurrezione dai morti”<sup>469</sup>. Dimensione filosofica ricoeuriana e dimensione escatologica cristiana, hanno in comune l'approccio alla problematica del male, un approccio nei limiti della semplice ragione. La sfera del pratico si fonda su di un paradosso: il male non è soltanto quello che avrei potuto non fare, essendo anche “questa prigionia interiore che fa sì che io *non possa non fare il male*”<sup>470</sup>; in altre parole, si tratta dell'inclinazione originaria al male, di un destino a cui è costretta la libertà.

Dovrà arrendersi il pensiero di fronte alla radicalità del male? Proprio in quanto ad essa si oppone l'inclinazione etica al bene, sottoforma di prospettiva di totalizzazione (la stessa di cui parla Kant nella *Critica della ragion pratica*, e che abbiamo intravisto in Ricoeur), il riconoscimento della realtà del male non deve rappresentare un grido di disperazione, ma al contrario, “è – per il filosofo francese – l'accesso al punto in cui tutto può ricominciare. Il ritorno all'origine è il ritorno a quel luogo in cui la libertà si scopre bisognosa di essere liberata, in breve è il ritorno al luogo in cui può *sperare* di essere liberata”<sup>471</sup>.

Ribadiamo che la speranza del compimento, di natura sia religiosa che afferente ad una religione, traduce senza paradossi la dimensione volontaria filosofica. Parimenti, il volontario stesso fonda l'escatologia religiosa e quell'escatologia di religione, costruita sulla dialettica del nonostante e del molto di più. Il riscatto del finito tentato in *Finitudine e colpa*, non vuole forse realizzare la stessa dialettica? Se non vi riesce direttamente nella prima sezione, la seconda sezione simbolica, non riguarda proprio il tentativo del superamento del male attraverso il suo

---

<sup>469</sup> P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, cit., p. 435-436.

<sup>470</sup> P. Ricoeur, *Colpa, Etica e Religione*, cit., p. 450.

<sup>471</sup> *Ibidem.*

riconoscimento? È il concetto del servo arbitrio che definisce l'esperienza davvero antropologica della libertà: rilevare la capacità di fare il bene significa desostanzializzare il male, riconfermandolo come una capacità della libertà. Prendiamo allora spunto dal linguaggio della religione, per cui il tema del male è diventato necessario; in base al nostro parallelo con il filosofico, l'eidetica volontaria non è davvero in grado di realizzare la neutralità prospettata, poiché il riscatto del finito si realizza concretamente senza che il linguaggio patetico della miseria venga annullato, senza che il male venga espunto dallo schema della volontà. Di nuovo, dal punto di vista strutturale dell'opera *Finitudine e colpa*, pare che la *Simbolica del male* abbia una preminenza su *L'uomo fallibile*. La fede è un'azione, una capacità effettiva, e per questo deve poter attestare la radicalità del male, senza arrendersi alla sua evidenza. Ricoeur sancisce: "Se ora domando che cos'è il discorso propriamente religioso sul male, non esito e rispondo subito che è il discorso della speranza"<sup>472</sup>. Se, allo stesso modo, ci domandiamo che cos'è il discorso propriamente filosofico sul male, in Ricoeur, non esitiamo a rispondere subito che è di nuovo il discorso della speranza.

L'ermeneutica ci consegna una fede *post religiosa*<sup>473</sup>, una fede che è posta al di là dell'accusa e della protezione, che si distingue dal moralismo del Dio dell'onto – teologia e dalla pretesa dell'uomo di essere padrone della propria vita nel semplice rispetto di una legge morale. La libertà secondo speranza si affida ad un linguaggio moderno offerto dallo spazio ermeneutico dell'interpretazione del sé; infatti, l'escatologia, riattivando le capacità individuali del soggetto, si manifesta nell'attesa e nella ricerca, nell'apertura ad un futuro privo di risposte, ma pieno di domande. Ad essa appartiene la passione per il possibile, "la libertà affidata al Dio che viene è pronta per il radicalmente nuovo, è l'immaginazione creatrice del possibile"<sup>474</sup>.

---

<sup>472</sup> *Ibidem*. A proposito della radice comune che lega etica e religione in Ricoeur, possiamo aiutarci citando le parole di Rigobello, il quale ritiene che il vivere nella speranza sia un'attestazione antropologica, in grado però di eccedere la dimensione soltanto filosofica. Non si tratta forse dello stesso senso religioso che abbiamo cercato di determinare, per cui l'attesa e la ricerca di un ordine hanno un'accezione più metafisica che etica, la quale ha la sua più diretta espressione nel concetto di speranza? Rigobello afferma: "Ma vi è anche l'altra speranza, quella che rifiuta la rappresentazione, il *vivere nella speranza*. È questo uno status, una modalità dell'uomo interiore [...] La speranza che l'esistenza abbia un senso, la speranza di salvezza, eccedono la dimensione della responsabilità, non riguardano direttamente l'iniziativa volontaria, ma si configurano sul piano dell'attesa, della disponibilità ad accogliere, a credere, ossia ad affidarsi a qualcuno [...] Tutto ciò eccede la filosofia: della speranza in senso forte non si dà né deduzione trascendentale, né compiuta ermeneutica" (A. Rigobello, *Assunzione di responsabilità e motivi di speranza*, in *Persona, Comunità, Istituzioni*, cit., p. 199).

<sup>473</sup> P. Ricoeur, *Religione, Ateismo e Fede*, cit., pp. 455-481.

<sup>474</sup> P. Ricoeur, *Colpa, Etica e Religione*, cit., p. 451.

Gettata nell'incertezza la fede si caratterizza come tragica, come in divenire, a causa della sua appartenenza alla sfera della *capacità*; è una fede che rispetta l'orizzonte ontologico del desiderio d'essere e dello sforzo d'esistere, una fede, dice Ricoeur, "che avanza nelle tenebre, in una nuova «notte dell'intelletto», di fronte ad un Dio che non avrebbe gli attributi della provvidenza, di un Dio che non mi proteggerebbe, ma mi abbandonerebbe ai pericoli di una vita degna di essere chiamata umana"<sup>475</sup>.

L'esempio pratico di una tale religiosità non deve inventarsi dal nulla; al contrario, il linguaggio mitico dimostra, ancora una volta, di detenere una verità sacra per l'uomo. In questo caso, il *Libro di Giobbe*<sup>476</sup>, contenuto nel Vecchio Testamento e che abbiamo brevemente incontrato operando una fenomenologia del male, è il referente che restituisce il paradigma dell'umano. Nella protesta infiammata di Giobbe contro Dio a causa delle ingiustizie ricevute, riscopriamo la via giusta di un credo filosofico, circoscritto ai limiti della semplice ragione. Sappiamo come Ricoeur abbia già delineato nella piccola opera *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, la via che consente di affrontare saggiamente la questione del male. La sua conclusione è una constatazione interrogativa: la saggezza consiste nel riconoscere l'aporeticità del pensiero sul male, aporeticità conquistata con lo sforzo di pensare di più e altrimenti. Ebbene, Giobbe con le sue domande mette in discussione il concetto di giustizia distributiva che si legava all'idea arcaica di un Dio della retribuzione: perché dovrebbe soffrire colui che è giusto e che non ha peccato? Ma, la risposta di Dio è tonante ed emblematica: "Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo se hai tanta intelligenza!" (Gb, 38, 4). Niente nella risposta di Dio lascia presagire che si possa dare un senso razionale alla morte e alla sofferenza. La via della teodicea rimane impraticabile poiché c'è un ordine estraneo all'uomo. In tal senso, l'accusa di Giobbe è presuntuosa se egli ha bisogno di una risposta di giustificazione da parte di Dio, ed è positiva se rimane interrogazione in quanto impazienza della speranza.

Vediamo di spiegarci meglio: l'essenza assoluta di Dio ripudia ogni spiegazione razionale come segno di imperfezione e circoscrive la ragione umana entro i suoi limiti. Ma nel contesto narrativo una risposta è stata pur data ed è questo l'essenziale; l'avvenimento della parola è un farsi visibile dell'essere che permette a Giobbe di spiritualizzare la sua lamentazione, di credere malgrado tutto il male, dal

---

<sup>475</sup> P. Ricoeur, *Religione, Ateismo e Fede*, cit., p. 474.

<sup>476</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 469-476.



momento che risposte certe e sicure sono impossibili. Di nuovo, il credere si pone come una dinamica, la cui logica corrisponde al molto di più, nonostante il male. Così, afferma la Brezzi, “Giobbe può essere indicato come l’*homo viator*, cioè l’uomo che cerca ed esplora, che con le sue domande vuole andare al di là del conosciuto, verso l’ignoto, in cui può perdersi disfarsi, novello Proteo”<sup>477</sup>. L’ascolto della parola del Signore ha però il merito di ristabilire le differenze ontologiche e Giobbe, riscoprendo la sua finitudine, può finalmente ritrattare le sue parole: “Comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te. Chi è colui che, senza aver scienza, può oscurare il tuo consiglio? Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo. «Ascoltami e io parlerò, io ti interrogherò e tu istruiscimi». Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento su polvere e cenere” (Gb 42, 2-6). Giobbe, il cedente spirituale, non è affatto lontano dall’uomo teorizzato nello schematismo eidetico volontario: egli è ancora e soprattutto il testimone di una sintesi interiore tra affermazione originaria e negazione esistenziale; egli soffre e spera, poiché volge lo sguardo al di fuori di sé, e in sé riconosce la distanza ontologica e tragica da un infinito ideale, Altro, che lo guarda e lo giudica a sua volta, che parla, ma che è incomunicabile. In Ricoeur, filosofia e religione si intersecano vicendevolmente.

---

<sup>477</sup> F. Brezzi, *Ricoeur. Interpretare la fede*, cit., p. 253.

# SECONDA PARTE:

## CRITICA.

### III capitolo:

## L'implicito ricoeuriano: la via corta sottesa alla via lunga dell'ermeneutica esistenziale.

### 3.1 I presupposti per una lettura critica.

L'atteggiamento che ha contraddistinto la lettura di *Finitudine e colpa* non è stato unicamente analitico, ma ad un primo livello ha incluso, in un'alternanza ciclica, l'elemento della critica. Passando dall'eidetica all'empirica del volontario, seguendo passo passo Ricoeur, si è anche cercato di far emergere delle incoerenze rispetto all'obiettivo dichiarato dell'opera; tuttavia, quell'intenzione generale deve essere assunta come sorgente del nostro riflettere. Perciò, non vorremmo rinunciare al pensiero di Ricoeur, semmai approfondirlo, riattivando la dinamica filosofica dell'ascolto interpretante: la critica vuole presentarsi ancora come una possibile lettura; ne è prova il fatto che essa attingerà ad altre opere successive del maestro, a *Della interpretazione. Saggio su Freud*, a *Sé come un altro* e anche, per quanto possibile, a *Tempo e racconto*: tutte presuppongono lo sfondo di un'antropologia filosofica, ma ad essa vi aggiungono qualcosa, la completano. Il procedimento per lo più analitico ha reso sicuramente difficoltoso (speriamo non impossibile) al lettore l'individuazione di quei passaggi critici del testo che si dimostrano inefficaci rispetto a certi obiettivi. Dobbiamo quindi sintetizzare, stabilire e ripetere le problematicità che a nostro parere intrappolano *Finitudine e colpa* in una serie di paradossi.

Innanzitutto, il primo elemento, che contiene tutti gli altri e che suscita un certo imbarazzo rispetto al normale stile di Ricoeur, emerge dalla commistione fin troppo pacifica e scontata tra piani tematici diversi: nel testo, l'antropologia confluisce senza ostacoli verso un'ontologia, coincidendovi. Quest'operazione lascia inizialmente disorientati, poiché una chiave di lettura utile alla descrizione nell'insieme dello stile di Ricoeur può essere la chiarezza con cui ogni passaggio, ogni grado e ogni registro della riflessione viene modulato: egli ha inteso sempre rispettare il rigore dello sviluppo argomentativo, distinguendo prima di dichiarare la commistione tra differenti ordini disciplinari; ogni ambito ha certamente il suo linguaggio peculiare e mantiene l'autonomia delle sue regole: sarà utile infatti nota la rigosità con cui, ad esempio, in *Sé come un altro*, antropologia filosofica e ontologia sono ricondotti a studi separati. Ciò non determina la loro inconciliabilità, dal momento che entrambe le discipline (antropologia e ontologia) comunicano

qualcosa dello stesso soggetto a cui si riferiscono: restituire il soggetto secondo verità è l'obiettivo comune, anche se diverso è il linguaggio e il punto di vista con cui il problema viene affrontato; questo criterio di verità legittima il tentativo filosofico di *Finitudine e colpa*, volto a riscattare la componente finita dell'umana natura. Prendiamo in prestito dal filosofo francese anche quest'ulteriore compito.

Mantenere una certa distanza, che non deve significare separazione ma rapporto dialettico, indica la soluzione migliore al problema della coincidenza disciplinare, in questo caso instaurata tra antropologia e ontologia; come ben sappiamo, ne *L'uomo fallibile* l'antropologia viene fin da subito circoscritta all'orizzonte limitato del filosofico: la soggettività doveva conquistarsi, progettarsi nel concettualismo della sproporzione (la *ratio* della finitudine), ma alla fine del lungo cammino d'analisi; la specificazione di *filosofica* non era casuale, ma certificava una certa distanza dall'essere, poiché lo si diceva nel linguaggio della riflessione intenzionale, anche se non in quello patetico. Il problema sorge proprio in virtù di una delimitazione non mantenuta: una volta stabilito la peculiarità che fa l'antropologia, è davvero concesso elevarla, come avviene, a rango di ontologia dell'esistenza? Forse, quel metodo di descrizione trascendentale, preso in prestito da Kant per rilevare lo schematismo eidetico del volontario, conteneva anche un inganno, trattandosi, in qualche modo, di una descrizione di natura ontologica in quanto genealogica, cioè retrocedente verso un modo d'essere del soggetto, verso le sue condizioni di possibilità. Ciò nonostante, un particolare modo d'essere – quello del volontario – pur analizzato con un metodo d'indagine ontologica, parimenti non restituisce l'interezza o l'unitarietà che l'ontologia esistenziale richiede: la maniera del volontario di corrispondere ad un'ontologia sta nel suo essere intesa come involontaria, ma è il volontario in sé, concepito nel suo processo dinamico intenzionale, che Ricoeur elegge ad ontologia dell'esistenza ne *L'uomo fallibile*. Ecco il paradosso: l'ontologia richiede un cambiamento di prospettiva – l'allargamento all'involontario – che l'antropologia ricoeuriana non garantisce, caratterizzandosi ancor più nettamente come afferente (seppur in maniera eretica) alla scienza fenomenologica di Husserl. Semplicemente, la sfera dinamica e agente del volontario che fa la sproporzione, non può rappresentare l'unico *essere* del soggetto che è, se sussiste un suo modo d'essere involontario, contraddicente il primato del volontario stesso. Di conseguenza, quest'ultimo non è il confine invalicabile della riflessione sul sé, poiché la sua analisi di stampo ontologico ha allargato l'orizzonte della descrizione alla passività

esistenziale, che ha a sua volta il merito d'esser già, prima ancora di tendere, ha il vantaggio di darsi da sola, prima ancora di venir rappresentata limitatamente in un'antropologia.

L'alterità è l'essenza e il significato primo dell'involontario; il suo contrario diventa così una realtà seconda, in qualche modo non più originaria. Il campo dell'ontologia, possiamo anticiparlo, verrà altrove affiancato a quest'alterità che si interseca *a* ed è autonoma *dal* volontario soggettivo. Un accorgimento risulta necessario: rispetto all'Alterità incomunicabile discussa al termine del secondo capitolo, l'alterità dell'ontologia si situa nel cuore della soggettività, non al di fuori o ad opera dell'intenzionalità agente, che la pensa come noumeno; è altra dal *Cogito*, ma contenuta nell'io. È il sacro dell'uomo e non il meta – sacro che la fallibilità costituisce e di cui la fenomenologia della religione si occupa per il tramite dell'ermeneutica dei suoi simboli. Il sacro interpella l'uomo, disponendo della sua esistenza – tale è l'idea che Ricoeur assume dalla fenomenologia della religione (Van der Leeuw e Mircea Eliade) –, ma non è del tutto corretto ritenere che ciò che pone il sacro in senso assoluto sia l'esistenza intesa come sforzo d'esistere e desiderio d'essere. Il sacro non si dà soltanto nel segno e di conseguenza esso non procura all'uomo solamente “la più radicale espropriazione di se stesso che è possibile concepire”<sup>478</sup>. L'ermeneutica sottintende altro, è legata ad un sapere sacro, in quanto indipendente dal e intersecato al *Cogito*. Che cosa intendiamo per sapere sacro? Niente che non sia concesso ad un'antropologia il cui fine è quello di un'ontologia autentica. L'immagine di una dinamica circolare attraverso cui sintetizzare il

---

<sup>478</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 35. Ma, non tutta la fenomenologia della religione intende il sacro immediatamente attraverso il simbolo. Ad esempio, Rudolf Otto, che meglio di qualsiasi altro filosofo, e da filosofo, ha penetrato le ragioni interne del fenomeno religioso, diversamente dallo stile enciclopedico del fenomenologo Mircea Eliade; egli ha saputo emancipare la categoria del sacro dall'idea intenzionale kantiana del noumeno: riabilitando il potere attestativo come potere della conoscenza, il sacro è, per Otto, un sentimento involontario, l'irrazionale che può essere conosciuto e compreso dall'uomo; il sacro non concerne più l'idea limite del pensiero, esterna alla realtà, che solo il simbolo è in grado di restituire, ma è il *numinoso*, il completamente altro che il soggetto subisce e poi riconosce nelle sue schematizzazioni ideogrammatiche o simboliche: è “mistero che può essere sentito [...]. Qui è la verità, che è a fondamento di ogni slancio mistico, e di ogni gioco della fantasia, e il luogo del mistico stesso in ogni religione” (R. Otto, *Il sacro*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Fabrizio Serra Editore, Roma 2010, p. 121). L'irrazionalismo teoretico di Otto ci dice che “o la trascendenza è di questo mondo o semplicemente non è” (S. Bancalari, *Introduzione. Rudolf Otto, filosofo della religione*, in R. Otto, *Opere*, cit., p. 22). Il sacro come meta – sacro è irrazionale perché posto al di fuori della portata delle capacità soggettive. La strada dell'involontario, inteso gnoseologicamente alla maniera di Otto, se percorsa, allarga le capacità oltre il predominio del *Cogito*; può essere una via per ridimensionare la sacralità dell'uomo, l'ontologia esistenziale, superando il rapporto fallibilità meta – sacralità, superando finalmente la dimensione teleologica. Nel cuore del soggetto c'è un sacro involontario e numinoso che è la sua identità ricevuta e riconosciuta, prima che essa venga approssimata ermeneuticamente: questo sentimento non coincide al sentimento spirituale della sproporzione, non è gioia del sì nella tristezza del finito, ma è la sicurezza di essere se stessi.

processo del conoscersi risulta maggiormente consona rispetto a quella della sola tensione progressiva; a nostro parere, il circolo corregge e specifica il significato di ermeneutica nel contesto ricoeuriano: interpretarsi è un dinamismo progressivo, ma retrocedente verso qualcosa che lo orienta. L'interpretazione ritorna verso un sapere corto che non è ancora interpretazione. Paradossalmente, non siamo lontani dal pensiero di Ricoeur; è lui ad affermare ne *La simbolica del male*: “Questo è il circolo: l'ermeneutica procede dalla comprensione di ciò che ha il compito di comprendere interpretando. Grazie però al circolo dell'ermeneutica, posso ancora oggi comunicare col sacro, esplicitando la precomprensione che anima l'interpretazione”<sup>479</sup>. Qui, il filosofo francese sembrerebbe lasciar sfuggire l'ipotesi di una distinzione tra ermeneutica e precomprensione, che può allargare le capacità riflessive e allo stesso tempo allargare il contesto ontologico – esistenziale oltre l'intenzionalità della fenomenologia, verso il sentimento involontario di sé, il credere sotteso al riflettere, finalmente neutro. In tal senso, la precomprensione è anche e non da subito l'orizzonte del simbolo: è fonte d'ispirazione, qualcosa di concreto che origina il processo di simbolizzazione del sé.

Ricordiamo quanto invece veniva ipotizzato ne *L'uomo fallibile*: “L'idea di sproporzione ci sembra soddisfare l'esigenza di un'ontologia diretta della realtà umana”<sup>480</sup>. Il luogo ontologico della soggettività è detto sproporzionato, ma in quest'attribuzione, secondo noi, si cela la profonda distanza dall'ontologia, in favore della fenomenologia: per quanto neutrale, la semantica della sproporzione indica un giudizio descrittivo, una predominanza del punto di vista antropologico del senso intenzionato su quello dell'essere che si dice da solo. Allo stesso modo, il conflitto, sinonimo di sproporzione, può stimarsi non nell'involontario soggettivo a cui si ritiene esso appartenga, ma soltanto alla luce del dinamismo che inaugura il volontario: la sproporzione scaturisce da ciò che l'intenzionalità agente realizza nel momento in cui incontra la resistenza della negazione esistenziale, anche questa

<sup>479</sup> P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 628.

<sup>480</sup> P. Ricoeur, *L'uomo fallibile*, cit., p. 228. Nell'autobiografia intellettuale egli conferma: “Tirando, così, una linea tra finitudine e colpa, andavo fino in fondo alla decisione presa nella prefazione del tomo I di *Filosofia della volontà*, quella di mettere fra parentesi lo statuto «storico» della volontà cattiva. Ma, per andare fino in fondo a questa decisione di metodo, era necessario elaborare l'ontologia della volontà finita, implicita alla dialettica dell'agire e del patire. A quest'ontologia ho dato il nome decisamente pascaliano, di ontologia della sproporzione” (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 28). L'ontologia non può essere, secondo noi, detta della sproporzione poiché quest'ultima indica un carattere dinamico intenzionale che nel dominio ontologico non sussiste; nell'ontologia non c'è spazio che per l'essere compiuto, non per un essere sproporzionato. Il fatto che Ricoeur attribuisca a Pascal questa definizione, testimonia ancora le rimanenze del patetico della miseria, impossibili da togliere, visto il carattere descrittivo e distante (dall'essere) dell'antropologia filosofica.

definita non in base ad una semantica del tutto neutrale, ma di valore, rimessa all'elezione dell'affermazione intenzionale a realtà prima dell'esserci. A nostro parere, l'intenzionalità esprime una parte dell'essere, poiché essa sfugge continuamente da ciò che è, in senso teleologico. Come a voler dire che l'ontologia in generale esclude una semantica di valore, in quanto discorso della necessità esistente; allora, la possibilità concreta di derivarla gnoseologicamente si lega all'emancipazione dai limiti contenutistici a cui l'antropologia va incontro, nel momento in cui questa elegge la coscienza e il senso linguistico a realtà essenziale.

Dicevamo di come non sia tanto il tentativo in sé di coniugare antropologia e ontologia a costituire il problema maggiore, piuttosto quello di farle coincidere; anche l'antropologia filosofica contiene quantomeno un fine ontologico, un'esigenza (che però può essere facilmente tradita nel linguaggio) di verità; suggerivamo che per far sì che i due piani possano realmente convergere, devono intersecarsi delimitandosi: l'antropologia dovrà dire l'essere rinunciando al primato dell'intenzionalità (una parzialità dell'essere), mostrando invece l'aderenza, o meglio ancora, l'appartenenza all'essere, prima che quest'ultimo venga inglobato a torto nella categoria etico – generale dell'*azione*. Per questo, oltre al tentativo che muove tutta la filosofia ricoeuriana, cioè caratterizzare compiutamente la riflessione del sé su se stesso nei termini della *comprensione autentica*, assumiamo come valida anche l'idea che sostiene *L'uomo fallibile*, secondo cui il luogo ontologico è l'unico che possa testimoniare di una neutralità dell'esistenza, scevra dal problema etico della radicalità del male. Premesso ciò, ci chiediamo se sia lecito imbrigliare il luogo ontologico della soggettività nella formula, di certo non neutra ma che conclude la sezione teoretico – pura dell'opera, di *gioia del sì nella tristezza del finito*? Ci sembra che essa testimoni un voler dire l'essere nella distanza dall'essere, proprio sfruttando l'etica: il soggetto delle capacità attive, non si comprende in toto, ma dice il limite della sua comprensione linguistica, soffre (il suo male) e tende (la sua gioia) verso la propria verità ontologica. L'ontologia è un luogo neutrale, ma l'intenzionalità non lo è mai; di rimando, la congruenza stabilita con l'ontologia salta<sup>481</sup>.

Chiarito che l'ontologia non può combaciare completamente con l'antropologia, non è forse contraddittorio sostenere che l'uomo “ha una costituzione ontologica

---

<sup>481</sup> Tutto il nostro secondo capitolo insiste sulle verità della *Simbolica del male*, congruenti con il filone della critica di stampo bergsoniano (tra l'altro introdotta nel testo proprio da Ricoeur): quell'ombra virtuale del reale, interna alla possibilità di fare il male, risulta maggiormente visibile, diviene giustappunto una realtà del me intenzionale.

instabile a causa della quale è il più grande e il più piccolo di se stesso”<sup>482</sup>. Può davvero l’essere darsi in maniera instabile? Può l’essere degradarsi al rango della non necessità? Solo il soggetto che si comprende a partire dal linguaggio, dice il suo essere come sproporzione. Una tendenza va dunque segnalata come una costante delle opere di Ricoeur: egli riafferma il primato del *Cogito*, nonostante intenda criticarlo. L’orizzonte omnicomprensivo del linguaggio limita la valutazione negativa compiuta a proposito del *Cogito* husserliano e cartesiano; in altre parole, limita al dominio del senso l’apertura che l’io penso rivolge al mondo fuori di sé, esclusa inizialmente da Husserl, riabilitata poi da Ricoeur nella sua lettura interpretativa degli anni ‘48/50; tuttavia, l’emancipazione dai limiti della scienza fenomenologica non si è mai completata, a causa della valutazione preminente della sfera linguistica, che sancisce come originario il luogo del pensiero, garantendo l’apologia del metodo gnoseologico della *fenomenologia ermeneutica* – emerso come sua prima formulazione in *Finitudine e colpa* – a verità ontologica: il soggetto dell’intenzione non si conosce se non attraverso l’ermeneutica di se stesso; tale è il principio filosofico difeso nell’arco di un’intera vita accademica. Di esso ne criticiamo il fatto che predispone ad un’ontologia circoscritta alla riflessione sul sé e non alla comprensione totale, verace, di sé<sup>483</sup>. Finché non potremo chiarire, insieme a Ricoeur, come correggere la tensione e il movimento dell’ermeneutica esistenziale, il paradosso tra antropologia e ontologia rimarrà invariato: se ontologia significa propriamente essere, e l’essere esistenziale è la soggettività presa nel suo moto conoscitivo, allora l’ontologia degrada verso l’antropologia, poiché il soggetto dell’ermeneutica è un soggetto che non è ancora e che non è più, che *vuole* essere, tendendo verso il senso compiuto del suo sé. È un soggetto che si è dimenticato del suo essere, anche se si interpreta.

Giudichiamo provocatoriamente come una dimenticanza dell’essere, forzando un po’ la costruzione teorica di Ricoeur, quell’attribuzione ad essere esistenziale e totale dell’ermeneutica, intesa come *via lunga* da seguire per appropriarsi del sé:

---

<sup>482</sup> Ivi, cit., p. 70.

<sup>483</sup> A tal proposito è famosa la formula che Ricoeur sfrutta per restituire negli anni Novanta il suo progetto descrittivo e ad un tempo ontologico dell’esistenza: il suo fine è quello di determinare un *Cogito integrale*. Luogo semantico e sintetico di un paradosso di pensiero, di una tensione mai risolta, tra l’accettazione della scienza fenomenologica e il suo superamento: pensare l’integralità dell’essere attraverso ancora una volta il *Cogito*, allontana il progetto dal suo fine, riconferma tutti i limiti fortemente criticati a proposito dell’idealismo trascendentale della fenomenologia. L’interesse che fa l’identità è altra dal *Cogito*. Il lavoro svolto dall’alterità sull’io è una prerogativa della filosofia di Ricoeur e non una nostra idea; quindi, attraverso la critica, vogliamo dare testimonianza di una tensione stilistica di Ricoeur: egli ha annunciato ad una strada alternativa dal *Cogito*, ma al contempo non ha saputo rinunciarvi.



interpretare il mondo dei segni linguistici diverrebbe l'unico mezzo per comprendersi; l'essere se stessi diverrebbe allo stesso modo un desiderio d'essere, una tensione in avanti (gettata nell'incertezza di sé), seppur rivolta *indietro*, all'universo dei segni che già sono lì e che costituiscono lo sfondo e il materiale dell'interpretazione. Riflettendo alla luce della categoria di necessità, sinonimo di involontario assoluto, meglio applicabile al piano dell'essere, ci sembra problematico determinare l'essere stesso (che è già) come desiderio di senso, a meno che non si distingua il desiderio del senso come afferente all'antropologia filosofica e non ad un altro contesto. Rimane il fatto che la via lunga d'interpretazione, inaugurata da *La simbolica del male*, è eletta a riflessione antropologica e ontologica, poiché non sussistono, per ora, alternative metodologiche valide; l'unilateralità del linguaggio è il presupposto che fa dell'ermeneutica un'ontologia dell'esistenza.

L'ipotesi di una dialettica che interseca diverse discipline, conservandone l'autonomia, si rafforza approfondendo maggiormente il rapporto tra fenomenologia ermeneutica ed esistenza, secondo il punto di vista della *Voie longue* appena annunciata, alternativo a quello della *Voie courte* dell'ontologia del Novecento. Sarà nel cuore de *Il conflitto delle interpretazioni* che Ricoeur, dialogando con Gadamer e Heidegger, specificherà come l'epistemologia ermeneutica non possa corrispondere immediatamente ad un'ontologia, al contrario di quanto invece accade in *Verità e metodo* (tra l'altro, quest'opera è contemporanea a *Finitudine e colpa* e vi influisce fortemente), o ancor meglio, come dimostra la via della comprensione in Heidegger, per cui la comprensione è un modo d'essere corto, che il *Dasein* immediatamente dimostra. Affinché non venga disperso il senso autentico della riflessione, l'iniziale circoscrizione a metodo per la teoria della fenomenologia ermeneutica pare essere un'operazione fondamentale, in grado di dilatare concretamente il sovrapposimento tra essere ed esistenza messo in luce da Heidegger; in altre parole, critica Ricoeur, se l'ontologia è antimetodologica ma immediata, se dimentica l'interpretazione, omette anche tutte le forme derivate, ma reali, attraverso cui l'immediatezza testimonia il suo essere. Modulata nei termini di una dimenticanza, il senso della critica ricoeuriana si attenua: il pensatore francese non considera completamente avversa alla sua filosofia l'ontologia heideggeriana o gadameriana; però, la loro assunzione deve per forza passare, allungandosi, per lo sfondo strutturale in cui la comprensione si inserisce, ossia in generale, attraverso la scienza fenomenologica, e in particolare,

attraverso il linguaggio<sup>484</sup> e l'interpretazione. Perciò, non è escluso che la fenomenologia ermeneutica possa ancora appartenere o comunicare con il dominio ontologico; le varie discipline si intersecano, poiché la mira della metodologia assume la forma di un'antropologia e il fine di un'ontologia: il metodo (ermeneutica) rappresenta l'unico modo per dire (antropologia) l'essere esistenziale secondo verità (ontologia). Tuttavia, l'ontologia identificata al metodo include anche un certo paradosso: quella verità sul sé che ci aspetteremmo di trovare utilizzando l'ermeneutica, diventa, come appena detto, solo una mira; diventa – in base alla formula di Ricoeur – un'ontologia *spezzata*<sup>485</sup>, più che un'ontologia della verità completa. In altre parole, nel processo interpretativo del sé, mentre si conquista la verità sull'essere, contemporaneamente la si perde. Allora, quale tipologia d'essere introduce il contesto della sproporzione? Della totalità o della parzialità? Totale nella parzialità e così necessariamente intrappolata nella dialettica semantica (purtroppo ancora patetica) tra bene e male. Si tratta di un paradosso, considerate le prerogative categoriali che distinguono la sfera dell'ontologia da quelle dell'antropologia, di cui si è tenuto conto in parte, nel progetto di *Finitudine e colpa*.

Ricondurre al linguaggio il dominio del senso non consente la piena resa esistenziale della soggettività; la soluzione di un'ontologia fondata sul dispiegarsi su verità intenzionali e linguistiche pare invece deviare dall'intuizione metodologica utilissima di Heidegger, secondo cui l'essere prima di tutto si dà (è)<sup>486</sup>. Sembra concreto il rischio che l'essere si perda percorrendo la sola via lunga dell'interpretazione. È necessario allora, per distendere ancora di più la soluzione di Ricoeur, ma in seno alla dialettica del circolo, ricondurre nuovamente il metodo dell'interpretazione all'immediatezza dell'ontologia, poiché la via corta non si

---

<sup>484</sup> “La fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica” (D. Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, p. 21). V. anche, J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la Phénoménologie*, Éditions Beauchesne, Paris 1995.

<sup>485</sup> L'ontologia del sé si conquista attraverso la lunga via dell'interpretazione; eppure, in questo modo, l'ontologia perde il suo significato primo, degradando verso un'antropologia: essa retrocede a “terra promessa per una filosofia che comincia con linguaggio e con la riflessione” (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37).

<sup>486</sup> Con ciò non vogliamo sostenere che Heidegger fuoriesca dall'orizzonte di una filosofia del linguaggio (Cfr., M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1993, cit., p. 27). Ricoeur, nella sua critica, vuole soltanto aggiungere, completare, l'evidenza che l'essere del soggetto si dà nel linguaggio. Per farlo ha bisogno però di approfondire la dimensione metodologica, l'ermeneutica, la quale non è altro che l'essere (la forma) che assume quell'essere evidente. L'appunto di Ricoeur si riferisce allo stile di Heidegger, sicuramente troppo corto, ma non escludente l'istanza del linguaggio: la via corta dell'ontologia predispone alla via lunga della metodologia, la contiene anche se non vi si concentra. Ne è una prova il fatto che l'ontologia di Heidegger è sostanzialmente un'ontologia del limite, simile a quella di Ricoeur, perché è centrale il senso della finitezza umana; eppure, Ricoeur vi giunge attraverso il metodo interpretativo.

oppone affatto alla via lunga; piuttosto, quest'ultima la presuppone e ne è soprattutto orientata. In tal modo, il soggetto che riflette concretamente su di sé, non tende solo in avanti, ma alla luce di un'identità che è già, egli desidera riaffermare e riconquistare se stesso nel dominio del senso. Il potere dinamico del non conoscersi non per forza sfocia in un'ontologia della sproporzione; al contrario, pensiamo che il non conoscersi dell'antropologia venga orientato nel suo tendere da un sapersi identitario forte ma insieme indicibile, comunicato dal dominio dell'ontologia in maniera autonoma, anteriormente alla sproporzione. Si dovrà poi stabilire l'ulteriore metodo gnoseologico che afferisce e comunica l'ontologia, se è vero che per Ricoeur riflettere significa riconoscersi; come anticipato più volte, dovremo superare anche la tradizionale metodologia del senso linguistico.

Passiamo ora al secondo punto problematico di *Finitudine e colpa*. Tutti i limiti della prima sezione si concretizzano nella seconda, *La simbolica del male*. Il male è per l'appunto il tema radicato nell'antropologia che allontana l'antropologia stessa dalla sua mira ontologico – neutrale. Non è stato possibile, e le ragioni si sono intuite nella prima critica, eliminare del tutto il male sul piano eidetico – volontario; anzi, con la nostra lunga lettura, abbiamo cercato di mettere in evidenza il legame sostanziale tra intenzionalità agente e realtà passiva del male. Il riscatto del finito resta parziale: se l'eidetica mostra ciò che il patetico della miseria dimentica, ossia la possibilità della gioia, parimenti la gioia affermativa non spezza il tragico dell'esistenza; il simbolo e il mito, attraverso cui recuperare in senso ontologico concreto (empirico – metodologico) l'antropologia, comunica la passività del male, interna alla libertà dell'agire, detta quest'ultima essenzialmente originaria.

Per di più, una difficoltà nella difficoltà si aggiunge: tutta l'eidetica de *L'uomo fallibile* palesa il suo obiettivo etico, non affatto neutrale, nella misura in cui togliere il male dalla soggettività ha significato mettere in luce, già a questo primo livello dell'analisi, che l'uomo è fondamentalmente buono e non che è soltanto; l'ontologia della prima sezione si ridimensiona allora in un'antropologia di stampo etico: il volontario è infatti difeso, o potremmo dire giudicato, come originariamente benevolo.

Tornando per un attimo a riflettere sull'applicabilità del concetto di benevolenza originaria, riesce Ricoeur nell'intento di eliminare del tutto la realtà del male o si serve di quell'idea per restituire una dialettica tra bene e male? La seconda ipotesi è quella maggiormente attendibile rispetto al processo di autovalutazione e

riconoscimento del sé, che egli vuol inseguire: se l'originarietà della benevolenza significasse esclusività del bene e dunque ontologia del bene, come spiegare la percezione sentimentale del *malheur*? Diremmo, come una sostanza che proviene dall'esterno dell'uomo e che lo infetta? Come una sozzura la cui origine viene effettivamente, non più simbolicamente, affidata al racconto gnostico, teogonico e cosmogonico? L'eidetica del volontario contiene, forse, un'ipotesi rischiosa: il male è venuto nel mondo e la colpa non è dell'uomo. Nei confronti di questo rischio, riteniamo che Ricoeur, nella seconda sezione di *Finitudine e colpa*, pur volendo mantenere a tutti i costi l'ingiustificabilità del tema del male, abbia anche voluto, conscio di una certa verità<sup>487</sup> sul male, demistificare, oltre che de – mitologizzare quei racconti che narrano della sua origine, prescindendo dalla dimensione del *me*<sup>488</sup>. Così, il mito antropologico per eccellenza veniva individuato nel racconto adamitico della caduta: è importante stabilire che la critica si concentrava unicamente sull'eziologia da esso contenuta, cioè sull'ingenua logica di successione temporale con il quale l'ingresso del male nel mondo era narrato, e non sull'idea portante del mito stesso, per cui il male andava di pari passo con l'agire del soggetto; se non c'è un inizio storico del male, una prima azione malvagia, il male inizia ugualmente con l'azione. Al mistero dovrà arrendersi la riflessione saggia sul male, ma è pur vero che nella simbolica una verità si lascia individuare: il male appartiene prettamente all'uomo che agisce e l'idea della sua passività non può sostituirsi, ma riflettersi sullo schematismo dell'agire, interpretarsi alla luce dell'origine dell'intenzionalità, stabilita già nella prima sezione. I simboli d'esteriorità scelti per la narrazione mitica si spiegano allora come metafore che concedono spazio alla gnosi<sup>489</sup>, da interpretarsi

---

<sup>487</sup> Cioè che il male va di pari passo con la dimensione dell'agire; per questo motivo abbiamo aggiunto alla nostra analisi del secondo capitolo, un confronto con quegli autori francesi contemporanei a Ricoeur, che sul male hanno riflettuto a lungo, difendendo tale paradigma dialettico: da una parte l'ingiustificabilità del male, dall'altra l'evidenza del male nell'azione. Questi autori sono Lavelle, Janckélévitch e soprattutto Nabert.

<sup>488</sup> Ricordiamo inoltre il gioco di affinità tematiche che Ricoeur individua in una statica dei miti, poiché la tradizione presa in esame non è solo quella giudaico – cristiana, ma anche quella greca. Ad esempio, il mito orfico dell'anima esiliata risultava il più distante da quello adamitico (antropologico per eccellenza), in quanto obliterava la dimensione del me, deresponsabilizzando l'uomo dal male, la cui origine veniva attribuita ad esito di una lotta teogonica. Al contrario, l'eroe della tragedia greca che incontrava il male nell'esercizio della libertà, rappresenta una tipologia di racconto affine a quello biblico (Cfr., P. Ricoeur, *La simbolica del male*, p. 579-583). Mostrare le affinità più o meno distanti tra miti diversi, significa anche, rispetto ad un'idea da difendere (il mito antropologico per eccellenza è quello che contiene la realtà del *me* intenzionale), che l'ermeneutica ha una mira demistificante rispetto ad alcuni miti, i quali, per l'appunto, si allontanano da una consolidata verità sul male.

<sup>489</sup> Per metafora gnostica intendiamo una metafora che ha perso il significato del *come*. Il male non è un serpente, così come la colpa non va attribuita unicamente alla donna: essa indica il femminile dell'uomo e il serpente indica il limite del desiderio umano, che troppo facilmente diventa tentazione. Il male è già là nel regno del bene: il serpente lo si incontra nell'Eden; dunque la distanza tra

rispetto al loro senso secondo e interno, ossia rispetto alla verità, stavolta veramente paradossale, di un'identità libera e al contempo schiava dal male: a questo punto, ontologicamente, la libertà è intersezione del bene e del male. Non a caso, rispetto alla benevolenza originaria difesa nel primo tomo in senso fin troppo etico, ecco che il secondo capitolo stabilisce l'originarietà del male coeterna all'originarietà del bene, nel concetto protestante di servo arbitrio.

Aver precisato il male secondo l'intenzione, sancisce la parzialità del progetto filosofico incentrato sul riscatto del finito; del resto, dimostrare su basi fondamentalmente etiche che nella soggettività alberga purezza e innocenza dà adito a contraddizioni, per le ragioni sopra esposte. Ma, se come più volte è accaduto *L'uomo fallibile* lo si legge come un progetto riuscito, per il fatto che esso contiene una filosofia della libertà contenente a sua volta un'*etica della speranza*<sup>490</sup>, allora non si comprende il difficile dialogo vitale che sussiste tra le due sezioni dell'opera, tra eidetica volontaria ed empirica volontaria: la prima fonda la seconda e, parimenti, la simbolica, servendosi dell'eidetica, sconfessa i piani di quest'ultima, fondando la prima.

Un grande merito va comunque riconosciuto al tipo d'esistenzialismo difeso dal maestro francese: tentare di de – sostanzializzare il male, illuminando teoreticamente l'idea ereditata da Marcel di un'origine etica della bontà umana, fino ad allora troppo legata al vuoto linguaggio del sentimentalismo o ai limiti di una deontologia della compassione religiosa, tra l'altro questa abbattuta, prima sotto i colpi del metodo genealogico di Nietzsche, e poi sotto l'influsso pessimistico dell'esistenzialismo di Sartre, si può ben dire che la sfida a voler pensare di più e altrimenti l'esistenza è una sfida vinta da Ricoeur. Eppure, *Finitudine e colpa*, come spesso accade di rilevare nella maggior parte dei suoi lavori, non costituisce il luogo di una conciliazione immediata, ma rappresenta invece una tensione più che una vittoria, un successo e insieme un fallimento, poiché, pur non bloccando il moto del pensiero, la colpa resta il fardello inespugnabile dell'umanità.

---

possibilità e realtà del male che l'eidetica del volontario ha inaugurato, si riduce notevolmente. Se si tratta di una schiavitù interna alla dimensione dell'agire, allora diventa impossibile non fare il male, seppur resta possibile fare il bene. Le figure d'esteriorità assunte della teologia gnostica fin troppo pacificamente, determinano l'effetto della sostanzializzazione del male. Come può la teologia dire qualcosa dell'uomo, se crede che all'origine del male ci sia l'opera di un malvagio tentatore? Tali dubbi hanno in fondo ispirato l'atteggiamento moderno che Ricoeur ha definito con la formula di cristianesimo da filosofo, in cui la de – mitologizzazione assolve a compito del credere.

<sup>490</sup> Cfr., A. Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, University Press-Peeters, Leuven 1996, p. 74.

In effetti, troppo stridente è il contrasto tra un'eidetica della bontà e la relativa confessione (*Aveu*) simbolica del male, perché si possa affermare che il riscatto del finito sia compiuto. Invece, troppo evidente è il fardello che la libertà si trascina nel dispiegarsi effettivamente: definendo un'etica della speranza l'antropologia di Ricoeur, non ci si rende conto che in essa la realtà del male ritrova una conferma forte e non un'obliterazione. A questo proposito abbiamo, nei paragrafi conclusivi del secondo capitolo, proposto una lettura possibile dell'etica di *Finitudine e colpa*, che ha inteso intrecciare la spiritualità filosofica con lo spiritualismo metafisico – religioso e infine con lo spiritualismo della religione istituita: il *kerygma* cristiano della speranza ha la sua radice comune con il filosofico trascendentale, poiché in entrambi l'arbitrio mette a distanza l'ideale. Così come l'uomo della religione può solo sperare di essere Dio, allo stesso modo l'uomo trascendentale può solo sperare di coincidere con l'infinito. Il linguaggio della religione è però maggiormente esplicito sul male della distanza, ma potremmo aggiungere anche maggiormente ontologico (verace) sul tema dell'esistenza, nella misura in cui la speranza è fin da subito modulata come accettazione del male, in base al dinamismo circolare che lo tiene unito e contrapposto al bene: infatti, l'uomo della fede spiritualizzata – Giobbe<sup>491</sup> è il modello narrativo scelto – tende in virtù e nonostante il male, non a prescindere dal male; nella speranza, il soggetto compie il bene e il male, poiché il suo sguardo verso Dio è la retroattività dello sguardo di Dio sull'uomo. Parallelamente, lo stesso processo avviene per il soggetto della filosofia, la stessa metafora religiosa dello sguardo si applica alla dialettica neutra tra finito e infinito:

---

<sup>491</sup> La figura biblica di Giobbe non si sostituisce a quella di Qohelet, il cui libro ha un tono decisamente più pessimistico e più affermativo della realtà del male, quasi senza repliche. Anche negli ammonimenti di Qohelet, si nasconde una speranza: riconoscere il rapporto con Dio, dal punto di vista di Dio, caratterizza la tensione come una volontà al trascendimento da se stessi. Dice Qohelet: “Un buon nome è preferibile all'unguento profumato, e il giorno della morte al giorno della nascita” (*Qo.*, 7,1). C'è una speranza in questa proposizione, ma non c'è in essa un'affermazione della vita. Conferma Giobbe, l'uomo della spiritualizzazione della fede, che crede nonostante il male: “Perisca il giorno in cui nacqui, e la notte in cui si disse: «È stato concepito un uomo»” (*Gb.*, 3, 3). Tutto ciò per accertare che la categoria del nonostante il male è prima di tutto riconoscimento del male nell'uomo volontario, nell'uomo che rivolge il suo sguardo fuori di sé e verso Dio. Il bene della speranza è parziale, in quanto rimesso costantemente a questa origine. Ecco perché l'autentico atteggiamento di religione – non mediato ancora dall'ordine filosofico, il quale si radica al mondo assegnando alle capacità umane un qualche senso positivo – è per Ricoeur (che interpreta *Matteo*, 16, 24-25) la “prospettiva dell'abbandono del sé” (Cfr., P. Ricoeur, *La Critica a e la Convinzione*, cit., p. 215-218). È risaputo di come il nostro autore si distanzi radicalmente da questa posizione religiosa austera e di come il suo orientamento religioso sia in verità opposto, ossia quello del *vivant jusqu'à la mort* (Cfr., P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*, par O. Abel, C. Goldenstein, Éditions du Seuil, Paris 2007). Tuttavia, a nostro parere, egli non può distanziarsene in maniera totale, poiché il soggetto della religione, se guarda a Dio, riflette sempre sulla sua morte; anche l'abbandono del sé può rientrare nell'ottica tensionale e afferire di nuovo all'ordine della speranza, della fede che ha riattivato la capacità del soggetto.

l'uomo della tensione antropologica pone un meta – sacro, ossia l'infinito come noumeno, e rispetto al suo sguardo la sproporzione realizzata non sarà mai neutra, ma già dialettica tra bene e male; per l'appunto, l'infinita tensione è sempre una gioia e una tristezza.

Resta da introdurre una terza questione: anche il punto di forza della progetto antropologico, l'appello alla simbologia che costituisce il luogo dove il sé può ritrovarsi, lascia spazio ad alcune questioni contraddittorie, riconducibili alla prima criticità, ossia alla commistione troppo immediata tra antropologia e ontologia. Il paradosso è presto detto: se in *Finitudine e colpa* si predispone metodologicamente e originalmente all'abbandono dell'orizzonte filosofico per la riflessione sul sé, e si fa appello al simbolico come discorso *altro* dalla filosofia, il particolare taglio semantico della simbolica, quella che concerne soltanto il male, riconduce l'alterità del simbolo di nuovo al primato del filosofico. In fondo, come sostiene Ricoeur, l'uomo del simbolo e del mito è già coscienza infelice, poiché anche il simbolico appartiene al domino dell'intenzione filosofica: esso non dice immediatamente l'essere, ma lo dice nel linguaggio metaforico della distanza, invitando perciò a continue suggestioni interpretative<sup>492</sup>. Il simbolo fa da ponte tra il senso concreto e il senso ideale, fa da testimone dei limiti e delle potenzialità conoscitive. Allora, il suo collocamento antecedente al filosofico va contestualizzato nel dominio del filosofico stesso: il simbolo lo precede, ossia precede la riflessione sistematica e totalizzante che crede erroneamente di aver creato concetti *ex nihilo*. L'esercizio filosofico è tutt'altro da questa convinzione idealistica: la filosofia è costretta a volgere lo sguardo indietro per andare avanti, secondo la suggestiva formula<sup>493</sup>. Ma, lo ripetiamo, l'alterità dell'universo dei segni appartiene comunque al dominio del senso.

---

<sup>492</sup> Quando Ricoeur introduce, ne *La simbolica del male*, il concetto di significato *secondo* che fa la realtà del simbolo, vuole forse sostenere che il senso si conquista definitivamente in quel senso secondo, e che la demitologizzazione ha un fine preciso, demitizzante e conclusivo? O forse, che quella determinazione seconda è allo stesso modo un simbolo, l'indicazione cioè che il senso autentico si conquista nell'apertura verso un meta – senso ideale? Ci pare essere quest'ultima ipotesi la più attendibile, anche se siamo costretti a metterla in discussione in qualche modo, senza negarla del tutto, in quanto troppo dipendente da un'idea di insuperabilità del *Cogito*. La nostra lettura di Ricoeur è sorretta dallo stesso fine che ha ispirato il cammino del maestro: concepire l'umanità secondo verità; allora, il metodo della fenomenologia ermeneutica ci sembra contraddire quest'esigenza ontologica forte, e se il metodo non può essere affatto escluso, perché appartenente all'antropologia – ha una sua verità – va quantomeno integrato, approfondito, rimesso all'istanza dello spiegare di più per comprendere meglio.

<sup>493</sup> La filosofia o l'ermeneutica è “la sfibrante fuga all'indietro del pensiero alla ricerca della prima verità [...], è pensiero già presupposto. Il primo compito per lei non è quello di cominciare, ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare” (P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 265).

Abbiamo in precedenza annunciato ad una distinzione necessaria tra ontologia e antropologia: l'ontologia dovrebbe distinguersi in base a quei elementi d'alterità assoluta che completano la soggettività oltre il *Cogito*; dunque la soluzione ermeneutica della simbolica non consentirebbe la costruzione di un'ontologia completa, se si dovesse dimostrare l'esistenza di un essere anteriore, sussistente di per sé, contrario a ciò che si è creduto essere originario. Ma tutto ciò resta inconcepibile in *Finitudine e colpa*: il simbolo diventa infine il luogo autentico dell'ontologia; come a voler sostenere che l'ontologia trascendentale della prima sezione è derivata e costruita sulla simbologia, su un'ontologia finalmente concreta. Di certo, il modo attraverso cui leggere l'opera si è complicato notevolmente: la *Simbolica del male* anticipa l'astrazione teorica de *L'uomo fallibile*, che nel testo, sta prima dell'analisi simbolica. Quest'inversione risulta fondamentale per la restituzione dell'esistenza, dal momento che – sostiene Ricoeur – “la coscienza sembra costituirsi nella sua profondità attraverso il simbolismo, elaborando solo in seconda istanza una lingua astratta”<sup>494</sup>, cioè teoretica.

A questo punto, si è aggiunto un ulteriore concetto chiave che non può restare inosservato: la profondità della psiche; è a partire dal concetto di profondità che è concesso ipotizzare la presenza di qualcosa d'inconscio e d'involontario, collocato prima del *Cogito*. In generale, la possibilità di leggere l'opera secondo un ordine inverso (la simbolica che sta prima dell'eidetica) da rispettare in chiave ontologica, si lega con la tesi – sintetizza Busacchi in *Pulsione e significato* – che ispira tutta l'ermeneutica dei simboli operata da Ricoeur, e che cioè “nel fondo della soggettività vi è vita simbolica e che il simbolismo è ciò che permette la costituzione, nel profondo, della coscienza di sé. Possiamo forse dire che, per il nostro filosofo, a) la coscienza di sé si costituisce linguisticamente e b) la vita profonda della psiche si organizza come linguaggio”<sup>495</sup>. Ciò innanzitutto legittima la critica per cui il simbolico non costituisce l'alterità assoluta dal filosofico intenzionale, se è linguaggio; soprattutto, questa critica apre ad un dibattito tra epistemologie ermeneutiche rivali, tra il taglio etico dell'antropologia filosofica e la scienza psiconalitica di Freud, che ha introdotto per prima il tema del profondo: *La simbolica del male* può dirsi, secondo Ricoeur, un'ermeneutica della profondità di noi stessi, e qui sembrerebbe, aggiunge ancora Busacchi, che il filosofo francese protenda per un

---

<sup>494</sup> Ivi, cit., p. 253.

<sup>495</sup> V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 146.



orientamento addirittura junghiano<sup>496</sup>; precisamente, la vita psichica verrebbe intesa come contenente un retroterra, un essere profondo unicamente simbolico – linguistico, alla maniera di Jung, negante la realtà fisica di un inconscio, in un certo senso, staccato dal *Cogito*. L'ipotesi junghiana di una profondità, di un inconscio collettivo e simbolico, che sembra applicarsi senza forzature al modello ermeneutico proposto da Ricoeur, diviene (stranamente) la miglior arma contro, o per meglio dire, la miglior chiave di lettura per assumere Freud, il quale, di certo, non ha assegnato all'orizzonte volontario l'originarietà ontologica ed esistenziale. Ma fino a che punto può reggere quest'opposizione interpretativa a Freud, rispetto all'invito metodologico ad assumere l'alterità dal *Cogito*, che è di Ricoeur, ma che sembra derivare in prima istanza dalla scienza freudiana?

Si viene dunque a creare un conflitto tra ermeneutiche rivali. Per caratterizzare il conflitto, è necessario concentrarci sulla tipologia del linguaggio simbolico scelto da Ricoeur, atto ad indicare la profondità e quindi l'orizzonte dell'ontologia esistenziale. Ci pare sia una scelta in questo caso parziale, limitata ad un presupposto che inverte di nuovo l'ordine di lettura delle due sezioni, e che ci costringe, per il nostro fine descrittivo, ad integrare *Finitudine e colpa* con *Della interpretazione. Saggio su Freud*: sfruttando Freud con Ricoeur e oltre Ricoeur, l'ermeneutica del profondo si estenderà ad un'altra tipologia di simboli e di miti, e conseguentemente, ad un altro punto di vista sull'essere, forse più consono rispetto alla necessità di dire l'essere stesso; cosa ancor più importante, si tratterà di sviluppare un punto di vista sull'essere non più junghiano, ma *quasi* e non del tutto linguistico, sosterrà Ricoeur.

Proviamo a spiegarci meglio: si diceva che in *Finitudine e colpa*, attraverso il simbolo si fa esperienza della profondità umana; ma, fra tanti, è preminente il linguaggio religioso della confessione del male. I simboli del male costituiscono la profondità di tutto l'essere o rappresentano il linguaggio di una profondità parziale? Il dubbio sancisce il conflitto: “Laddove i simboli religiosi esprimono il linguaggio religioso e più profondamente, la vita spirituale dell'uomo, i simboli visti nella prospettiva psicoanalitica esprimono il linguaggio inconscio e la vita psichica nella sua profondità (biologica e istintuale) [...]. Infine, se sul simbolismo religioso opera un'ermeneutica teleologica, sul simbolismo psicoanalitico, opera un'ermeneutica archeologica”<sup>497</sup>. Considerato il fine del nostro progetto, ereditato proprio da Ricoeur, perché non lasciare che le due ermeneutiche comunichino dialetticamente,

---

<sup>496</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 147 e sgg.

<sup>497</sup> Ivi, cit., pp. 142-143.

senza dover per forza stimare la prima come *vera*<sup>498</sup>, perché apre alla possibilità del senso secondo e alla presunta sacralità della tensione, l'altra di conseguenza come falsa, o quantomeno limitata, perché, affermerà il filosofo francese, demistifica soltanto, cioè riconduce indietro ad un'origine, per così dire, fissa del sé? Si può forse sostenere con facilità che la demistificazione operata dalla scienza di Freud conduca verso contenuti inammissibili dal punto di vista dell'esistenza? O invece si può dire che il simbolo è entrambe le cose: sia demistificazione che apertura del senso? Dal momento che reintroduce la sacralità nell'essere, ovvero nel cuore della soggettività, la demistificazione freudiana è, per noi, un metodo di rinvio all'originario alla pari, intersecato con il tipo di ermeneutica unicamente teleologica, che invece, lo abbiamo visto, distanzia dall'essere, ponendo un meta – sacro e ponendo una semantica del male. Per comprendere meglio il dinamismo dell'ermeneutica del sé, sarebbe più consono mantenere il significato di profondità, come di una realtà opposta alla sfera teleologica; meglio ancora, che la profondità riguarda una regione autonoma e nascosta intersecata all'intenzionale, in maniera da assegnare alla simbologia il ruolo di mezzo di comunicazione privilegiato tra i due piani dell'esistenza. Quindi, se la profondità ha un essere oltre l'intenzione, allora non soltanto la simbologia del male dovrebbe chiamarsi in causa per poter dire l'ontologia.

Riportando un'immagine già introdotta sopra, *Finitudine e colpa* è l'opera di una tensione circolare delle sue sezioni, che però tradisce, secondo noi, l'invito metodologico a considerare l'alterità, quale risorsa per riattivare il moto della filosofia rispetto al suo grande obiettivo di modularsi come riflessione sul sé: in quanto sostrato della psiche, la simbolica diventava un'ontologia da far riemergere tramite l'interpretazione, ma la ragion d'essere di tale sostrato era rimessa ai principi dell'antropologia, innegabili perché intesi in senso ontologico da Ricoeur. Allora, il trascendentalismo eidetico del volontario stava già in una simbolica, ma allo stesso modo ne rappresentava il presupposto, visto che quell'essere profondo era compreso ancora come linguaggio. In effetti, più che una tensione, sembra che questo circolo sia fin troppo perfetto e che abbia una mira: forzare il significato dell'alterità e quindi della profondità per rimetterla al primato della coscienza. Una contraddizione che ci spinge ad estendere sia la simbologia, sia la descrizione esistenziale, alla considerazione di un involontario assoluto più adatto a restituire il senso autentico

---

<sup>498</sup> Cfr., *Ibidem*.

della profondità della psiche, per di più, coerentemente all'invito a volgere lo sguardo verso l'alterità dal *Cogito*. Ecco dunque che la scienza psicoanalitica di Freud può intervenire per correggere i limiti di una antropologia soltanto filosofica, anche se simbolica.

Citando il concetto di *involontario assoluto*<sup>499</sup>, il lettore attento criticerebbe come futile il nostro tentativo d'integrazione di *Finitudine e colpa*, ricordandoci che Ricoeur si è già occupato della dimensione involontaria – corpo, carattere, inconscio – nel primo tomo del progetto di una *Filosofia della volontà*, ne *Il volontario e l'involontario*. Allora, quali sono le ragioni che ci spingono a considerare decisiva l'opera *Della interpretazione. Saggio su Freud* in merito alla descrizione antropologica? Per il semplice fatto che l'opera *Il volontario e il volontario* prepara alla soluzione successiva (interna a *Finitudine e colpa*) di un'ontologia fenomenologico – simbolica, tra l'altro unicamente del male; non è un caso se in questo contesto preparatorio dell'ontologia di *Finitudine e colpa*, il freudismo viene effettivamente criticato per aver eletto a realtà l'inconscio; qui, Ricoeur assumeva contro il realismo dell'inconscio “proprio l'argomentazione cartesiana secondo la quale «sono sempre io che penso» e non un inconscio che pensa in me”<sup>500</sup>. Il primo approccio a Freud e all'involontario era limitato a ciò che poi sarebbe seguito tale lettura e cioè a *L'uomo fallibile* e alla *Simbolica del male*, quindi al *telos* progettuale di un'ontologia volontaria (spezzata). Invece, con il *Saggio su Freud*, il punto di

---

<sup>499</sup> Questa definizione appartiene paradossalmente all'opera *Il Volontario e il volontario*, che diremo essere non adatta, rispetto alla sua impostazione teorica, a restituire la sfera dell'involontario secondo quest'accezione d'assoluta alterità (Cfr., P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 339).

<sup>500</sup> V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 85. “Egli vuole interpolare questa dimensione della soggettività scoperta dalla psicoanalisi nella sua antropologia fenomenologica” (Ivi, cit., p. 83). Busacchi sottolinea lo stridere della lettura dell'inconscio ne *L'involontario e l'involontario*, rispetto al testo freudiano, poiché “è un inconscio psicologico che percepisce, ricorda, desidera, immagina, forse vuole la morte per gli altri e per sé, ma ignora se stesso” (P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., pp. 380-381). *Il volontario e l'involontario* è in definitiva un testo di fenomenologia, nonostante le intenzioni anti fenomenologiche, poiché interpreta l'involontario a partire dall'evidenza del *Cogito*. Ma se il punto di vista preminente è quello del senso, parimenti non è del tutto impossibile trovare concessioni verso la realtà (non pensata) dell'involontario assoluto, già e soprattutto in questo testo. A che cosa allude, ad esempio, Ricoeur con la definizione di *Matière principalement affective*, attribuita proprio all'inconscio e che sembra essere antifenomenologica? Questa la contraddizione: il dichiarato dominio del senso fa apparire come oscillanti e paradossali le concessioni di Ricoeur verso un involontario che sta prima del senso, ma che non può starci. Rispetto al passo citato sopra, come assumere quest'ulteriore passo, dedicato allo stesso tema e contenuto nello stesso testo, ma riportato poche pagine prima? “Crediamo che al contrario la coscienza rifletta soltanto la forma dei suoi pensieri attuali; essa non penetra mai perfettamente una certa materia, principalmente affettiva, che le offre una possibilità infinita di mettersi in questione e di dare a se stesso senso e forma. L'inconscio, certo non pensa affatto, ma è la materia indefinita, ribelle alla luce che ogni pensiero comporta” (Ivi, cit., p. 373). La contraddizione è evidente e può superarsi solo concedendo davvero all'inconscio una realtà, prima al di qua e poi dentro al senso, come suggerivamo sopra, affermando appunto che l'inconscio è un *quasi* linguaggio.

vista sull'ontologia cambia: prima di tutto, Ricoeur compie una lettura analitica in cui è Freud che parla e che si aggiunge nello scenario antropologico come autentica voce nuova; da questa lettura, emerge una verità decisiva: l'essere si distingue, diventando prioritario rispetto all'io penso. Inoltre, possiamo aggiungere che la mitologia scelta dal freudismo indicherà proprio quest'estensione dell'essere oltre l'agire, dal momento che quello del male non sarà più l'unico simbolo a disposizione. Mediante le aggiunte dell'antropologia di Freud risulterà finalmente possibile riscattare il finito, ponendolo davvero al qua del bene e del male.

Va però immediatamente accordato all'ipotetica critica che potrebbe esserci mossa, che resta difficile, se non impossibile, accantonare del tutto il binomio che tiene insieme il simbolo e l'involontario; scopriremo come la nuova lettura di Freud, nel saggio del '65, sia ancora radicata e limitata al dominio del senso; tuttavia, per semplificare, un passo in avanti verrà fatto lo stesso: il simbolo verrà collocato in una zona di competenza mediana, tra il volontario e l'involontario. In sostanza, il simbolo potrà assumersi non più in maniera contraddittoria, ossia come l'alterità del *Cogito*. È infatti altra la sua alterità (del *Cogito*): per dirla alla maniera di Jaspers e Marcel, il simbolo diviene la cifra, il segno, la prova (ma non l'unica), di un'alterità presente e autonoma, da tener in considerazione se si vuol affermare tutto l'essere del soggetto. L'essere dell'involontario è ancora una volta simbolico, unicamente perché non vi è altro linguaggio per dirlo. Eppure, prima di poterlo dire come simbolico, lo si è riconosciuto autonomamente dal volontario; ciò che manca, e che costringe verso la soluzione del senso – ma il senso non copre più il piano dell'ontologia –, è il linguaggio *altro* e specifico del suo riconoscimento.

Dobbiamo per forza ribadire come il simbolo testimoni l'alterità dal *Cogito* in maniera indiretta, specificando ancora che il motivo riguarda la sua (del simbolo) riconferma nella sfera del razionale. Se il simbolo è l'unico punto di vista sull'inconscio, allora l'inconscio si dà nella forma del non essere; la sua esistenza è tradita dal modo di pensare noumenico ed essenzialmente fenomenologico. La lettura di Freud risulta quindi necessaria a quest'estensione, ma allo stesso modo insufficiente, in virtù del fatto che perfino il pensatore austriaco tradisce infine la sicurezza, supportata dal tono scientifico, con cui egli inaugura il grande attacco al *Cogito*. La riconferma di una soluzione simbolica da parte di Ricoeur e, in fondo, anche da parte della meta – psicologia di Freud, seppur arricchita rispetto a *La*

*simbolica del male*, distoglie ancora dalla presenza certa di un essere involontario, che si dà al senso di per sé, e che è possibile percepire prima del senso linguistico.

Un'altra funzione conoscitiva può assolvere al compito di farci posizionare sull'essere, senza alcuna sorta di mediazione; una capacità per l'appunto involontaria, in grado di garantire l'immediatezza di un sapere identitario corto e forte, finalmente ontologico, indispensabile per assegnare una direzione al tendere lungo del volere, affinché quest'ultimo, metaforicamente parlando, non si perda: è incompleto affermare che il soggetto non si conosce in senso assoluto; un'ontologia della differenza da sé è sempre un'ontologia della sofferenza e la soluzione di una precarietà esistenziale non ci soddisfa più, diventando la nostra sfida da vincere. Riteniamo maggiormente consono sostenere che l'interpretare se stessi segue la strada segnata del sapersi identitario, non scelto. Sarà soprattutto interessante scoprire che tale estensione delle capacità conoscitive umane è un'ipotesi nascosta ma visibile nella filosofia di Paul Ricoeur, rintracciabile nella *summa* del suo pensiero, nella parte conclusiva di *Sé come un altro*.

### **3.2 La questione epistemologica in *Della Interpretazione. Saggio su Freud: tensione e risoluzione del conflitto tra ermeneutiche rivali*.**

Prima di far parlare direttamente Freud e di passare alla nostra particolare lettura di *Della interpretazione*, ricordiamo cosa limitava l'assunzione dell'involontario nell'opera *Il volontario e l'involontario*: l'idea che un'intelligibilità dell'involontario fosse di per sé impossibile, a meno che non la si pensasse in maniera indiretta, cioè alla luce di una filosofia della volontà. Ricoeur, nell'introduzione di quel testo, stabiliva che “lungi dal poter dedurre il volontario dall'involontario, al contrario è la comprensione del volontario che è prima nell'uomo. Io mi comprendo innanzitutto come colui che dice «Io voglio»”<sup>501</sup>. Ciò condurrà Ricoeur ad una critica del tono realistico attribuito all'inconscio freudiano, collocato nella sfera dell'involontario. Abbiamo così potuto accennare ad una sorta di ammissione tradita della realtà involontaria, poiché, alludendo alla possibilità di oltrepassare la soglia del razionale, il razionale stesso impediva il salto oltre quella soglia: l'involontarietà veniva assunta, ma in base alle linee guida del pensiero; allora, l'essere che è e che dovrebbe offrirsi alla coscienza senza ausili, come realtà autonoma, si dimostra eteronomo, dunque simbolico e misterioso. Rispetto alla nostra tesi ontologico – esistenziale, mal

---

<sup>501</sup> P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 8.

si conciliano fra loro la presunta innegabilità dell'involontario con l'attribuzione misterica. Serve un linguaggio specifico che dica l'incarnazione del *Cogito* ad un retroterra involontario; se sussiste questo linguaggio, di conseguenza la comprensione di sé può trascendere la dimensione limitata dell'io voglio. Freud ha più di tutti indicato la via dell'ontologia involontaria del soggetto, ma, infine, non ha saputo neanche lui indicare il nuovo linguaggio richiesto da questa ulteriore consapevolezza sull'essere, nonostante il tono scientifico utilizzato.

Parlando nei termini di mistero, un aiuto contro la semantica limitata di questo concetto, ci giunge dagli insegnamenti di un altro pensatore francese, ossia Gabriel Marcel, il quale al mistero del sé annette originalmente la prospettiva dell'appartenersi. La viva influenza di Marcel su Ricoeur rafforza l'idea che la concretezza esistenziale si possa ottenere sul terreno passivo – per questo ontologico – dell'incarnazione, ancor prima che sulla tensione volontaria. Per assumere l'essere in maniera nuova e per legittimare l'allargamento dell'antropologia in seno al freudismo, le linee guida di questo pensiero originale sono, a nostro parere, utilissime. Ci interessa per lo più l'impostazione filosofica: per noi, Marcel influisce effettivamente su Ricoeur, rappresentando una voce fuori dal coro dalla tradizione riflessiva francese (e non solo); per tale ragione, egli risulta decisivo oltre *Finitudine e colpa* (opera dedicata giustappunto a Marcel), e quindi necessario alla nuova lettura di Freud del '65. In qualche modo, Marcel ha ereditato da Freud (ma non solo da Freud) l'esigenza di superare l'astrattezza della ragione, mettendo in mostra l'effettività dell'essere soggettivo; ma di Freud, in *Essere e Avere*, Marcel ha parimenti criticato il tono scientifico con cui la psicologia del profondo fu realmente introdotta; tuttavia, il cambiamento di punto di vista sulla realtà dell'essere è simile e in entrambi i casi, prima di tutto, al riconoscimento della passività dell'esistenza.

Come ha affermato Rigobello nel saggio del *L'Impegno ontologico* (1977) mediante la teoria dell'appartenenza, si dà “testimonianza vissuta del trascendente”<sup>502</sup>. Cosa significa? Che il punto di vista conoscitivo si è arricchito in qualche misura, che il mistero di sé comunica qualcosa del sé oltre il non sapersi affatto: di tutto ciò che è altro dal *Cogito*, se ne fa prima di tutto esperienza dal punto di vista specifico dell'involontario. A Marcel va riconosciuto il merito di aver allontanato la concezione del *primum* esistenziale dalle incrostazioni intellettualistiche, dai tecnicismi intellettuali, la cui oggettività scientifica è definita

---

<sup>502</sup> A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando Editore, Roma 1977, p. 89.

in effetti come *problematica*, in quanto, potremmo sintetizzare, distaccata dalla realtà; aggiunge inoltre Busacchi, sempre in riferimento a Marcel, che “l’atteggiamento problematizzante degrada l’esperienza, ciò che nell’esperienza c’è di prezioso. Impoverisce il mondo. Esso deriva dalla perdita della dimensione vera della certezza, che non sta mai nel pensiero ma nell’esistenza”<sup>503</sup>. Il pre – comprensivo diviene allora il terreno fecondo e per nulla problematico, semmai partecipativo e concreto per un inizio del pensare. Ci interessa qui sottolineare il collocamento della certezza nella sfera esperienziale dell’esistenza, la quale, a sua volta, non può essere soltanto pensiero; anzi, è tramite il pensiero concettuale che l’esistenza si problematizza, che il soggetto si spossa della sua origine certa. La prospettiva dell’appartenenza, ancor prima di confermare, si oppone alla riflessione fondata sull’elemento dell’intenzionalità agente: ci sembra che attraverso il filtro della filosofia di Marcel, Ricoeur abbia potuto guardare nuovamente all’involontario e a Freud, contrapponendosi ai limiti delle filosofie del *Cogito*, dunque all’inizio cartesiano – husserliano del pensiero<sup>504</sup>. Non è più così netta e originaria la verità che l’essere si dà soltanto nella cogitazione; non a caso, riflettere in Marcel indica un’attività seconda<sup>505</sup>, recuperatrice di quella concretezza presente nell’esperienza immediata. Prima di poterlo dire, apparteniamo all’involontario, lo riconosciamo autonomamente dal senso, anche se nel senso lo si deve poi comunicare; la necessità<sup>506</sup> dell’esistere è il tratto della filosofia di Marcel che pare avere silenziosamente supportato Ricoeur nella nuova lettura del freudismo.

---

<sup>503</sup> V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 43.

<sup>504</sup> Al contrario, dobbiamo invece all’influenza di Roland Dalbiez – davvero il primo insegnante di filosofia di Ricoeur – l’originaria lettura critica della scienza di Freud, quella che, dicevamo, afferisce all’orientamento linguistico – junghiano e che assume l’involontario, incluso l’elemento decisivo dell’inconscio, solo alla luce del volontario. Attraverso Dalbiez, Ricoeur ha voluto radicarsi alla tradizione riflessiva francese; a nostro parere, attraverso Marcel sussistono quantomeno le condizioni per distaccarsene completamente, anche se entrambi restano i filosofi dell’affermazione originaria. Ciò che ci ha colpito di Marcel è il metodo dell’appartenenza, alternativo e contrario alla problematicità del sapere teoretico e intenzionale. Sul rapporto con Dalbiez, si veda, V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., pp. 37-40. V. anche, P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., pp. 22-23.

<sup>505</sup> Cfr., A. Rigobello, *L’impegno ontologico*, cit., p. 92 e sgg. V. anche, G. Marcel, *Giornale Metafisico*, a cura di F. Spirito, Abete, Roma 1966; G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, tr. it. di G. Bisacca, Borla, Roma 1987. Ma c’è qualcosa che ancora non ci soddisfa di Marcel. L’intenzione del filosofo è quella di restituire una certezza, una verità, ma che è ancora l’esistenza come mistero, in quanto realtà incarnata; quindi, manca ancora il linguaggio che possa dire l’appartenenza a sé, oltre il mistero: anche Marcel sembra aver indicato una soglia oltrepassabile, quella dei limiti del pensiero, senza però mai oltrepassarla.

<sup>506</sup> Ricoeur specifica nell’autobiografia intellettuale: “Se ad Husserl dovevo la metodologia, designata con il termine di analisi eidetica, a Gabriel Marcel dovevo la problematica di un soggetto, a un tempo, incarnato e capace di mettere a distanza i propri desideri e i propri poteri, in breve di un soggetto padrone di sé e servo di quella necessità, figurata dal carattere, dall’inconscio e dalla vita” (P. Ricoeur, *Riflession fatta, Autobiografia intellettuale*, cit., p. 34). Del passo ci stupisce la distinzione, a questo

Veniamo quindi al saggio su Freud, che affrontiamo dopo aver dimostrato come *Finitudine e colpa* sia un'opera solo antropologica, perché di matrice essenzialmente fenomenologica; ora, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* suggerisce l'esame della fenomenologia ermeneutica ad opera della psicoanalisi. È d'obbligo un accenno alla struttura portante del testo: una prima parte è intitolata *Problematica*, in cui si riflette sul valore del freudismo in base al tipo di ermeneutica in esso inclusa, che necessariamente conduce, a questo primo livello, ad uno scontro, un conflitto, tra *ermeneutiche rivali*. Qui si percepisce un tono e un giudizio inizialmente critico dell'ermeneutica freudiana. Una seconda parte, che può considerarsi autonoma dal resto del libro, ma che non lo è del tutto, detta *Analitica*, in cui il grande ermeneuta francese dà prova di un impegno di traduzione e di lettura del testo freudiano, testandone il valore epistemologico sulla tensione, mai risolta, tra la cosiddetta dimensione energetico – economica della psicoanalisi e la sua componente per così dire culturale, che invece fa appello al senso linguistico mitologico; infine, una *Dialettica*, dove si misura l'influsso del pensiero di Freud, lo si interpreta e lo si assume nella filosofia della tensione riflessiva, la quale, per certi versi, ne esce ridimensionata. Dicevamo di come l'*Analitica* costituisca una parte autonoma, ma non del tutto separabile dal testo; ebbene, essa fa da ponte di collegamento tra le prime due sezioni, una critica e una dialettica, permettendo una conciliazione: nella *Dialettica*, non si parlerà più nei termini di ermeneutiche in conflitto, ma di ermeneutiche che si intersecano dialetticamente<sup>507</sup>.

Qualcosa è maturato nei cinque anni che separano le due opere, *Finitudine e colpa* e il saggio su Freud? La necessità di guardare allo scienziato austriaco è dovuta ad un discorso lasciato in sospeso da parte della *Simbolica del male* e da *L'uomo fallibile*. Non basta considerare la sproporzione per dire tutto l'essere; non solo entro l'orizzonte categoriale del bene e del male che il soggetto riflette su se stesso, comprendendosi. Il metodo della fenomenologia ermeneutica sarà di nuovo il punto di partenza, ossia il punto lasciato in sospeso, e il punto di arrivo completato, reso maggiormente concreto, grazie al modo in cui la riflessione sul sé e di sé si

---

punto, tra ontologia del volontario e ontologia dell'involontario, tra l'eidetica del metodo husserliano, e la necessità, chiaro segno ontologico, del metodo di Marcel.

<sup>507</sup> “In che modo questa *Analitica*, assunta come un tutto, si articola sulla *Dialettica*? Il rapporto tra *Analitica* e *Dialettica* risponde alla difficoltà centrale posta nella *Problematica*. Infatti, inizialmente, Freud mi è parso come un rappresentante dell'ermeneutica riduttrice e demistificante a fianco di Marx e Nietzsche. È questo il modo, d'altronde, con cui in precedenza l'ho introdotto e presentato [...]. L'intero movimento di questo libro consiste in una progressiva rettifica di questa posizione iniziale” (P. Ricoeur. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, ed. it. a cura di E. Renzi, introduzione di D. Jervolino, il Saggiatore, Milano 2002, p. 78).



arricchisce grazie alla psicologia freudiana. Leggendo nella prefazione al testo, le motivazioni principali che spingono Ricoeur a considerare Freud, scopriamo: “*La consistenza del discorso freudiano è il mio problema*. Si tratta, per prima cosa, di un problema epistemologico: che cos’è in psicoanalisi, *interpretare*, e in qual modo l’interpretazione dei segni dell’uomo si articola sulla spiegazione economica che pretende di raggiungere la radice del desiderio? È poi un problema di filosofia *riflessiva*: quale comprensione nuova *di sé* deriva da questa interpretazione, e quale «sé» giunge così a comprendersi? Ancora, è un problema dialettico: l’interpretazione freudiana della cultura esclude tutte le altre? Se non è così, in base a quale regola di pensiero essa può essere *coordinata con altre interpretazioni*, evitando che l’intelligenza sia condannata a ripudiare il fanatismo solo per cadere nell’elettismo? Queste tre questioni rappresentano il lungo cammino mediante cui riprendo ad un ulteriore livello il problema lasciato in sospeso alla fine della mia opera *Symbolique du mal*, cioè *il rapporto tra un’ermeneutica dei simboli e una filosofia della riflessione concreta*”<sup>508</sup>.

Non sarà possibile in questa sede considerare analiticamente ogni passaggio strutturale dell’opera, davvero molto densa; si tratterà invece di una sintesi tematico – concettuale, speriamo esaustiva, utile alla nostra idea di un’antropologia allargata all’ontologia dell’involontario, alla passività e alla necessità dell’essere. Proprio nel testo di Busacchi, spesso citato, l’autore avverte sui pericoli a cui va incontro una lettura parziale del saggio su Freud, quando lo si riconduce ad una scelta prospettica, che ne tradisce l’ampiezza disciplinare<sup>509</sup>. Possiamo giustificarci, sostenendo che quanto più generale e collegata all’intera costruzione filosofica di Ricoeur, tanto più quest’angolatura da cui leggere il saggio potrà dirsi attendibile, seppur limitante; non abbiamo reso le motivazioni della prefazione a caso, poiché ci sembra, che la questione circoscritta all’orientamento riflessivo della filosofia, possa inglobare tutto il resto: i problemi epistemologico e linguistico – culturale non trascendono, ma guardano al *telos* della riflessione concreta di sé, che ha impegnato il filosofo, prima con *Finitudine e colpa* e ora con il saggio su Freud, ma che in generale continuerà ad impegnarlo per l’intera carriera accademica.

---

<sup>508</sup> Ivi, cit., p. 8.

<sup>509</sup> Cfr., V. Busacchi, Op., cit., pp. 184-186. “Egli ha intrapreso e svolto la sua lettura di Freud con il mente una serie di interessi, di questioni e di problematiche di natura interdisciplinare [...]. È da questa varietà che vogliamo e che dobbiamo sottolineare prima ancora di cercare un qualunque filo conduttore, un qualunque motivo dominante e/o unificante l’intera ricerca” (Ivi, nota n°73, cit., p. 185).

Il rapporto tra antropologia, ontologia e senso linguistico, sottoposto al *telos* di una percezione di sé quanto mai attendibile, resta il nostro e di Ricoeur interesse privilegiato, da cui desumere determinati nuclei tematici da *Dell'interpretazione*; a tal proposito non può sfuggirci un segnale prezioso: è una nuova, afferma lo studioso francese, comprensione di sé che il freudismo introduce, perciò quest'ultimo deve essere letto, certamente criticato, ma in qualche modo recuperato e assunto nella filosofia di stampo riflessivo. La successione tra critica, lettura e assunzione, rispecchia anche il movimento delle sezioni del testo; dovremo solo modulare tale dinamismo in base ai suoi concetti principali.

È soprattutto importante testimoniare del cambiamento di prospettiva, per stabilire il valore epistemologico del freudismo. Freud viene collocato da Ricoeur nella particolare scuola ermeneutica – filosofica, detta *scuola del sospetto*<sup>510</sup>, tra le cui fila ritroviamo Marx e Nietzsche. Ma, l'abbiamo definita un'impostazione nuova del riflettere e dunque, se del sospetto, cosa dovrebbe aggiungere al resto delle ermeneutiche? Vogliamo dire che, generalmente, l'ermeneutica, in quanto funzione razionale, è sempre del sospetto, mai risoluzione del mistero del sé: dal punto di vista che gli compete – l'intenzionalità espressa nel linguaggio – l'ermeneutica è anche *Vorstellung*, rappresentazione, immaginazione o fabulazione di sé. Si tratta allora di un'impostazione *nuova*, perché avversa ai principi del cartesianesimo; questa strategia ha garantito, seppur una riconferma della pratica ermeneutica, anche un modo diverso di approcciarsi alla verità dell'esistenza: i maestri del sospetto “non sono altrettanti maestri di scetticismo”<sup>511</sup>, chiarisce Ricoeur; Cartesio lo è stato, utilizzando l'istanza del dubbio, cioè una verità negativa, per certificare l'evidenza del pensiero; ma, è ben noto il circolo vizioso in cui cade, dovendo assicurare alla perfezione dell'idea di Dio la verità della presunta evidenza (ottenuta col solo pensiero). Insieme a Nietzsche e Marx, Freud ha invece insinuato il dubbio, ma nel cuore del sistema cartesiano: egli si è servito delle conclusioni sempre incerte e limitate del pensiero per trascenderle, per ammettere che la verità si situa al di qua della coscienza. In poche parole, questi autori hanno aperto l'orizzonte della verità ad un *nuovo regno*<sup>512</sup>, alla necessità dell'esistere. Tutto ciò che la coscienza volontaria produce tramite l'intenzione – in avanti – è solo dubbio, non certezza, semmai apertura del senso ad un senso ulteriore; volgendo lo sguardo indietro, alla profondità

---

<sup>510</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 46.

<sup>511</sup> Ivi, cit., p. 47.

<sup>512</sup> Cfr., *Ibidem*.

destinale che la sostiene, l'intenzione si salda al suo essere. Freud è dunque maestro dell'ermeneutica per tre ragioni: la più importante riguarda 1) l'aver *esteso*<sup>513</sup> la coscienza al suo altro, 2) liberando la percezione di sé dai limiti della semplice ragione. 3) Infine, l'ermeneutica assolve al compito preciso di svelare quella verità nascosta; l'ermeneutica non rappresenta più, ma dovrebbe rivelare soltanto le illusioni<sup>514</sup> poste al di sopra dell'essere, cioè nella dimensione coscienziale.

Il terzo punto è decisivo per la critica e determina l'iniziale tono negativo con il quale Ricoeur, nella parte intitolata *Problematica*, definisce come *demistificatrice* l'ermeneutica psicoanalitica, distinguendola dall'ermeneutica *restauratrice* del senso simbolico, dalla cui parte egli sembra schierarsi, almeno per il momento. La tensione tra ermeneutiche serve al filosofo francese per dare un'immagine della modernità secondo il famoso concetto di conflitto delle interpretazioni: il significato di ermeneutica oscilla tra univocità e polisemia del senso; tende al confinamento del senso ad un fondo fisso, privo di illusioni, o alla restaurazione della dinamica sovra – determinante del senso simbolico (del senso che dà spazio a ulteriore senso)<sup>515</sup>. “Per un verso purificare il discorso dalle sue escrescenze, liquidare gli idoli, portarsi dall'ebbrezza alla sobrietà, fare una buona volta il bilancio della nostra povertà; per l'altro verso, far uso della più «nichilista», distruggitrice, iconoclasta delle azioni, per *lasciar parlare* ciò che una volta, e ogni volta, è stato detto quando nuovo apparve il senso, quando pieno era il senso. Da un duplice motivo, volontà di sospetto e volontà d'ascolto, voto di rigore e voto d'obbedienza, l'ermeneutica mi sembra spinta”<sup>516</sup>.

La critica, però, non può rimanere tale, nella misura in cui il conflitto non può non mediarsi, risolversi dialetticamente. Così, la tensione tra ermeneutiche rivali deve prospettare una possibile conciliazione, poiché i limiti di entrambe si superano nel vivo scambio: se, come avverte Ricoeur, l'ermeneutica restauratrice è troppo vasta, e quella demistificatrice fin troppo rigida, ognuna può cogliere nello stile

---

<sup>513</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 49.

<sup>514</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 50.

<sup>515</sup> “La frattura tra linguaggio univoco e linguaggio multivoco passa attraverso l'impero del linguaggio; il lavoro, forse inesauribile, dell'interpretazione riesce a rivelare questa ricchezza, questa sovra determinazione del senso, e a rendere manifesta l'appartenenza del simbolo al discorso integrale” (Ivi, cit., p. 32). L'ermeneutica restauratrice è tale poiché si serve del simbolo – che nel senso greco del termine significa un enigma (Cfr., Ivi, cit., p. 31) –, e così produce un senso duplice; quindi, esso restaura la dinamica progressiva del senso, producendo senso: “Vi è simbolo quando il linguaggio produce segni di grado composto in cui il simbolo, non contento di designare qualche cosa, designa un altro senso, che può essere raggiunto solamente nella sua mira e per mezzo di questo” (Ivi, cit., p. 29).

<sup>516</sup> Ivi, cit., p. 41.

dell'altra un suggerimento di metodo. Per questa ragione egli intende leggere Freud analiticamente e attentamente, per pensare il conflitto in seno alla dialettica e per caratterizzare la riflessione ermeneutica di sé, in maniera ancor più originale e nuova. Dunque, la *Problematica* e l'*Analitica* servono alla *Dialettica*, la quale consiste, in breve, in una proposta di filosofia riflessiva altrettanto nuova. D'altronde, avvertiamo una sorta di paradosso nell'iniziale critica a Freud e non a caso il collocamento della psicoanalisi nel contesto dell'ermeneutica demistificatrice è soltanto provvisorio e ci pare fin troppo affrettato<sup>517</sup>. L'*Analitica* dirà di più della *Problematica*; dirà che la funzione del simbolo è ancora presente nel progetto di Freud: come l'ermeneutica restauratrice, la psicoanalisi si ergerà a scienza anche predisponendosi all'ascolto della realtà simbolica e mitologica. Per noi Freud, alla pari di Nietzsche e Marx, resta un maestro da tener presente, per il fatto che quella demistificazione non esclude una funzione restauratrice, se non del senso, almeno e soprattutto dell'essere già sotteso alla coscienza, la cui verità è giocata sul dominio della categoria di necessità, maggiormente consona al fine prefissato di un'ontologia dell'esistenza. Ci chiedevamo in precedenza se si può forse mettere in dubbio, oggi, la veridicità di quel particolare essere, sui cui Freud ha costruito un'antropologia dal taglio scientifico. Si può forse negare che la psicoanalisi abbia, per lo meno, un'intenzione descrittiva e osservativa?

Oltre a restaurare un essere che l'impostazione cartesiana ha obliterato, il freudismo aggiunge qualcosa sul versante del senso simbolico, quindi dell'ermeneutica preferita da Ricoeur: infatti, è sicuramente affrettato considerare immediata l'interpretazione demistificatrice, dal momento che accanto al filone della comprensione nuova di sé, va collocata un'ulteriore tematica imprescindibile alla psicoanalisi, ovvero il linguaggio. Comprendendo anche la sfera linguistica, la psicoanalisi opera pure una restaurazione del senso duplice: interpretando la cultura, ricerca il dispiegamento linguistico di quell'essere profondo e destinale, che, va detto, consiste nella forza del desiderio, ossia nella pulsione istintiva (*Trieb*) inconscia. Questo nuovo tipo di scienza non rinuncia al dominio rappresentativo del senso, elaborando parimenti una *semantica del desiderio*<sup>518</sup>, afferma Ricoeur, non solo una rivelazione del particolare fatto del desiderio. Come prova di ciò, basta

---

<sup>517</sup> “Dall'altro, come una demistificazione, una riduzione di illusioni. Da questa parte del contrasto si schiera la psicoanalisi, almeno secondo una prima lettura” (Ivi, cit., p. 41).

<sup>518</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 399. La semantica del desiderio, in realtà, appartiene più propriamente ad un secondo momento della produzione letteraria di Freud, che racchiude in sé i testi cosiddetti di *Metapsicologia*.

considerare lo sviluppo, sempre più approssimativo dell'ideale di senso, con cui il sistema conscio è stato riprodotto in due topiche<sup>519</sup>, non completamente assimilabili tra loro. C'è stato, dunque, uno sviluppo rappresentativo nel recupero linguistico di quell'essere, che pur essendo, nella sua essenzialità rimane *lacunoso*, da interpretare, perché altro dalla coscienza. Non dimentichiamoci del fatto che Freud è un maestro nell'aver introdotto una novità epistemologico – ontologica, ma l'idea generale del sospetto, tipicamente esistenzialista, resta invariata: nel necessario utilizzo del linguaggio, si cela lo scarto tra essere e sua approssimazione; così, la psicoanalisi resta una tecnica d'interpretazione. Uno strano doppio orientamento si dispiega dalla nuova comprensione del sé: “Tutti i fenomeni psichici sono rientrati nella sfera del senso – ma, anche, tutti i fenomeni del senso (= le produzioni spirituali) sono stati ricondotti all'originario psichico”<sup>520</sup>. Nella doppia dinamica si cela il limite e insieme la forza del freudismo, il quale, allo stesso tempo, è e non è una scienza dell'osservazione dei fatti. Ad esempio, la realtà particolare dell'inconscio costituisce un perfetto indicatore dell'alternanza: da un lato, esso detiene il valore di verità scientifica e fattiva, ma dall'altro, l'inconscio totale non perviene mai al linguaggio<sup>521</sup>. In sostanza, il fatto psichico è tale da non risolversi in un empirismo di matrice neo – positivista, e nemmeno si risolve nell'ambito classico della psicologia sperimentale, connesso alla fisiologia degli organi di senso, anche se è noto come in una prima fase del lavoro di Freud, egli puntasse a questo genere di statuto. Ricoeur riassume così la forza della riflessione offerta dalla psicoanalisi: “Abbandonandosi senza residui al flusso imperioso delle motivazioni profonde, viene scoperta la situazione vera della coscienza”<sup>522</sup>; ma egli è costretto ad aggiungere, quasi in maniera paradossale rispetto a quanto appena affermato in merito al vero, che nel freudismo “la pienezza della motivazione viene mostrata nel

---

<sup>519</sup> In particolare, risulta decisiva, rispetto al trinomio iniziale (*Inc – Prec – Co*), l'aggiunta dell'istanza fondamentale del *super Io* e il mutamento terminologico dell'*Inconscio*, il quale viene sostituito con il pronome impersonale *Es*; quest'ultimo concetto dovrebbe correggere il carattere geografico – topico della prima suddivisione rappresentativa, in favore di una semantica diretta più alla determinazione della qualità dinamica, che non alla determinazione di una sistematica dell'*Inconscio* stesso. Tuttavia, risulta difficile pensare ad una dinamicità inconscia senza sottintendere la presenza, seppur particolare considerata l'altrettanto particolare epistemologia freudiana, di un regionalismo topico. I due piani sembrano dunque sovrapporsi, se per sistematica psicoanalitica si intende un modo del tutto diverso di pensare la certezza scientifica.

<sup>520</sup> V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 188.

<sup>521</sup> “L'istinto, nella sua natura biologica, afferma Freud, è inconoscibile; al contrario, entra nel campo psichico mediante il suo indice di rappresentanza; grazie a questo segno psichico, il corpo è rappresentabile nell'anima” (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 471). Abbiamo qui anticipato il concetto di *rappresentanza*, davvero segno discriminante per la nuova assunzione dell'involontario soggettivo, poiché qui è davvero Freud che parla.

<sup>522</sup> P. Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 424.

luogo stesso del vuoto”<sup>523</sup>. In quel luogo vuoto e incomunicabile si situa la verità, in quanto è in quel luogo che apparteniamo, per riutilizzare una suggestione terminologico di Marcel, al mistero della coscienza.

L’aporia interna alla struttura generale del freudismo, presto sintetizzabile da Ricoeur nel binomio *energetica – ermeneutica*, indica per il nostro la ragion d’essere della psicoanalisi; nella sezione intitolata *Analitica*, egli scompone il binomio, dedicandosi prima all’analisi del periodo energetico – economico degli scritti freudiani, e poi al periodo ermeneutico – simbolico; ciò nonostante, la chiave di lettura impiegata, consiste nell’indagare come sia possibile che la forza della pulsione venga rimessa al linguaggio e viceversa. In definitiva, il filosofo francese, ritenendo che è in senso generale che quest’aporia si dispiega, cioè in tutto Freud, vuol comprovare, mediante una lettura “che è già interpretazione”<sup>524</sup>, come nel cosiddetto periodo energetico ci sia spazio per l’ermeneutica, e, parimenti, come il periodo ermeneutico non possa prescindere da quello energetico. Il primo versante dell’interpretazione serve a stabilire il lato teleologico e, per così dire, fenomenologico del sistema psicoanalitico: in altre parole, che la psicoanalisi resta tradizionalmente tecnica ermeneutica, il cui effetto consiste anche in una rappresentazione del sé. Tuttavia, il secondo versante – il linguaggio rimesso all’energetica – apre la filosofia di Ricoeur ad una nuova assunzione, innanzitutto della sfera involontaria del sé e, di rimando, della sfera simbolica, la quale non è più contraddittoriamente intesa come l’alterità della coscienza e insieme l’essenzialità di quest’ultima; lo abbiamo rilevato nel paragrafo precedente: quest’atteggiamento era proprio della *Simbolica del male*. Ora, il simbolo rappresenta un mezzo di comprensione privilegiato, posto tra l’essere volontario e l’essere involontario<sup>525</sup>:

---

<sup>523</sup> *Ibidem*.

<sup>524</sup> D. Jervolino, *Introduzione*, in Ivi, cit., p. IX. Meglio ancora, Busacchi evidenzia di come l’*Analitica* di Ricoeur sia essenzialmente un’interpretazione, sottolineando quei punti in cui è forte lo stridere, le forzature non coerenti con un contesto di lettura, rispetto alle intenzioni che emergono effettivamente dai testi freudiani; in poche parole, Freud non ha mai dato prova di percepire la sua epistemologia secondo il taglio interpretativo utilizzato da Ricoeur, ovvero in base al rapporto tra energetica e simbolica, modulato in senso aporetico. “Non vogliamo certo revocare in dubbio il fatto che nel freudismo vi sia una difficoltà epistemologica, e neppure, che essa abbia il suo nodo cruciale nel contrasto tra una concezione energetica ed una teoria del senso [...]. Ma, come abbiamo visto, i termini e le modalità in cui viene riletto e ri – posto il problema del freudismo è peculiare del filosofo francese. Ricoeur non sembra tenere realmente conto della posizione epistemologica di Freud e non sembra considerare il reale contesto di riferimento e epistemologico e metodologico verso cui il grande psicologo guarda” (V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 219).

<sup>525</sup> “Il simbolico è l’universale mediazione dello spirito tra noi e il reale: il simbolico vuol esprimere prima di ogni altra cosa la non immediatezza della nostra apprensione della realtà” (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 23). Il simbolico è dunque mediazione, non è l’ontologia dell’esistenza profonda e immediata. Dicendo la non immediatezza, dice perciò, in maniera indiretta,

prima di dover affermare, a ragione, che l'energetica o l'involontario si risolvono nel senso simbolico, è necessario riconoscere che l'essere si dà al senso, o meglio, che il senso risponde ad un'energetica, e non, al contrario, che il senso ricopre completamente la dimensione dell'energetica. In base a questo ragionamento, ci pare che la definizione che incontreremo relativa all'inconscio, modulato nei termini di *quasi linguaggio*, costituisca un passo in avanti dell'antropologia ricoeuriana, verso un criterio maggiormente ontologico e verace sull'esistenza. Se la lettura è già interpretazione, allora, l'interpretazione stessa dimostra che il freudismo viene assunto dalla filosofia di Ricoeur; esso serve alla filosofia di stampo riflessivo, e non va unicamente criticato nei modi de *Il volontario e l'involontario*.

Con la lettura/assunzione di *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, non si vuol certo sostenere che la soggettività non rappresenti un compito, o negare il metodo fenomenologico – ermeneutico; semmai, che la questione metodologica – riflessiva necessita di un confronto con altre metodologie affini. Nell'antropologia di *Finitudine e colpa*, la questione del metodo si intersecava con la questione della comprensione di sé ontologica: dire (antropologia) l'uomo attraverso il modello della sproporzione implicava restituire la maniera in cui l'uomo stesso si diceva secondo verità (ontologia). L'orizzonte di verità aveva reso autoreferenziale l'azione antropologica del dire l'esistenza; alla luce di ciò, il metodo auto – riflessivo non può esplicitarsi solo progressivamente o tensionalmente in avanti: l'interpretazione verace, sarà invece un movimento orientato, che proviene da e ritorna a un'origine già data del proprio senso. L'ermeneutica intesa come riconquista di sé, pare maggiormente consona al completamento ontologico dell'antropologia; perciò, le verità del freudismo diventano fondamentali a questo movimento di ritorno dell'ermeneutica all'energetica. Il passo decisivo che segna l'assunzione di Freud come voce valida nel processo di riflessione auto – comprensiva, lo sottolinea Jervolino nell'*Introduzione* al saggio (nella più recente edizione italiana), è che “la tesi freudiana dell'anteriorità, dell'arcaismo del desiderio è, per il nostro autore,

---

l'immediatezza dell'essere; testimonia, prima di dire, la presenza dell'essere anteriore profondo. “Nulla è simbolico prima che l'uomo parli, anche se la potenza del simbolo affonda le sue radici più nel profondo, nell'espressività del cosmo, nel voler – dire del desiderio, nella varietà immaginativa dei soggetti. Ma, ogni volta, è nel linguaggio, che il cosmo, il desiderio, l'immaginario, pervengono alla parola” (Ivi, cit., p. 28). Questa, per noi, rappresenta una nuova assunzione del simbolico, rispetto al paradosso in cui esso cadeva in *Finitudine e colpa*: il simbolo appartiene al filosofico (infatti nulla è simbolico prima che l'uomo parli) e non costituisce l'alterità da quest'ultimo. Dunque, l'intenzionalità è ancora di più il primo e il limite di *Finitudine e colpa*.

fondamentale ai fini di una riformulazione del *Cogito*<sup>526</sup>, laddove *Finitudine e colpa*, nel suo rapporto stretto con la fenomenologia, riconfermava, più che negare, l'istanza del *Cogito*. Per noi, diviene quindi fondamentale il taglio antifenomenologico del testo su Freud: seppur la prospettiva del senso è ancora centrale, non può esserlo del tutto, per i motivi detti sopra; nel saggio su Freud si dà prova di una certa avversione al progetto iniziale di una filosofia della sola volontà. Sono così illuminati le affermazioni dello stesso Ricoeur, riferite ad un ulteriore saggio del '67, contenuto nel *Conflitto delle interpretazioni*, a cui già abbiamo fatto cenno alla fine del nostro primo capitolo: *La question du sujet: le défi de la sémiologie*. In questo scritto, la psicoanalisi si presenta a Ricoeur come "un'antifenomenologia che richiede non la riduzione *alla* coscienza, ma la riduzione *della* coscienza"<sup>527</sup>, ed egli aggiunge inoltre che, "come Aristotele, come Spinoza e Leibniz, come Hegel, Freud colloca l'atto di esistere nell'asse del desiderio. Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, era già posto a livello pulsionale. L'anteriorità della pulsione, in rapporto alla presa di coscienza e alla volizione, significa l'anteriorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità dell'*io sono* sull'*io penso*. Ne risulta un'interpretazione meno idealista, più ontologica del *Cogito*: l'atto puro del *Cogito*, in quanto si pone assolutamente, è soltanto una verità astratta e vuota, tanto vana quanto invincibile. Le rimane soltanto d'essere mediata attraverso la totalità del mondo dei segni e attraverso l'interpretazione di tali segni"<sup>528</sup>.

Per la sua importanza, il passo deve essere commentato e ricondotto, per quanto possibile, al testo del '65 e alla questione epistemologica del freudismo, centrale proprio in quel testo. Tre aspetti ci colpiscono: 1) il tempo imperfetto del verbo essere – «era già posto» – che sancisce maggiormente la posteriorità della posizione, a questo punto non completamente ontologica, del volontario, quindi della tensione solo in avanti dell'ermeneutica. 2) Il piano ontico viene dichiarato fondamentale; è l'anteriorità che decide della concretezza ontica, la quale, per il fatto di essere esperita in qualche modo, ossia riconosciuta da e nel soggetto, diviene una verità ontologica. L'ontico, il concreto riconoscibile è, in definitiva, l'ontologico. Ora, cosa riconosce il soggetto, oltre al proprio definirsi in seno alla finitudine? Precisamente,

<sup>526</sup> D. Jervolino, *Introduzione*, in P. Ricoeur, Op. cit., p. VIII.

<sup>527</sup> P. Ricoeur, *La questione del soggetto. Una sfida alla semiologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 253.

<sup>528</sup> *Ibidem*.



il soggetto sente, avverte, che parallelamente alla sua natura teleologica, sussiste una natura destinale già data, che comprende tutte quelle determinazioni che lo legano alla sfera pulsionale dell'inconscio e ai suoi dinamismi, svincolati dall'io – penso. Ma, 3) la soggettività si media di nuovo nell'interpretazione culturale dei segni, poiché il linguaggio che ha stabilito quel percepirsi oltre il volontario, non ha avuto ancora una corretta esplicitazione; se l'io sono è prioritario rispetto all'io penso, il simbolico non conferma per primo quell'essere, appartenendo alla dimensione seconda dell'io penso. Per questo, lo stesso Freud, e il Ricoeur di *Della interpretazione*, hanno indicato una soglia superabile – l'oltre senso – , senza mai superarla del tutto, volendo invece designare una certa “saldatura tra il naturale e il significante”<sup>529</sup>; come già anticipato nel paragrafo precedente, manca il linguaggio specifico in grado di dire l'appartenenza all'essere, l'intimità sentimentalmente immediata dell'io con se stesso, prioritaria rispetto alla sproporzione. Di fatto, però, l'involontario si colloca originariamente al senso, poiché è grazie alla nuova lettura di Freud che Ricoeur può saldare l'ermeneutica ad un'energetica, prima di compiere l'operazione inversa.

Alludendo ad un linguaggio dell'intimità sentimentale, siamo consci di correre il rischio di una metafisica dell'esistenza e di tradire inoltre l'epistemologia freudiana, ma, la nostra reale intenzione è semmai quella di riportare il campo della metafisica, come ci suggeriva il fenomenologo della religione Rudolf Otto a proposito del sacro, nella realtà interiore del soggetto e non al di fuori: d'accordo con Ricoeur sull'idea che la visione totale sull'esistenza è sempre impedita, va però aggiunto che tale impedimento è ascrivibile alla sfera intenzionale del linguaggio, eletta fin troppo frettolosamente ad originario soggettivo. La riflessione di sé, che include l'ermeneutica dei segni, per dirsi attendibile, deve radicarsi, rimettersi, ad una comprensione di sé, in cui il *Cogito* è escluso, o subordinato ad un modo d'essere, necessario e passivo. Già Freud, nel *Compendio di psicoanalisi*, stupisce nell'affermare che “il punto di partenza di questa indagine è il dato di fatto della coscienza, un dato che non ha eguali e che si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione. Tuttavia, quando si parla di coscienza, ciascuno sa benissimo, in base alla propria esperienza più intima, che cosa si intende”<sup>530</sup>. La psicoanalisi, implicitamente alla sua essenza ermeneutica e

---

<sup>529</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 426 e sgg.

<sup>530</sup> S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1993, vol. 11, cit., p. 584.

misteriosa, sottintende un linguaggio chiaro della percezione estesa di sé, che ha le sue fondamenta nell'intuizione dell'inconoscibile, nella fattispecie, nell'intuizione dell'inconscio contenuto nello psichico, la cui evidenza è più rilevante del sintomo visibile: senza questo tipo di esperienza, come poter assumere la fattività dell'inconscio, se l'inconscio stesso non giunge mai alla coscienza, a meno che non venga mediato e, quindi, anche tradito, nel preconsciouso, e poi nel conscio? È la passività dell'inconscio stesso il criterio della sua verità somatica. Allora, come chiarire “il peculiare rapporto che in Freud si stabilisce tra un'«osservazione» che non coincide con la «descrizione»”<sup>531</sup> della lacunosità psichica, si chiede Trincia nel testo *Freud e la filosofia?* Qual è la natura essenziale e originaria di questa osservazione? Il soggetto che riflette su di sé, immediatamente, non assume l'inconscio come fatto lacunoso, ma come fatto; il lacunoso è poi la prerogativa del senso preconsciouso e conscio. Prima di tutto, è ad una realtà compresa<sup>532</sup>, che il senso dell'approssimazione lacunosa si riferisce. La via che esplicita questa comprensione non linguistica, seppur indicata nei passi riportati dall'ultimo Freud, non è certamente intrapresa per legittimare lo statuto epistemico della psicoanalisi. Al contrario, è fin troppo marcata nel freudismo l'eredità di una concezione empirico – tradizionale: non a caso Freud dichiara nelle *Lettere a Wilhelm Fliess*<sup>533</sup> che il suo modello di scienza è ispirata alla fisiologia di Brücke; ciò nonostante, supponendo un empirico misurabile e biologico, la scienza psicoanalitica, in qualche misura, è stata costretta a riconoscere i suoi limiti, ha fallito rispetto ai contenuti che è riuscita a mettere in luce, decadendo necessariamente in un'ermeneutica, ovvero in un'interpretazione dei segni (culturali) di quei fatti, che l'uomo intuisce e ha intuito da sempre, ma di cui non può far esperienza sensibile. Per questo, presentiamo il criterio dell'intimità come un implicito freudiano, da ristabilire: l'attenzione eccessiva per il biologico – fisico, ha fatto ripiegare il canone scientifico verso il

---

<sup>531</sup> F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 29. Il testo di Trincia mette in evidenza il peculiare stile filosofico – speculativo della scienza psicoanalitica: “L'analisi che il concetto freudiano di pulsione esemplarmente impone, presuppone a sua volta una presa di distanza dalla diffidenza di Freud verso la filosofia, e costituisce anzi l'occasione privilegiata per mettere in atto il rapporto concettuale con il pensiero freudiano che quest'ultimo reclama, in taluni casi in forma non eludibile” (Ivi, cit., p. 201).

<sup>532</sup> “Tutto l'inconscio si comporta così e che con tanta facilità può mutare il proprio stato da inconscio a conscio preferiamo perciò definirlo capace di diventare cosciente o preconsciouso. L'esperienza ci ha insegnato che non c'è praticamente processo, per complicato che sia, che non possa rimanere occasionalmente preconsciouso, anche se di norma, come vogliamo esprimerci, si fa largo nella coscienza. Altri processi e contenuti non accedono invece così facilmente al diventar cosciente e devono essere dedotti, intuiti e tradotti in forma cosciente” (Ivi, cit., p. 587).

<sup>533</sup> Cfr., E. Kris, *Introduzione*, in S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, tr. it. di G. Soavi, Boringhieri, Torino 1968, p. 33.

potere euristico della speculazione ermeneutica, impedendo la formulazione del linguaggio immediatamente rappresentativo della verità ontica dell'inconscio, ancora a suo modo esperienziale e fisica, ma da subito intenzionale. Dall'obiettivo di una stima fisico – quantitativa dell'energia pulsionale, che caratterizzerà i primi scritti di Freud, si passa stranamente ad osservare non più il sintomo di una malattia psichica come il segno rivelatore di un contenuto di coscienza, ma i segni della cultura, facendo (o tradendo) della scienza una speculazione filosofica. In *Pulsioni e loro destini*, in *Introduzione alla psicoanalisi*, o in *Al di là del principio del piacere*, pur senza essere annunciato direttamente, apprendiamo da Freud che la ricerca della scientificità della psicologia diventa ora un'operazione in sé filosofico – concettuale, fondata sul potere euristico della speculazione ermeneutica: dal fatto psichico, alla lettura dei miti e dei simboli, i quali rappresentano ora l'“insostituibile riempimento speculativo di una lacuna dell'argomentazione e [...] con ciò consente all'argomentazione di configurarsi come una teoria”<sup>534</sup>.

Rispetto a questa sorta di tradimento della realtà dei fatti, a *Della interpretazione. Saggio su Freud*, in cui il somatico involontario, seppur assunto, è sempre legato al senso, faremo seguire il contributo di Ricoeur sul linguaggio proprio della passività, analizzato in *Sé come un altro*, l'opera finalmente aperta sul tema dell'ontologia; qui, il filosofo francese, sulla base di una determinata facoltà conoscitiva che si va ad aggiungere alle capacità tensionali antropologiche, può esplicitare ciò che è implicito al freudismo, ossia, l'intimità dell'uomo incarnato, dell'uomo che appartiene al suo essere ontico, senza le mediazioni del *Cogito*. Ricettività dell'io e processo del divenir coscienti, sono realtà interconnesse, poste come in un circolo dialettico, aggiungerebbe Ricoeur, tale per cui la meta della coscienza totale non costituisce un'idealità noumenica posta al di fuori del sé; un ulteriore aspetto va considerato, alla luce del cambiamento di prospettiva che provoca la portata epistemica del concetto di intimità. Il taglio antifenomenologico della psicoanalisi, obbliga a percorrere vie alternative di conoscenza epistemica e, riteniamo, è ad esse che Freud allude in un passo noto di *Una difficoltà per la psicoanalisi*, riproposto anche da Ricoeur: “Tu ritieni di essere informato su tutto ciò che accade nella tua anima, purché sia abbastanza importante, giacché la coscienza in tal caso te lo comunica. E se non hai ricevuto notizia alcuna di qualche cosa dell'anima tua, giudichi fiduciosamente che non vi sia dentro nulla. Già, ti spingi

---

<sup>534</sup> F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 202.

tant'oltre da ritenere che lo psichico sia identico a cosciente, ossia noto a te; e questo malgrado prove evidenti che nella tua vita psichica ci sono assai più cose di quanto possono divenir note alla tua coscienza ... Lasciati dunque istruire su questo punto ... Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro, senza scendere tra il popolo per ascoltare la voce. Rientra in te, nel tuo profondo, impara prima a conoscerti, e allora capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse anche potrai evitare di ammalarti”<sup>535</sup>. La struttura del freudismo, costruita sulla rivelazione di una certa evidenza psicofisica dell'inconscio, al quale vi si aggiunge però l'inaccessibilità razionale, lascia supporre una logica e uno sviluppo teorico di tipo aporetico, la cui novità e saggezza non verrà del tutto mostrata, finché non sarà legittimata la presenza di un linguaggio radicalmente diverso da quello enunciativo o proposizionale; l'immagine dell'ascolto di una voce, e il monito a rientrare nel proprio profondo, sembrano costituire l'emblema di un implicito freudiano, che un'epistemologia dell'intimità, dell'*intus – ire* – secondo l'accezione latina – sarebbe in grado di esplicitare.

Ma, concludiamo, ritornando all'influenza che la lettura di Freud ha sulla filosofia di Ricoeur. Nella *Dialettica* del saggio, il dibattito epistemologico del freudismo entra nel vivo ed egli, sfruttando le critiche più devastatrici mosse dai logici come Ernest Nagel, sembra accettare, apparentemente senza riserve, l'idea per cui la psicoanalisi non è una scienza dell'osservazione<sup>536</sup>. È vero però, che restringere il freudismo alla sola ermeneutica risulta limitante, poiché, se per ora è impossibile osservare al di qua del senso quei fatti, Ricoeur ammette il carattere ibrido della scienza psicoanalitica, costituita di una dimensione energetica ineliminabile – una realtà psichica<sup>537</sup> –, sorretta poi da una dimensione esegetica; in sostanza, l'orientamento verso il dominio del senso si spiega non come una negazione dei fatti della psicoanalisi, ma in base all'ausilio del senso, utile alla loro esplicitazione, sempre indiretta. La psicoanalisi è necessariamente un'ermeneutica, ma non solo un'ermeneutica: quell'essere anteriore al senso, influenzerà l'orizzonte interpretativo ricoeuriano, proteso maggiormente verso l'ermeneutica, ma non in maniera esclusiva.

---

<sup>535</sup> P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 469. Ricoeur cita da Freud, *Una difficoltà per la psicoanalisi*, in *Gesammelte Werke*, XII coll., Fisher Verlag, London 1940-1952, p. 3-12, riportando anche le pagine corrispondenti della *Standard Edition (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, XVII coll., Hogarth and The Institute of Psycho – Analysis, London 1953, p. 137-144)*.

<sup>536</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 383-395.

<sup>537</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 397.

Resta indubitabile e insieme indicibile l' anteriorità dell'io sono, rispetto all'io penso; chiarito ciò, va aggiunta un'ulteriore considerazione critica: non sembra più attendibile l'ipotesi per cui la simbolica del male rappresenta il corrispettivo mitologico del nostro primo sentire. Al contrario, essa risponde al sentire della sfera volontaria del soggetto che agisce. In accordo con il pensatore francese, il quale sosteneva nella *Problematica* che l'ermeneutica restauratrice del senso duplice, è la “più «nichilista», distruggitrice, iconoclasta delle azioni”<sup>538</sup>, avvertiamo l'esigenza di un recupero della suddetta ermeneutica, ma attraverso un'integrazione metodologica, non un'esclusione, del metodo demistificatorio. A livello del senso simbolico, l'ermeneutica soltanto tensionale, quella del non conoscersi affatto, fa soffrire l'uomo, lo tiene in sospenso tra le categorie del bene e del male; parallelamente, c'è un essere e una relativa mitologia interpretata da Freud, davvero neutra, posta al di qua del bene e del male, in quanto espressione di una necessità dell'esistere, e non di una volontà dell'esistere. Per sintetizzare, la categoria di necessità applicata alla finitudine è l'unico rimedio valido al patetico della miseria.

### **3.3 Energetica: un quasi linguaggio, una quasi coincidenza della forza col senso.**

L'alternanza infinita tra energetica e ermeneutica è per Ricoeur la ragion essenziale della psicoanalisi. Tutto il notevole sforzo di lettura e traduzione degli scritti di Freud, sfrutta una chiave interpretativa fondata sull'aporia. Anche nel *Progetto di una psicologia* del 1895, in cui l'intento chiaro di determinare la nuova scienza sul modello fisico – quantificabile, nasconde un'ermeneutica. Se Ricoeur ha ragione, è pur vero che, secondo la sua ipotesi, nel *Progetto* nascondere la componente cosiddetta economico – energetica risulta impossibile: addirittura, il meccanismo psichico descritto in quest'opera d'esordio, resisterà alla localizzazione topica successiva: “L'intera teoria freudiana della cultura può essere infatti considerata come una trasposizione semplicemente analogica della spiegazione economica del sogno e della nevrosi”<sup>539</sup>. Dunque, l'ermeneutica sta certamente in un'energetica, anche se lo statuto fondativo spetta all'energetica, a causa del “carattere insuperabile del desiderio”<sup>540</sup>.

---

<sup>538</sup> Ivi, cit., p. 41.

<sup>539</sup> Ivi, cit., p. 81.

<sup>540</sup> Ivi, cit., p. 88. Ricoeur qui ammette, a proposito della considerazione quantitativa dell'energia, che essa “rappresenta quell'aspetto del freudismo che maggiormente resiste alla lettura che io propongo, basata sulla correlazione energetico – simbolica” (*Ibidem*). L'idea di un'aporia non può lo stesso

Alla base dello psichico troviamo il *principio di costanza*: “Una corrente che circola, che «occupa», «riempie», o «scarica» e «carica» i neuroni”<sup>541</sup>. In termini non fisico – quantitativi, il desiderio è un involontario che “lascia indifesi”<sup>542</sup>, ma è in termini di carica che Freud modula inizialmente il desiderio. Dovendo sintetizzare molto, il meccanismo con cui è organizzata la psiche prevede un esame costante della realtà, suddiviso in un processo psichico primario di allucinazione e uno secondario di inibizione del piacere. Nel processo primario, “la scarica segue il percorso della ricarica delle immagini mnemoniche dell’oggetto desiderato e dei movimenti necessari per ottenerlo”<sup>543</sup>, che a sua volta produce un analogo pericoloso della percezione, cioè l’allucinazione dolorosa. Qui si inserisce lo spazio per un’eccessiva difesa e per un effetto biologico nocivo. Il moderatore del processo primario è definito processo psichico secondario, basato su un corretto esame inibitorio della realtà, utile alla distinzione tra ricordo e il reale, quindi utile ad evitare il processo allucinatorio: in pratica, inibire il desiderio significa togliere carica psichica ad un’immagine mnemonica ostile. La psiche è sottomessa alla verifica costante dei *no*, all’allontanamento dal pericolo del dispiacere e in definitiva alla rimozione.

Ricoeur avverte però i primi segnali ermeneutici, poiché quella quantità misurabile è alquanto strana, non essendo mai stata effettivamente quantificata da Freud<sup>544</sup>. Inoltre, il problema del progetto del 1895 consiste nel fatto che esso non tiene conto dell’eccezione rappresentata dal dato sintomatico osservabile, che interrompe la costanza: “l’isterica si comporta come se l’anatomia non esistesse”<sup>545</sup>. Unica tematica ermeneutica di questa fase economica, il rapporto tra causa scatenante e fenomeno patologico è spesso spiegato dal nevrotico – isterico su basi simboliche, non quantificabili; ad esempio, il dolore lancinante in una zona del corpo è spesso trasposto in chiave simbolica, come segno di una paura ereditata dall’infanzia, dovuta ad un evento traumatico mai del tutto eliminato dallo psichico.

Ma è nell’*Interpretazione dei sogni* che l’influenza di un’ermeneutica si fa più viva, anche se scopriamo subito da Ricoeur che è qui che il progetto del 1895, non essendo mai stato pubblicato da Freud, si è in un certo modo salvato. Dalla carica dei

---

eliminare la pregnanza di un involontario energetico, non immediatamente appartenente alla sfera del senso.

<sup>541</sup> Ivi, cit., p. 91.

<sup>542</sup> Ivi, cit., p. 93.

<sup>543</sup> Ivi, cit., p. 95.

<sup>544</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 92.

<sup>545</sup> Ivi, cit., p. 99.

neuroni, si è passati ad analizzare il meccanismo onirico secondo la *carica delle idee*<sup>546</sup>. Il desiderio è ora la realtà del sogno e il rapporto tra energia e senso è un rapporto di natura regressiva; il sogno rappresenta il punto di flessione tra il senso manifesto – la traduzione intellegibile della pulsione del sogno in immagini e in generale in una narrazione che diventa la mitologia del singolo – e la forza, che costringe il senso del sogno alla latenza, e all’esegesi ermeneutica. Il sogno fa scoprire il pensiero dell’inconscio, e allo stesso tempo oblitera l’accesso al senso dell’inconscio: “Ciò che, in questa regressione, ci rimanda da concetti di senso a concetti di forza, è questo rapporto con l’abolito, il vietato, il rimosso, è il cortocircuito dell’arcaico e dell’onirico; giacché questo fantastico è un fantastico del desiderio. Se il sogno viene fatto inclinare verso il discorso dal suo carattere di narrazione, il rapporto con il desiderio lo ributta dalla parte dell’energia [...]. L’interpretazione (*Deutung*) [...] è una struttura mista [...]. Dire che il sogno è l’appagamento di un desiderio rimosso, equivale a comporre insieme due nozioni che appartengono a due ordini differenti, l’appagamento (*Erfüllung*) che appartiene al discorso del senso, e la rimozione (*Vendrängung*) che appartiene al discorso della forza. La nozione di *Verstellung* che li combina, esprime la fusione dei due concetti, poiché il travestimento è una sorta di manifestazione, e, simultaneamente, la distorsione che altera questa manifestazione, la *violenza fatta al senso*”<sup>547</sup>.

L’attenzione di Ricoeur verso lo stile di Freud che è qui maggiormente disteso e che fa appello all’analogia del sogno come *testo*<sup>548</sup>, non basta a caratterizzare la *Deutung* in base al principio ermeneutico della restaurazione del senso; il rapporto tra forza e senso protende ancora per un solo lato. Seppur Freud introduca qui l’idea fondamentale dell’interpretazione, quale via regia alla possibile conoscenza dell’inconscio, il filosofo francese specifica come in quest’opera la *Deutung* sia alquanto ristretta, indirizzata certamente verso le topiche dei saggi di *Metapsicologia*, ma non in grado di sviluppare forme aurorali del senso; il sogno è espressione di un pensiero univoco che conduce, invece, al meccanismo delle libere e intime associazioni di colui che sogna, rispondenti al desiderio in vari modi proibito<sup>549</sup>; in base alla saldatura con l’energetica, “il sogno è un lavoro”<sup>550</sup> e un testo

---

<sup>546</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 107.

<sup>547</sup> Ivi, cit., pp. 106-107.

<sup>548</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 108.

<sup>549</sup> Nell’analitica del capitolo VII dell’*Interpretazione dei sogni*, Ricoeur mostra le rimanenze del *Progetto di una psicologia* del 1895 (Cfr., Ivi, cit., pp. 119-135). È interessante notare come nel lavoro onirico, cioè “*il surrogato, alterato attraverso una traslazione nel materiale recente, della*

dell'inconscio; esso ha una radice essenziale assimilabile, suggerisce Ricoeur, alla *volontà di potenza*<sup>551</sup>, alla categoria di necessità applicata al desiderio, che sappiamo avere un peso specifico ineliminabile.

Ciò nonostante, il sogno sembra lo stesso esprimere un pensiero e una fuga in avanti: assumendo una forma narrativa, la realtà simbolica fa da ausilio alla narrazione del contenuto del sogno, ma il simbolismo onirico non sovradetermina senso. Al contrario, “il sogno si serve della simbolica, non la elabora”<sup>552</sup>; il sognatore utilizza le vie tracciate dell'inconscio, cioè le cifre dette stereotipate o stenografiche, non peculiari al desiderio, che si ritrovano nelle rappresentazioni inconsce dei popoli, nelle leggende, nei miti, nei racconti etc.: il simbolo “possiede una speciale sovradeterminazione che non è il prodotto del lavoro onirico, bensì un preliminare fatto culturale, in questo senso è spesso il residuo di un'identità concettuale e verbale oggi perduta”<sup>553</sup>. Quest'idea ristretta del simbolo evita a *L'interpretazione dei sogni* il collocamento entro lo spazio di un'ermeneutica simbolica<sup>554</sup>, cioè di un'ermeneutica che concede spazio di nuovo all'ermeneutica del senso, anche se il sogno rimane, secondo la famosa definizione di Freud, sostanzialmente un *rebus*<sup>555</sup> da interpretare.

---

*scena infantile*” e se non proprio della scena infantile, di un'evenienza passata rimossa (Ivi, cit., p. 122), il processo secondario di riconoscimento e selezione della realtà sia costretto al dominio del processo primario, che ricordiamo essere allucinatorio: nel sogno “il processo primario è proprio primario: è dato «fin dall'inizio» (*von Anfang an*); il processo secondario è tardivo e mai definitivamente stabilito” (Ivi, cit., p. 126). Così, la funzione pre – conscia e conscia che dovrebbe non caricare lo stimolo di un ricordo legato ad un dispiacere, nel sogno, funziona al contrario, ovvero esplicita la rimozione del ricordo in immagini mnestiche: “È necessario supporre uno stato primario dell'apparato psichico – in cui si riconosce il processo primario del *Progetto*, nel quale la ripetizione delle esperienze di soddisfazione dà luogo a un duraturo legame tra eccitazione e immagine mnemonica” (Ivi, cit., p. 123). Quindi, la realtà del sogno dà prova del fatto che la rimozione del processo secondario non significa mai eliminazione del ricordo; primaria e fondamentale è la costrizione del desiderio, che non subisce inibizione totale da parte del conscio, sia nella realtà e ancor di più nel sogno.

<sup>550</sup> Ivi, cit., p. 115.

<sup>551</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 106.

<sup>552</sup> Ivi, cit., p. 117.

<sup>553</sup> Ivi, cit., p. 118.

<sup>554</sup> “Limitando la nozione del simbolo a questi segni stenografici, era nel giusto Freud? [...], non esistono anche creazioni simboliche nuove che servono da veicolo a nuove significazioni? In altri termini, il simbolo è solo un residuo? Non è anche forma aurorale del senso?” (*Ibidem*).

<sup>555</sup> L'ausilio dell'immagine del *rebus* si fonda sulla distanza – vicinanza tra *contenuto latente* (il pensiero del sogno) e *contenuto manifesto* (dato nel ricordo del sogno). Il carattere narrativo serve ad illustrare il sogno secondo una tipologia di linguaggio indirettamente connessa con il profondo psichico, in quanto afferente alla cultura. Così, possiamo ipotizzare che il contenuto somatico ed energetico del sogno non è in alcun modo equivalente al pensiero del sogno. Il desiderio espresso nel sogno afferisce alla dimensione della forza e a quella dell'ermeneutica, essendo la commistione di segni *geroglifici* del profondo, tradotti in simboli (il pensiero del sogno); Freud afferma che i “pensieri onirici e contenuto onirico manifesto stanno a noi come due esposizioni del medesimo contenuto in due lingue diverse” (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1967, vol. 3, p. 257), ma vorremmo aggiungere, contro Freud e in favore



Continuando la sua lettura, Ricoeur ritiene che l'ago della bilancia della dialettica interna al freudismo, tenda di più verso il lato ermeneutico negli scritti di *Metapsicologia*<sup>556</sup>, in cui la formulazione sistemico – topica, in verità soltanto la seconda formulazione, non ottiene conferma nell'osservazione empirica del sintomo di una malattia psichica o nel lavoro onirico, ma trova conferma anche dall'esame della cultura; la psicoanalisi sfrutta ora la sedimentazione culturale – anche nel sogno avveniva un processo di questo tipo e così la cultura dei simboli e dei miti può indicare parallelamente il sogno dei popoli – , ma ora il criterio che fonda la nuova scienza sfrutta addirittura un'elaborazione di pensiero: il fatto psichico che ha un proprio linguaggio, quello topico – scientifico, ha una corrispondenza e può essere estrapolato, tramite interpretazione, dal dominio del senso. Registriamo poi un ulteriore passaggio problematico; la teoria dell'istinto contenuta in questi scritti, serve inoltre a Ricoeur per avvalorare una tesi interpretativa molto forte, che si aggiunge a quella che fin qui ha guidato l'analisi: in questa fase, si assiste ad uno sviluppo della dialettica verso l'ipotesi della *coincidenza*<sup>557</sup> tra forza e senso.

Ciò che potrebbe corrispondere a tutti gli effetti ad una forzatura del sistema freudiano e ad una prova a sfavore della nostra lettura di Ricoeur, si spiega e si limita, nel momento in cui il filosofo francese riconduce la teoria della coincidenza alla terminologia peculiare di Freud. Ci interessa capire come si è giunti all'ipotesi in esame e se si tratta di una coincidenza assoluta o di una coincidenza necessaria (nel senso di obbligata).

---

dell'ipotesi di un difetto linguistico interno alla scienza freudiana, che il contenuto in sé del sogno, non può essere né il segno linguistico né il pensiero linguistico; in sé e prima della trascrizione in due tipologie di linguaggio, prima del rapporto dell'inconscio con il pre – conscio e con la memoria simbolica del conscio (la simbolica da cui attinge l'inconscio), il rebus è risolto nell'intimo dell'Io, o non sussiste affatto. Come diceva Ricoeur, il desiderio nel sogno è volontà di potenza che domina; è forza manifesta, che trova una resistenza solo nella trasposizione linguistica. Sono la trasposizione e la traduzione pre – conscia a determinare la lacunosità del sogno. Per questo Freud, ammette l'esigenza di introdurre, già in questo testo, una topica, che chiarisca la collocazione del sogno: è il desiderio rimosso e quindi l'inconscio che parla, ma la sua comunicazione è simbolica poiché, nel sogno, sono attivi (e dominati) anche il pre – conscio e il conscio. La presa di coscienza del sogno è legata all'elaborazione pre – conscia (produzione di immagini verbali) del contenuto reale del sogno in pensiero del sogno, che è già interpretazione e quindi contenuto latente. Freud parla infatti di un'elaborazione secondaria (*Bearbeitung*): all'interno del sogno, “questo processo costituisce una prima interpretazione, una razionalizzazione, che per un verso immette il sogno sul tracciato del risveglio, per l'altro lo apparenta alla fantasticheria” (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 125).

<sup>556</sup> “Cinque saggi del 1915 – *Istinti e loro sorti, La rimozione, L'inconscio, Supplemento meta-psicologico alla teoria del sogno, Cordoglio e melanconia* – costituiscono ciò che effettivamente fu scritto dei dodici saggi destinati ad una raccolta che avrebbe dovuto intitolarsi *Prolegomeni ad una Metapsicologia*. I testi si ritrovano nel vol. IX delle *Gesammelte Werke*, e nel vol. XIV della *Standard Edition*” (Ivi, nota n°1, cit., p. 166).

<sup>557</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 153.

Gli scritti della maturità di Freud “mostrano come l’inconscio possa essere reintegrato nel dominio del senso attraverso una nuova articolazione – «entro» l’inconscio stesso – tra istinto (*Trieb*) e rappresentazione (*Vorstellung*): un istinto non può essere rappresentato (*Raprasentiert*) nell’inconscio se non ad opera della rappresentazione”<sup>558</sup>. È in questa parte del saggio che entra in gioco l’idea ricoeuriana di una *semantica del desiderio*<sup>559</sup>, volta a far flettere l’equilibrio verso il supporto necessario del pensiero, per il tramite del linguaggio. Però, le specificazioni date da Freud in tal senso, riguardanti proprio il modo in cui il linguaggio può intervenire a supporto del desiderio, chiariscono le ragioni della flessione, certamente presente, ma che non concede campo all’ipotesi di una coincidenza totale, semmai solo ad una coincidenza obbligata; così, il lato della dialettica corrispondente alla forza è ancora attivo e ancora fondativo del radicamento al senso, anche se nascosto.

Il concetto discriminante che si applica alla particolare realtà dell’istinto concerne la rappresentanza (*Vorstellungsrepräsentanz*), diametralmente differente dalla sola rappresentazione. La semantica opposta dei due concetti fa da supporto per assumere in maniera corretta la teoria di Ricoeur; esiste qualcosa di psichico nell’inconscio che rappresenta l’istinto in quanto energia, ma quel qualcosa è per l’appunto la rappresentanza; essa “rivela l’istinto in quanto tale, lo rappresenta puramente e semplicemente”<sup>560</sup>. La pericolosa qualificazione psicologica dell’istinto, che potrebbe legittimare l’ipotesi per cui l’inconscio è una seconda realtà pensante, deve essere chiarita: se c’è un’intenzione nell’inconscio, questa è rappresentativa dell’istinto; utilizzando un’immagine di Freud, la rappresentanza indica la rappresentazione nell’inconscio come una *sorte*, indipendente dal pensiero intenzionale, originata invece dalla forza. L’istinto non è designato dalla rappresentazione, ma “designa se stesso, si rende manifesto, si dà in una rappresentanza psichica, cioè in qualcosa di psichico che «vale per» l’istinto. Ogni affioramento nella coscienza non è se non una trasposizione di questa rappresentanza psichica, di questo «valere per»”<sup>561</sup>. Dal passo appena citato, sembra che un aspetto in particolare del concetto di rappresentanza venga sottolineato da Ricoeur: la chiave per intendere la traduzione e trasposizione in pensiero dell’inconscio è il *darsi* dell’istinto al senso, non il contrario. Se ciò è vero, nell’inconscio diventa

---

<sup>558</sup> Ivi, cit., p. 136.

<sup>559</sup> Busacchi sottolinea però come questa definizione non appartenga direttamente al vocabolario freudiano (Cfr., V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 242 e sgg.).

<sup>560</sup> P. Ricoeur, Op., cit., p. 153.

<sup>561</sup> *Ibidem*.

impossibile determinarne il pensiero come se fosse volontà di rappresentazione; non è pacifico ipotizzare che l'inconscio possieda un pensiero, a meno che non sussista un movimento inarrestabile del desiderio verso il linguaggio. Quindi, la necessità di far riferimento ad un linguaggio per la realtà dell'inconscio, afferisce all'esigenza di comunicare l'istinto, non alla possibilità della sua rilevazione; secondo il criterio della comunicabilità, il senso e la forza coincidono, ma la coincidenza ottenuta, in semplici parole, è limitata dal fine prefissato, essendo una coincidenza obbligata. È vero soprattutto che al di qua della comunicazione linguistica dell'istinto, la forza è già di per sé ed è separata dal senso.

Diventa a tal proposito importante stabilire il contesto strutturale su cui si staglia l'ipotetica *coincidenza/omogeneità*<sup>562</sup>: essa non può modularsi nei termini di una statica, bensì interviene laddove c'è un movimento necessario della forza al senso, e questo movimento è predisposto nel contesto relazionale della prima topica, la quale mostra la realtà dello psichico, secondo i possibili punti di contatto e di assoluta distanza tra inconscio – preconcio – conscio<sup>563</sup>: se, come detto, l'iniziativa del senso spetta al potere dell'energetica, in un sistema esteso dello psichico, le forme aurorali del senso che si verrebbero a creare con l'intervento della sfera linguistica (cioè con l'intromissione del preconcio e poi del conscio) nell'inconscio, non saranno protese ad una indiscriminata ricerca dell'ideale di senso dell'inconscio, perché, di nuovo, è l'energetica che le orienta (in una rappresentanza). Il linguaggio dei segni dell'inconscio che dice l'istinto, non sarà mai quel tipo di interpretazione, in grado di rompere i confini delineati dalla forza, dicendo qualcosa che l'istinto non è. Prendiamo il caso di una delle sorti dell'istinto: la rimozione; si tratta di un processo

---

<sup>562</sup> Ricoeur vuol criticare ancora il realismo dell'inconscio e lo fa affermando che "l'inconscio è omogeneo alla coscienza" (Ivi, cit., p. 472). Bisogna chiarire il senso dell'omogeneità, il contesto in grado di far capire che non si sta pensando ad una coincidenza assoluta. A tal proposito, l'inconscio, se non è l'assolutamente altro della coscienza, in quanto la coscienza stessa "non può essere né soppressa, né distrutta" (*Ibidem*), il ragionamento dell'omogeneità è "in rapporto alla possibilità del divenir cosciente, in rapporto alla presa di coscienza come compito" (*Ibidem*). Quindi, la strana idea dell'omogeneità è rimessa e limitata al processo del divenir cosciente dell'inconscio. Ma al di fuori del dominio del senso, l'inconscio è l'assolutamente altro del conscio, che così rimarrebbe solo inespresso e non inesistente; invece, nel dominio del senso linguistico, l'inconscio è ancora l'alterità, tuttavia, è – della coscienza – "il suo altro relativo" (*Ibidem*).

<sup>563</sup> "Nonostante la barra che separi i sistemi, è necessario ammettere tra di essi una comunanza di struttura, in base alla quale conscio e inconscio sono allo stesso modo psichici. Questa comunanza strutturale è appunto la funzione della *Repräsentanz*. È essa che permette di interpolare gli atti inconsci nella trama degli atti consci; essa assicura lo stretto contatto (*Berührung*) tra processi psichici consci e inconsci, permettendo, «a prezzo di un certo lavoro, di trasporre (*Umsetzen*) questi ultimi e di sostituirli (*Ersetzen*) con processi consci» (Ivi, cit., p. 154). Senza il concetto di rappresentanza non è possibile determinare il senso della forza, ma il suo significato chiarisce anche che questa coincidenza è del tutto particolare: non si tratta di un pensiero, poiché non è rappresentazione, ma si tratta del movimento dell'energetica al pensiero, e ciò presuppone che nella comunanza ci sia una differenza strutturale.

psichico che procura certamente una scissione dell'istinto dalla coscienza<sup>564</sup>, e allo stesso tempo, la rimozione è ancora una rappresentanza, dal momento che rimuovere non significa eliminare il desiderio, ma accantonarlo nell'inconscio. È ancora forte l'influenza dell'energetica e dell'istinto sul senso della rimozione: "L'inconscio è il modo di essere di ciò che, essendo stato rimosso, non è stato soppresso, né annullato"<sup>565</sup>.

Ma consideriamo anche il termine stesso di inconscio o anche quello di istinto, i quali sfruttano la relazione vitale messa in evidenza dalla topica: le tre dimensioni si intersecano senza mai toccarsi, in base all'esigenza del conoscere, del descrivere, del comunicare; così, è sempre e solo in base all'esigenza del giungere a coscienza, del *divenir coscienti*<sup>566</sup>, che l'inconscio può essere comunicato come tale e altrettanto vale per l'istinto; tuttavia, l'essenzialità dell'inconscio, alla pari di quella dell'istinto, il loro in sé e per sé, non corrisponde ad una forma sostantivata, pur essendo i termini prefissati al quanto rappresentativi del loro essere. In sostanza, è nel dominio del rapporto dinamico tra senso e forza, non esclusivo, ma necessario solo alla comunicazione, che l'inconscio viene trasposto o tradotto in una rappresentanza: il significato conscio dell'inconscio è la lacunosità, che però non allude affatto al non essere del desiderio; semmai, allude alla sua presenza nascosta, data però da un ordine fenomenologico intenzionale. Oltre la comunicabilità, nel dominio dell'inconscio in sé, che a sua volta contiene l'istinto in sé, non c'è immediatamente coincidenza con il senso, pur essendoci esistenza. La topica certifica pure che l'inconscio non può coincidere interamente col pensiero, proprio in quanto l'energetica sussiste originariamente al suo esser detta<sup>567</sup>. A tal proposito, Ricoeur

---

<sup>564</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 153.

<sup>565</sup> Ivi, cit., p. 139.

<sup>566</sup> Nel testo freudiano intitolato *L'inconscio*, si dà conto, afferma Ricoeur, della dinamica interna alla topica; infatti "l'esclusione dalla coscienza e il divenir cosciente costituiscono a partire da questo momento due vicende correlative e contrarie, che si inscrivono già in una prospettiva che si può dire topica, giacché un diaframma decide dell'esclusione dalla coscienza, o dell'accesso ad essa; è il diaframma che fa la topica" (*Ibidem*). Ancora: "Così, il termine inconscio, anche sostituito dalla sigla *Ubw (Inc)*, mantiene un riferimento alla coscienza; la *Bewusstheit*, la «coscienza», osserva Freud, «costituisce il punto di partenza di tutte le nostre ricerche» (Ivi, cit., p. 472). In base a questo unico punto di partenza, riteniamo, la scienza freudiana non garantisce più l'attinenza ai fatti che ha saputo rilevare.

<sup>567</sup> "Il linguaggio della forza non può esser vinto dal linguaggio del senso. Non dicevamo nulla di differente al termine dei capitoli precedenti, quando affermavamo che la topica e la sua ingenuità naturalistica convengono all'essenza stessa del desiderio nella misura in cui questo è «indistruttibile», «immortale», sempre anteriore, cioè, al linguaggio e alla cultura" (Ivi, cit., p. 164). La topica è certamente espressione di un'ingenuità naturalistica. Il processo del divenir coscienti, che sembra esclusivo, non lo è del tutto, se certifica esso stesso l'esistenza di un inconscio, se traduce per necessità il naturalismo dell'inconscio attraverso la rappresentazione; inoltre, se la rappresentazione

ricorda, e quest'aspetto è davvero importante ai nostri fini, come la localizzazione sancisca anche la legalità propria dell'inconscio, che lo fa essere un sistema a se stante, sperato da tutto il resto dello psichico. "Questo punto di vista è del tutto non fenomenologico; a servire da indici non sono più degli enigmi della coscienza; l'inconscio non è più assolutamente definito una «latenza» nei confronti di una «presenza» alla coscienza; «l'appartenenza a un sistema» permette di porre l'inconscio in quanto tale"<sup>568</sup>. Questa particolare lettura della topica di Freud è sottomessa ai criteri neutrali dell'analitica. Quindi, non prevede una messa in questione; prevede forse un'assunzione? Bisogna proseguire nella lettura ricoeuriana.

Ripetiamo allora la nostra idea interpretativa di fondo: se l'istinto necessita di una rappresentazione, la ragione è dovuta anche ad un difetto linguistico interno al freudismo, poiché manca, seppur implicito, il linguaggio in grado di dare testimonianza della preliminare esistenza di ciò che ha rilevato: del resto, per quale motivo Freud presenta la rappresentanza come un *postulato*<sup>569</sup> della psicoanalisi? Il modo di spiegare la rappresentanza oltre lo spazio della rappresentazione è assunto e non verificabile, cioè è in maniera implicita che la rappresentanza indica qualcosa di più della rappresentazione; manca l'esperienza epistemologica diretta che sappia certificare la *corporeità*<sup>570</sup> (l'esser già) dell'istinto, che sappia esplicitare il lavoro dell'energetica sul senso e che sappia discriminare il concetto di rappresentanza da quello di rappresentazione. Non siamo del tutto convinti che il riconoscimento della localizzazione sistematica dell'essere inconscio prima del senso, conduca immediatamente al senso. Dobbiamo arrenderci all'esigenza di dover rappresentare l'istinto? Eppure, sembra contraddittorio poter solo rappresentare qualcosa che si dà alla rappresentazione; giustappunto, la rappresentanza intesa come postulato garantisce, anche se non lo può dire, che la condizione della rappresentazione dell'istinto è il suo esser già; il dire, come il volere, non coincide con tutto l'essere ed è questa la grande verità scientifica che qualifica la psicoanalisi. Ma in base a quale criterio? Immediatamente osservativo del sintomo, come nella prima topica, e poi

---

non può che essere rappresentanza, ciò indica che l'ingenuità del naturalismo topico ha un qualche fondamento, seppur inesprimibile a prescindere dal dominio del senso.

<sup>568</sup> Ivi, cit., p. 139.

<sup>569</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 155.

<sup>570</sup> "L'istinto è una misura del lavoro richiesto (*ein Mass der Arbeitssanforderung*) alla psiche in forza della sua connessione al corpo. Non è lecito quindi limitarsi a dire che l'istinto si esprime mediante rappresentazioni – questo non è che uno degli aspetti derivati dalla funzione di rappresentanza dell'istinto. Bisogna, più radicalmente, dire che l'istinto stesso è il rappresentante, l'espressione del corpo nell'anima, sul piano psichico (*in die Seele*)" (Ivi, cit., p. 155). Sul piano psichico, la rappresentanza è l'unico modo obbligato per dire il corpo dell'istinto.

osservativo della cultura, come nella seconda topica, o c'è qualcosa di più certo che sancisce la verità del riflettere su di sé, oltre il senso e in favore di un particolare fatto psichico?

Giungiamo finalmente al nuovo concetto che Ricoeur propone nella *Dialettica*, laddove si riflette più direttamente sul tipo di epistemologia del freudismo. Quest'ulteriore definizione certifica ancor di più l'ipotesi della coincidenza come un obbligo poggiato sul terreno epistemologico di una mancanza; ovvero, il necessario svolgersi della psicoanalisi nel campo della parola, denota l'impossibilità del fare altrimenti, e dunque palesa un difetto linguistico: come può il nucleo energetico della psicoanalisi tradirsi in una significazione? Allo stesso tempo, come può l'energia rimanere tale ed essere compresa, senza giungere a significazione? Tale è l'oscillazione problematica interna alla psicoanalisi. Per giungere a conoscenza del particolare fatto psichico, abbiamo bisogno di rappresentare quel fatto psichico; ecco allora che l'intrusione, per così dire, della sfera linguistica conduce al processo del divenir coscienti e al regredire dello statuto scientifico della psicoanalisi: “Non vi sono fatti in psicoanalisi, perché in essa non si osserva, si interpreta”<sup>571</sup>. Ciò nonostante, in polemica e in dialogo con il famoso psicoanalista Lacan<sup>572</sup>, che riferisce di un inconscio strutturato come linguaggio in senso forte, è altrettanto impossibile per Ricoeur assumere la similitudine totalmente, a causa dello scarto da lui stesso tematizzato proprio nel saggio su Freud, tra psicoanalisi e fenomenologia: vi sono affinità strutturali con la fenomenologia e vi sono differenze, nella misura in cui il rapporto alla cosa mediante la sua rappresentazione/raffigurazione, che se vogliamo è un atteggiamento comune di entrambe le discipline, e forse lo è di tutte le discipline filosofico – scientifiche, è come linguaggio dell'intenzionalità, cioè del *Cogito*, per la fenomenologia, ma è quasi un linguaggio del *Cogito*, per la psicoanalisi, fondandosi quest'ultima su rappresentanze psichiche, non su rappresentazioni. Da un lato, la fenomenologia ha operato l'*epoché* del mondo alla coscienza; dall'altro, la psicoanalisi, pur nel linguaggio, si distingue per aver

---

<sup>571</sup> Ivi, cit., p. 400.

<sup>572</sup> Si veda la precisa descrizione data da Busacchi per inquadrare il contesto della disputa tra Ricoeur e Lacan. (Cfr., V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., pp. 175-184). Riportiamo soltanto un passo esemplificativo, ma ancor più interessanti sono le prove, le ricerche che hanno condotto l'autore ad affermare che: “Nella psicoanalisi di Freud c'è un dualismo di metodo nel quale l'aspetto energetico è irriducibile a quello ermeneutico. In conclusione possiamo dire che l'interpretazione ricoeuriana è generalmente indipendente da quella di Lacan” (Ivi, cit., p. 180). Si veda anche l'autobiografia intellettuale di Ricoeur (Cfr., P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 49).

teorizzato, afferma Ricoeur, un' *epochè rovesciata*<sup>573</sup>, una riduzione della coscienza ad un mondo, ad un essere, nella fattispecie, a quella realtà più originaria che è l'istinto; insomma, mediante la psicoanalisi, “cessiamo di prendere per polo il «soggetto», inteso nel senso di colui al quale o per il quale gli «oggetti» appaiono. Bisogna [...] rinunciare alla problematica soggetto – oggetto in quanto problematica della coscienza”<sup>574</sup>. Non rinunciare alla problematica in sé: l'intervento necessario del linguistico sullo psichico, obbliga a restituire la forza in un termine, cioè l'istinto inteso come predicazione verbale; dobbiamo invece rinunciare al primato del senso, prima di dovervi acconsentire, poiché quel termine è rappresentativo di un esser già, e non di un pensiero, che non attenendosi alla pregnanza dell'essere lo ridurrebbe a sé, alla sua prerogativa intenzionale.

Sebbene quindi Ricoeur non possa escludere del tutto il pericolo lacaniano di un rapporto d'equivalenza, ed accetti inoltre la teoria di Benveniste secondo cui i meccanismi freudiani sono al tempo stesso infra e sovra linguistici<sup>575</sup>, l'ipotesi del pensiero inconscio che dà luogo ad una semantica del desiderio, non può in alcun modo portare alla conclusione che l'inconscio è un'entità pensante, ma solo che dobbiamo arrenderci all'esigenza umana del portare il materiale dell'inconscio alla coscienza. L'ipostatizzazione dell'inconscio nella dimensione dell'inesprimibile provocherebbe a sua volta l'impossibilità di costruire una psicologia, un discorso sullo psichico. Ancora; parallelamente e più in profondità, nella topica, il diaframma divisorio inconscio/preconscio/conscio che determina una stratificazione qualitativa e diversificata e quindi una sorta di incomunicabilità tra sistemi psichici, non garantisce una separabilità assoluta; infatti, la verità conscia sull'inconscio, ovvero la lacunosità, non significa che il contatto è impedito: la lacunosità dice al contrario qualcosa che proviene dall'inconscio, che afferisce al darsi al senso dell'energetica e

---

<sup>573</sup> P. Ricoeur, Op., cit., p. 141. “La psicoanalisi non è una disciplina riflessiva [...]. Se la fenomenologia è una modificazione del dubbio cartesiano sull'esistenza, la psicoanalisi è una modificazione della critica spinoziana del libero arbitrio; essa inizia negando l'appartenenza di arbitrarietà della coscienza, in quanto misconosce le motivazioni profonde. È per questo che mentre la fenomenologia inizia con un atto di sospensione, con un *epochè* che è libera disposizione del soggetto, la psicoanalisi comincia con una sospensione del controllo della coscienza, mediante la quale il soggetto è fatto schiavo pari alla sua reale schiavitù, per usare il linguaggio spinoziano” (Ivi, cit., p. 424). La passività dell'esistenza diventa il fatto certo difeso dalla psicoanalisi, che può estendere l'ontologia esistenziale oltre il volontario. Quindi, Spinoza è inteso da Ricoeur, alla luce di Freud e alla luce della categoria di necessità: il *conatus* che fa l'esistenza e che abbiamo incontrato già in *Finitudine e colpa*, viene assunto come categoria ontologica, non perché è il segno del dinamismo libero e attivo del soggetto, ma perché è un esser già di cui siamo schiavi; ciò che lo rende evidente non è l'azione, ma il fatto che costituisce l'orizzonte necessario dell'azione.

<sup>574</sup> Ivi, cit., p. 142.

<sup>575</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 430.

che ha valicato il limite divisorio. Nell'inconscio ci sono tutt'altro che pensieri<sup>576</sup>. Per semplificare, anche se è chiaro che un dinamismo di tipo temporale è utile unicamente alla sua comunicabilità, nell'inconscio c'è prima di tutto, o sarebbe meglio dire soprattutto, una materia irriducibile, e subito dopo, o sarebbe meglio dire immediatamente collegata, una rappresentanza che la dice, ma non la pensa; all'interno dell'inconscio, non sussiste il meccanismo intenzionale della rappresentazione.

Riportiamo come detto le parole di Ricoeur, tratte dal capitolo della *Dialettica, Epistemologia: tra psicologia e fenomenologia*, che in qualche modo chiariscono la coincidenza sullo sfondo di una distanza incolmabile: “In conclusione, l'interpretazione linguistica ha il merito di promuovere al rango del linguaggio tutti i fenomeni del processo primario e della rimozione; il fatto stesso che la cura analitica si essa stessa linguaggio attesta questa ambiguità del quasi – linguaggio dell'inconscio e del linguaggio comune. Ma la distorsione – l'*Entstellung* – che fa di questo altro discorso un quasi – linguaggio, non è più un fatto di linguaggio. È questo al di qua o al di là del linguaggio che esclude la psicoanalisi dalla fenomenologia. È anche questa confusione del linguaggio che pone in tutta la sua urgenza e in tutta la sua stranezza il problema di un'archeologia del soggetto”<sup>577</sup>.

Lo spazio concesso dal quasi, testimonia l'irriducibilità totale del desiderio al linguaggio e apre al riconoscimento dell'involontario, non da subito in funzione del volontario. L'inconscio è e non è un fatto linguistico. Ricondurlo al senso è obbligatorio, ma non sufficiente per dire una volta per tutte la nuova realtà che compone l'antropologia di Freud e che la fa essere una scienza. Nello spazio infinito del «quasi», possiamo scorgere tutta l'assunzione di Freud, tutto il senso analitico della lettura ricoeuriana, tutto il riguardo per la componente energetica della psicoanalisi; di conseguenza, un passo in avanti rispetto al progetto non interamente ontologico – esistenziale di una filosofia solo della volontà è stato compiuto da Ricoeur.

In aggiunta, lo spazio infinito del quasi suggerisce anche una critica che possiamo muovere allo stesso Ricoeur, aprendo alla possibilità di cogliere diversamente ciò che è stato definito non tutto linguaggio e che si dà al senso, in quanto essere. Questa possibilità è certamente esclusa dal freudismo. Possiamo

---

<sup>576</sup> L'inconscio contiene anche delle emozioni; è un contenitore di emozioni, non solo di pensieri rappresentativi (Cfr., Ivi, cit., pp. 157-165).

<sup>577</sup> P. Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 434.



tuttavia chiederci cosa rende l'inconscio intimo al sé, prima che venga espresso in un segno, prima che lo si scopra nel sintomo, poi nella cultura, e prima ancora che venga rimosso. “Ma a impedirci d'altra parte di cogliere in modo diretto l'espressione psichica primaria dell'istinto è proprio la rimozione; è per questo che l'istinto non possiamo che postularlo”<sup>578</sup>, poiché, per semplificare, è sempre il conscio che dice l'inconscio, ed è ancora il conscio che vieta alla rappresentanza psichica di accedere alla coscienza. Scopriamo cosa aggiunge Ricoeur: “Per questo motivo ciò che noi assumiamo come l'espressione originaria dell'istinto è già il prodotto di una fissazione; il rapporto tra espressione e istinto ci appare sempre solo come un rapporto istituito, sedimentato, «fissato»; bisognerebbe poter risalire oltre quella rimozione primaria (di cui non discutiamo qui la realtà clinica, bensì le implicazioni epistemologiche) per raggiungere una espressione immediata. Senonché, per quello che ne so io, Freud non ha mai detto a quale condizione si potrebbe risalire oltre la rimozione primaria”<sup>579</sup>.

Con questa domanda, il filosofo francese, non sta forse anche denunciando quel difetto linguistico interno al freudismo a cui abbiamo più volte accennato, se egli stesso riconosce l'utilità del risalire oltre il processo di rimozione delle verità inconse, per dar prova della loro esistenza? Non è forse proprio l'impedimento costante di una rimozione, che ristabilisce, volente o nolente, il primato del conscio sull'inconscio, e che soprattutto obbliga la scienza psicoanalitica a tradirsi necessariamente in una filosofia o addirittura in una mitologia? Una dottrina ermeneutica che cerca i suoi principi, non più secondo il monito dell'attenzione alla profondità antropologica, ma in base alla ricerca obbligata dei segni culturali, per questo indiretti, dell'inconscio, falsifica la prospettiva del radicamento ai fatti. In una formula, ciò che manca alla psicoanalisi è la tematizzazione dell'esperienza diretta dell'inconscio, che sappia prescindere dal processo del divenir coscienti. Se è vero l'essere dell'inconscio, per quale ragione dovremmo solo postularlo? Da Freud sappiamo che dipende dall'inconscio la sua inaccessibilità nella coscienza, e questo non costituisce un fatto linguistico<sup>580</sup>, ma un fatto di eccessiva manifestazione, di un eccessivo essere, di una pulsione talmente evidente che costringe il conscio ad una difesa. Però, se unicamente postulato, si dà adito ad un paradosso: la ragione d'esistenza che obbliga all'ipotesi della sua esistenza, si perde proprio nel postulato;

---

<sup>578</sup> Ivi, cit., pp.155-156.

<sup>579</sup> Ivi, cit., p. 156.

<sup>580</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 432.

l'istinto postulato appare come la cosa/noumeno del kantismo<sup>581</sup>, paradossalmente afferente e posta al di fuori del reale; c'è il rischio che la rimozione possa riaffermare il primato del *Cogito*, poiché costantemente essa suggerisce anche l'ipotesi dell'inesistenza dell'inconscio. Invece, quale diversa capacità gnoseologica può esplicitare e garantire nel reale lo spazio solo energetico del *quasi*, supportando la comprensione di sé a chiarire l'appartenenza incarnata alla dimensione dell'esser già? Non certo l'intenzione linguistica. Dovremo superare Freud e l'idea che una trasposizione dell'inconscio ad opera della rappresentazione sia necessaria, dimostrando che quest'idea non è sufficiente a stabilirne la realtà.

### 3.4 Esistenza e simbolica neutrale.

Fondamentali alla sistematizzazione della prima topica erano “i fatti di suggestione post – ipnotica, la terribile potenza dei temi isterici, la psicopatologia della vita quotidiana”<sup>582</sup>, tutti processi che riferiscono di una metodologia ermeneutica – terapeutica, su cui non abbiamo potuto focalizzare l'attenzione a causa di una lettura angolata del saggio; ma, in aggiunta, “a fornire a Freud la prova ultima dell'inconscio è il sogno, il lavoro onirico”<sup>583</sup>. Attraverso *L'interpretazione dei sogni*, la questione simbolica veniva sollevata da Ricoeur, e poi subito sospesa, non essendo ancora possibile fuoriuscire dall'orizzonte terapeutico e far esplodere quello filosofico, anche se la teoria della rappresentanza ha preparato il campo per il mutamento di prospettiva.

Il testo *L'Io e l'Es*, apporta delle modifiche alla localizzazione topica: alla realtà inconscia viene attribuito un nuovo appellativo e in sostituzione del preconcio si aggiunge l'istanza del super Io; il filosofo francese può ora giustificare il movimento della forza al senso sulla distanza tra le due topiche: “La prima topica restava legata a un'economica dell'istinto, che era l'unico concetto fondamentale”<sup>584</sup>; la seconda, invece, “deriva da un confronto della libido con quella grandezza non libidica che si manifesta come cultura”<sup>585</sup>. Inoltre, l'effettiva virata della psicoanalisi dallo statuto

---

<sup>581</sup> “L'istinto è infatti come la cosa del kantismo – il trascendentale = X; come essa, non è mai raggiunta se non in ciò che la indica e la rappresenta” (Ivi, cit., p. 137). Sorge però un dubbio: come si può stabilire che ciò che lo rappresenta è una rappresentanza, se l'esistenza si stabilisce in una rappresentazione? Manca l'evidenza dell'essere, che si dà in una rappresentazione e che la fa essere una rappresentanza.

<sup>582</sup> Ivi, cit., p. 138.

<sup>583</sup> Ivi, cit., p. 139.

<sup>584</sup> Ivi, cit., p. 180.

<sup>585</sup> *Ibidem*.

scientifico a quello filosofico, “forse perfino alla mitologia”<sup>586</sup>, egli pensa di ritracciarla nel testo *Al di là del principio del piacere*, in cui alla pulsione istintiva dell’*Eros* si aggiunge la novità dell’istinto di morte: “tra Eros e la Morte, la cultura rappresenta la più vasta scena della lotta tra giganti”<sup>587</sup>. Questi, in breve sono i passaggi in cui è suddivisa l’*Analitica* di Ricoeur, ma tra la lettura analitica della prima parte, che ha stabilito la psicoanalisi come terapeutica e, quella della seconda parte il cui intento è la definizione della psicoanalisi come pratica filosofica, c’è infine congruenza, grazie alla tesi dell’analogia del sogno con la cultura. L’esegesi delle opere d’arte, della letteratura e della religione, sfruttando il concetto di pensiero del sogno, è sostanzialmente analoga all’interpretazione dei sogni e della nevrosi: dal momento che la pulsione tenebrosa acquista luce e senso nella forma narrativo – simbolica del sogno, “i pensieri del sogno non differiscono da quelli della veglia”<sup>588</sup>. Similmente al sogno, la cultura eredita la funzione regressiva che conduceva dalle immagini alla topica e dalla topica alla volontà di potenza dell’essere, ovvero al processo primario del desiderio. Quindi, il concetto di rappresentanza si estende oltre l’interiorità dell’inconscio e parallelamente il potere del desiderio è in grado di influire sui prodotti psichici della cultura, i quali sono sempre rappresentativi di qualcosa che non può essere mai superato.

Secondo il parere di Ricoeur, attingere metodologicamente alla cultura significa anche associare alla dinamica regressiva una tensione di senso. Consideriamo ad esempio l’analogo dell’opera d’arte che, in quanto analogo, certamente nasconde il meccanismo libidico – compensativo della sublimazione<sup>589</sup>, radicandosi così al desiderio per Freud, ma l’elaborazione dell’immagine fantastica è soprattutto espressione creativa, elemento non tenuto del tutto in considerazione dal pensatore austriaco; piuttosto che essere unicamente il simbolo regressivo di irrisolti conflitti, Ricoeur pensa che l’arte e in generale la produzione culturale, sia anche il simbolo “in prospettiva della sintesi personale e dell’avvenire dell’uomo”<sup>590</sup>. Il desiderio che

---

<sup>586</sup> Ivi, cit., p. 181.

<sup>587</sup> *Ibidem*.

<sup>588</sup> Ivi, cit., p. 182.

<sup>589</sup> Il processo di sublimazione artistica denota per Freud l’impossibilità di inibire completamente l’istinto del desiderio (sessuale); meglio ancora, Freud, nel *Leonardo*, non si occupa della creatività dell’artista, ma interpreta i segni di un’inibizione sessuale, deviata in spirito di ricerca. La conoscenza viene fatta così confluire nel dinamismo del desiderio sessuale, il quale è rimosso ma non eliminato, sostituito, per l’appunto sublimato, in curiosità intellettuale, senza confluire nel patologico. L’istinto è posto anche al servizio degli interessi intellettuali. Ciò non spiega direttamente il motivo profondo per cui Leonardo era un artista: la sublimazione resta enigma, ma l’ermeneutica di alcuni segni aiuta a capire le manifestazioni e i limiti dell’arte di Leonardo (Cfr., Ivi, cit., p. 195).

<sup>590</sup> Ivi, cit., p. 198.

passa per il medio della cultura comunica se stesso mediante una indefinita simbolizzazione. Qui Ricoeur anticipa la tesi afferente alla terza parte del saggio<sup>591</sup>, per cui il desiderio che si esprime in un simbolo esteriore, costringe a ripensare l'opposizione tra ermeneutiche rivali: la sublimazione del desiderio ottenuta con il metodo demistificatorio, implica nuove significazioni per il desiderio stesso.

Ciò sarà visibile al livello dell'ermeneutica dei miti, quando in particolare ci occuperemo dell'interpretazione freudiana e ricoeuriana del mito sofocleo dell'*Edipo Re*, ma prima di giungere al mito è necessario stabilire brevemente i principi della nuova topica. In generale, il contesto simbolico, analogamente al sogno, garantisce la manifestazione del desiderio come rimozione, secondo la forma della sublimazione, la quale a sua volta designa il processo per cui, l'uomo a contatto con il desiderio, edifica l'ideale e pone il sublime; il desiderio non soltanto regredisce: mediante una determinata istanza, esso si eleva e trova il suo *Altro*<sup>592</sup>, cioè l'autorità.

Entriamo nella descrizione topica, che ha un taglio funzionale, personale ed etico: l'Io è l'entità che domina sul reale, determina un ordine temporale, inibisce e regola il motorio; l'*Es* funziona come il serbatoio di ciò che resta anonimo e indistruttibile; il super Io agisce come il sovra personale etico. Il tono di localizzazione sistematica si fonda sulle relazioni di dipendenza tra le tre istanze, ma stavolta non è la coscienza ad essere in rapporto con la profondità; è l'Io ad essere interpellato e il processo del divenire che lo riguarda risulta molto più complesso di quello della coscienza, il cui esame corrispondeva nel valutare solo gli indici di realtà. Ora, il diaframma divisorio è maggiormente fragile. Ci interessano le conseguenze relative del rapporto tra le tre persone della psiche: l'Io dominante, pur se non completamente in preda dell'isteria, pur non essendo schiavo della libido, non è il padrone indiscusso; se, principalmente, “il tema della seconda topica sono le relazioni di dipendenza dell'Io”<sup>593</sup>, certifica Ricoeur, ciò procura all'Io il suo collocamento entro la sfera semantica contraria, del non dominio: l'Io si dà nella funzione nascosta al dominio stesso, cioè nel rispondere alla costante chiamata dell'*Es* e del super Io; il suo regno è una sfida con il suo altro. L'Io domina perché la sua alterità intima di travolgerlo. Secondo la formula metaforica di Freud, l'Io è la

---

<sup>591</sup> “È questo rigoglio simbolico che si presta a una indagine con altri metodi: fenomenologico, hegeliano, persino teologico, diventerà necessario scoprire, nella struttura semantica dello stesso simbolo, la ragion d'essere di questi diversi approcci e del loro rapportarsi alla psicoanalisi” (Ivi, cit., pp. 199-200).

<sup>592</sup> Ivi, cit., p. 203.

<sup>593</sup> Ivi, cit., p. 231.

povera creatura minacciata da tre padroni, la realtà, la libido e la coscienza morale. Similmente alla logica hegeliana del servo – signore<sup>594</sup>, la relazione topica dell’Io con le istanze contrarie si dimostra conflittuale e insieme conciliativa: infine, ciò che non svolge direttamente la funzione del dominare, domina sull’*Ego*, ma l’Io come sistema chiuso non è nulla e la sua funzione vive della relazione; esso domina quando mantiene in equilibrio le istanze a lui contrarie, particolarità che non contraddistingue il soggetto nevrotico compulsivo, colui che non è padrone in casa sua, direbbe Freud. Intersecandosi con il super Io, l’Io ha la possibilità di sublimare ed equilibrare la minaccia libidica dell’*Es* nei rapporti interumani, e sottoponendosi alle forze dell’*Es*, l’Io risponde alla minaccia patologica portata dal super Io. Così, può dominare la realtà che lo circonda, collocandosi al centro del sistema, in virtù del suo ruolo sintetico – mediatore.

L’Io può dominare la sua profondità? Può ordinarla senza eliminarne la forza<sup>595</sup>. Inoltre, la lontananza topica tra super Io ed *Es* è risolvibile in qualche modo? La risposta a questa domanda pare abbastanza contorta, ma tutto sommato coerente alla strutturazione della topica: per il tramite dell’inconscio dell’Io, ovvero attraverso il sentimento di colpa, il super Io è un *mandatario*<sup>596</sup>, un rappresentante dell’interiorità dell’*Es*. Contro e a testimonianza dell’*Es*, il super Io proietta l’Io non solo verso il sublime, ma anche verso il suo interno, verso l’origine della sublimazione, mediando la libido in una rappresentazione di controllo; allo stesso tempo però, il super Io è alterità dall’Io e in quanto altro sedimentato nell’*ethos* di un popolo, può retroattivamente dominare in maniera eccessiva e patologica sul’Io; di conseguenza, può rimuovere troppo in profondità anche quei principi a cui l’Io stesso è sottoposto, tra i quali ritroviamo il narcisismo libidico del piacere, contenuto nel serbatoio dell’*Es*. Il super Io diventa realtà patologica, nella misura in cui vuol dominare

---

<sup>594</sup> Cfr., *Ibidem*.

<sup>595</sup> In *Al di là del principio del piacere* e anche nei *Tre saggi sulla sessualità*, Freud, spiega Ricoeur, relaziona l’Io e l’*Es* mediante il rapporto costitutivo, ma mai risolutivo, tra *principio del piacere* e il *principio di realtà*. Quest’ultimo principio ricorda il processo secondario introdotto nel *Progetto per una psicologia* del 1895 (Cfr., Ivi, cit., p. 301). Se, da una parte, “il principio del piacere sembra proprio insuperabile” (Ivi, cit., p. 296), essendo un’arcaicità dominante, appartenente all’*Es*, esso viene alla coscienza che lo domina, ma il domino significa in tal caso “edonismo calcolato o ragionevole” (Ivi, cit., p. 297). Qui, il filosofo francese sembra intravedere la componente etica della psicoanalisi (Cfr., Ivi, cit., p. 310), data la funzione mediatrice dell’Io sull’*Es*. Senza dover specificare troppo, “nel registro della libido sessuale, il criterio della supremazia del principio della realtà è dato dalla reciprocità di un rapporto con un partner complementare e consimile, nonché dalla sottomissione dell’individuo alla specie” (Ivi, cit., p. 304).

<sup>596</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 301-302. Nell’opera *Disagio nella civiltà* del 1929, il super Io è ancora il mandatario dell’*Es*, ma in una maniera del tutto particolare, poiché una nuova istanza si inserisce oltre al principio del piacere: l’istinto di morte.

definitivamente, ergendosi ad alterità assoluta e quindi, richiedendo un'obbligazione congruente, come sarà nel caso di Edipo, che si auto infligge una punizione terribile, congruente però alla forza dell'*Ethos*. Per concludere questo schema complicato della relazioni topiche, abbiamo intuito che l'*Es* non corrisponde pienamente all'inconscio della prima topica, se è vero che anche l'Io ha degli istinti inconsci<sup>597</sup>. Sarà utile all'idea interpretativa di un'ontologia e di una simbologia neutrale dell'esistenza, ribadire che il sentimento di colpa, pur passivo e inconscio, appartiene ancora alla dimensione etica, ossia al super Io dell'Io che fa tendere al sublime, parallelamente a quanto emerso dalla nostra analisi della *Simbolica del male*: l'agire, rispetto all'ideale, genera senza eccezione la coscienza della colpa. Non a caso, adoperiamo qui il termine coscienza, poiché quel sentimento così problematico e misterioso, appartiene in realtà al processo del divenir cosciente dell'Io (delle proprie azioni); quest'ultimo, confrontando la realtà finita che lo determina, con quella ideale posta al di fuori della sua realtà, conclude che tra di esse non potrà che esserci separazione e sofferenza. L'accezione passiva del sentimento di colpa è rimessa a quest'origine etico – attiva.

Il mito edipico di Sofocle, dicevamo, concederà poi alla psicoanalisi terapeutica la fonte per il suo moto demistificatorio, rilevando la realtà necessaria del complesso omonimo<sup>598</sup>; insieme a Ricoeur, verificheremo come all'ermeneutica demistificatrice del mito si opponga, senza conflitto, un'ermeneutica restauratrice del senso. In particolar modo, proprio questo mito, si ergerà a rappresentanza privilegiata della linearità categoriale tra la coscienza, l'eticità e il male, che ci ha tenuto occupati nella prima parte della tesi. Volendo poi scovare una prova ulteriore dell'ipotesi di un'ontologia corta, passiva e neutrale del sé, basta prendere atto di ciò che Freud annette al principio libidico del piacere: l'istinto di morte, in sé e per sé perfettamente neutrale, poiché afferente al serbatoio dell'*Es*. Impastati e disimpastati<sup>599</sup> con esso, secondo la particolare terminologia dell'opera di Freud del 1929, *Disagio nella civiltà*, l'Io e il super Io, in definitiva, non possono nulla, se non ritardare l'istinto di morte, rispondendo all'istinto contrario, l'*Eros*, che coinvolge le

---

<sup>597</sup> L'*Es* mantiene per lo più le caratteristiche dell'inconscio della prima topica, ma allo stesso modo l'inconscio non è il sinonimo di *Es*; nella seconda topica, anche i meccanismi di difesa dell'Io, inclusa la sua funzione rimovente, sono meccanismi inconsci.

<sup>598</sup> In verità, secondo quanto analizzato da Ricoeur, il metodo è inverso: nei saggi di *Metapsicologia*, il mito è ora il fatto culturale su cui costruire una scienza di fatti psichici, ma per facilitare l'ordine dei nostri pensieri, abbiamo preferito ricostruire la separazione topica per poi ritrovarla nella dimensione mitologica.

<sup>599</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 329.

relazioni etico – sociali, atte ad un fine culturale<sup>600</sup>: il mantenimento dell'umanità. L'istinto di morte, fuori dall'impasto col super Io, il quale introduce la furbizia culturale del sentimento di colpa, non è in alcun modo responsabile del *malheur* e non trova corrispondenza in una simbologia del male; tutt'altro, l'istinto di morte risponde alla legge di realtà, alla forza dell'*Ananke* (la necessità); è un principio neutrale dell'esistenza, in quanto naturale<sup>601</sup>. Il freudismo, grazie ad un punto di vista alternativo sull'esistenza, ha in qualche misura alterato la concezione filosofico antropologica della sproporzione: nonostante la realtà del finito sia condannata ad un'inesauribile istinto di morte, i simboli della gioia e della tristezza non appartengono direttamente a tale pulsione. Sicuramente, la morte intesa come pulsione ed espressa nell'orizzonte semantico della necessità, facilita a noi quel compito ermeneutico lasciato in sospeso al termine del secondo capitolo: ripensare la struttura narrativa tipica dei miti antropogonici, i quali hanno per di più spiegato il problema del male, distinguendo un'innocenza originaria storica, ormai perduta dall'uomo. Questo tipo di innocenza era posta al vaglio della critica da Ricoeur nei vari passaggi della *Simbolica del male*, ripresentata in seno alla dialettica con una malvagità ugualmente originaria.

Notavamo come l'elemento comune a molti miti di origine del male fosse quello di suddividere un tempo di innocenza, perduta in un tempo di azione e di colpevolezza; ebbene, quell'istanza simbolica di separazione ha ancora un senso aurorale in antropologia? Può ancora comunicare qualcosa, o va semplicemente demitizzata? La tesi di Ricoeur, per cui la prima azione non ha un significato storico, ma allude al campo umano dell'agire, va mantenuta. Aggiungiamo poi, sfruttando la topica, che il tempo di colpevolezza è il tempo dell'Io a contatto con il Super io, ma che parallelamente sembra sussistere nell'uomo un tempo collocato al di fuori della temporalità dinamica, la quale a sua volta, legittimamente e simbolicamente, va posizionata prima di qualsiasi prima azione. Allora, la separazione temporale

---

<sup>600</sup> Il dominio semantico del culturale rispecchia tutti “gli interessi generali dell'umanità” (Ivi, cit., p. 338).

<sup>601</sup> Ricoeur ricorda quanto riportato da Freud al termine de *L'Io e l'Es*: “«Credo che l'angoscia della morte sia qualcosa che si produce tra l'Io e il super Io ...»” (Ivi, cit., p. 365). Al livello istintuale, energetico e biologico – naturale, l'istinto di morte esprime soltanto la nostra non necessità di esistere, che solo l'*Eros*, l'istinto contrario e connesso al culturale (l'apertura verso l'altro), riconduce ad una semantica del male. Sintetizza molto bene Ricoeur, mettendo in evidenza la dialettica – ciò che lo spirito romantico ha chiamato la lotta tra giganti – tra *Eros* e *Thanatos*, che spetta proprio all'*Eros* chiamare “alla lotta contro l'istinto umano di aggressione e di auto – distruzione, quindi a non amare mai la morte, bensì ad amare la vita, nonostante la mia morte” (Ivi, cit., p. 373). Il contesto della lotta, la cui soluzione è imprevedibile, suggerisce il tono di insoddisfazione senza fine per l'esistenza, ma in fin dei conti, l'*Eros*, seppur ritardando la morte, è costretto a rassegnarsi a quest'ultima.

descritta nei miti dell'origine, non troverebbe, forse, nella distanza tra Io ed *Es*, di cui è garante il diaframma divisorio della topica<sup>602</sup>, una *chance* per comunicare ancora senso? Se nel campo etico attivo non c'è spazio per l'uomo innocente, dal canto suo Freud ha teorizzato un prima possibile, cioè un *esser già*, fondato dal punto di vista antropologico e scientifico, in cui la colpa manca e di cui l'uomo ha da sempre avvertito nell'intimo la presenza. Intersecandosi con la responsabilità dell'agire, l'innocenza dell'essere è l'originarietà ontologica posta al di qua del bene e del male, controllata dall'Io, ciò nondimeno, subita da quest'ultimo. Il tema della profondità umana, del resto, non è comparso con Freud; egli ha svelato qualcosa di arcaico, che testimonia di un *arché*, un principio misterioso che domina sulla coscienza, e che per tali ragioni, deve aver pur trovato una manifestazione nel dominio del senso, attraverso le narrazioni dei popoli. Quest'idea può sembrare di certo temeraria, ma dal canto suo, apre prospettive di riflessione infinite che potrebbero confluire verso la teoria di una simbolica dell'innocenza: ci limitiamo qui ad individuarne i segni nei miti chiamati in causa da Freud e quindi, anche da Ricoeur. Quanto al metodo della nostra teoria, che ha inteso sfruttare ancora il simbolo e il mito, ci pare che la sua suggestione di temerarietà, contenga un'intenzione ad un tempo demistificatrice e restauratrice di senso: regredendo verso il vero essere originario, allarga il significato di ontologia dell'esistenza.

Fin troppo proiettati verso le considerazioni critiche, dovremo tornare adesso a considerare la novità principale della seconda localizzazione psichica. Ricoeur spiega di come, in perfetto stile nietzschiano, Freud abbia scoperto la schiavitù dell'Io dalla morale, indicando le tre sottofunzioni della nuova persona del super Io: 1) osservazione: è lo sguardo gettato sull'Io. 2) La coscienza morale, corrispondente a quell'alterità che redarguisce severamente l'Io e che fa scaturire il sentimento della colpa, inibitorio nei confronti del libero fluire del desiderio e dunque vera fonte del processo di rimozione, ma anche possibilità di comunicazione mediata tra l'Io e l'*Es*. 3) L'ideale: l'Io si misura con una meta di perfezione morale, richiesta dalla civiltà. Freud vuol appurare la fragilità dell'*Ego* messo a confronto con le potenze etiche, e di rimando il dominio di quest'ultime, dovuto al loro carattere obbligatorio. Afferma il filosofo francese: "Come Kant parlava di una «patologia del desiderio», Freud

---

<sup>602</sup> Non ritroviamo qui il concetto di diaframma divisorio che apparteneva alla prima topica, il cui senso di locazione sistemica era maggiormente marcato; però, anche la seconda formulazione mantiene una qualche accezione economico – quantitativa: Io, *Es* e super Io sono funzioni messe in relazione, ma pure sistemi autonomi; per cui, non è possibile che una delle istanze possa risolversi completamente in un'altra.



parla della «patologia del dovere», nella triplice modalità dell'osservazione, della condanna e dell'idealizzazione»<sup>603</sup>.

Rimane da tematizzare quella zona che la riflessione simbolica disporrebbe in modo rappresentativo prima del pensiero. L'*Es* è il serbatoio della libido, perciò la certa struttura dialettica che contiene, tra pulsione di vita (*Lebenstriebe*) e pulsione di morte (*Todestriebe*), non realizza un'organizzazione unitaria, ordinata, bensì essenzialmente caotica. Il serbatoio si riempie di energia senza esprimere un'intenzione e ciò decreta l'insorgere irrefrenabile di una volontà di potenza del desiderio duale (vita – morte). Come detto sopra, a differenza della prima topica e a differenza dell'inconscio, l'*Es* non è separato nettamente dalle altre località psichiche e nell'intersezione con il suo altro mantiene un'autonomia. È pur vero che, a ben guardare, neanche la prima topica, nonostante facesse appello ad una terminologia certamente più ferrea, non evitava la relazione tra sistemi separati localmente, e come per l'inconscio che Ricoeur ha definito un quasi linguaggio, nell'obbligato e inevitabile (pure limitante) rapporto con il conscio, l'*Es* non è in sé e per sé un linguaggio, ma fa appello al linguaggio: è separato da tutto il resto, a meno che la sua alterità non sia rappresentativa dell'energia: ecco allora, ancora una volta, che la pulsione giunge al senso mediante il processo del divenire Io dell'*Es*; ciò nonostante, rimane di grande importanza stabilire che il dominio del senso è una funzione appartenente soltanto all'Io. Nell'emergere, la pulsione incontra oltre che l'istanza censoria, anche la coscienza, la quale esprime le forze pulsionali e contemporaneamente le deforma. Quindi, la natura dell'*Es* è tutt'altro che linguaggio: se è di nuovo un quasi linguaggio, come è presumibile che sia, lo spazio infinito del quasi indicherebbe un prima (temporalità simbolica), la corporeità dell'istinto, che ne orienterebbe, poi (sempre simbolicamente), l'intenzione rappresentativa di senso linguistico. Per la sua originarietà, sappiamo che l'*Es* costituisce soprattutto la fonte biologica ed energetica della vita psichica.

---

<sup>603</sup> Ivi, cit., p. 210. È interessante notare il tono critico con cui Ricoeur chiarisce l'attenzione di Freud verso il versante dell'obbligatorietà morale. L'opposizione a Nietzsche, e in questo senso anche a Freud, da parte di Ricoeur in ambito pratico, la ritroveremo in *Sé come un altro*, e nella prospettiva già discussa della serialità dell'etica sulla morale. Come ricordiamo, il rispetto nei confronti dell'altro rispondeva essenzialmente ad una dialettica: il bene è il misto di disposizione volontaria e di obbligazione involontaria. Ciò non implica che l'obbligatorietà venga esclusa da Ricoeur, ma semplicemente che essa non può offuscare l'essenziale eticità della spontaneità benevola. Sarà poi il decimo studio dell'opera a cambiare di nuovo le carte in tavola: secondo un diverso punto di vista, ontologico, l'altro è colui che ancora obbliga misteriosamente al rispetto; la coscienza risponde in senso attivo alla presenza dell'altro, ma, in ultima istanza, non sa spiegarsi il perché.

In più, elemento per noi decisivo, sulla base della sua prerogativa necessitante e assolutamente involontaria, si tratta di un contenitore libidico in cui la morale non interviene affatto. Freud dirà nell'*Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, che “come è ovvio, L'Es, non conosce né giudizio di valore, né il bene e il male, né la moralità. Il fattore economico o, se volete, quantitativo, strettamente connesso al principio di piacere, domina ivi tutti i processi. Investimenti pulsionali che esigono la scarica: a parer nostro, nell'Es non c'è altro”<sup>604</sup>. Ricoeur, nel suo saggio, conferma il tono di assoluta necessità dell'Es, ed è così costretto a dichiarare, in maniera contraddittoria rispetto all'ipotesi ormai nota di *Finitudine e colpa*, per cui la neutralità si radicava nello spazio eidetico del volontario, che il luogo dell'esistenza neutrale è invece il luogo dell'involontarietà assoluta, intersecata con la volontarietà: “Si tratta – egli dice a proposito dell'Es – non solo di un'antifenomenologia, ma di una fenomenologia dell'impersonale e del neutro (*Neutre*), di un neutro denso di rappresentazioni e di impulsi istintuali, di un neutro che, senza mai essere un *Ego cogito*, è qualcosa come un *Id loquitur*, che si traduce nella lacunosità, negli spostamenti d'accenti significanti e nella retorica del sogno della battuta di spirito. Tale è il regno al di fuori del tempo, l'ordine dell'intempestivo”<sup>605</sup>, dove, aggiungiamo noi, le istanze della morale e la riflessione di sé legata all'alternanza tra gioia e tristezza, non sono necessarie, poiché è altro il dominio del necessario antropologico.

La definizione ricoeuriana dell'inconscio come quasi linguaggio appare perfettamente applicabile alla nuova realtà dell'Es; dobbiamo dunque vagliare con attenzione le parole appena riportate, per comprendere meglio quel passo in avanti fatto da Ricoeur rispetto alle considerazioni pericolose de *Il volontario e l'involontario*. Lo statuto antifenomenologico dell'Es è il suo lato ontologico, di per sé sussistente, necessitato però a sfruttare la fenomenologia, purché in maniera invertita. Cosa significa questa conferma invertita del presupposto fenomenologico? Significa che l'Es necessariamente parla – è denso di rappresentazioni – ma nell'instaurare un legame con l'Io, che a sua volta lo traduce in lacunosità; il presupposto del linguaggio costituisce lo scoglio insuperabile ad un pensiero della

<sup>604</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 8, cit., p. 186.

<sup>605</sup> P. Ricoeur, *Op.*, cit., 485. L'inconscio, come l'Es, era ugualmente collocato da Freud, nel saggio *Inconscio*, al di fuori del tempo: “«I processi del sistema *Inc.* sono al di fuori del tempo, essi, cioè, non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dallo scorrere del tempo, in breve non hanno nessun rapporto con il tempo. Una volta di più, il rapporto temporale è legato al lavoro del sistema *C.*». Affermazione che non può essere separata dalla seguente: «I processi *Inc.* non tengono inoltre conto della realtà; sono sottomessi al principio del piacere» (Ivi, cit., p. 484).

profondità, come lo è il freudismo, per sua natura antifenomenologico. Qui però una specificazione risulta obbligata: Ricoeur finalmente chiarisce che l'*Es*, e lo stesso vale, a questo punto, per l'inconscio che veniva restituito come omogeneo alla coscienza, non assume le caratteristiche di un *Cogito* pensante. Il fatto di prescindere dal campo dell'azione, lo rende un'istanza neutrale, necessaria, posta al di qua del bene e del male. Del resto, nell'*Es* non riscontriamo una tensione limitata verso l'ideale, ma un'eterna attinenza alla pulsione, un eterno essere. Senza dubbio, pur non stando al centro del sistema topico, più dell'Io e del super Io, l'*Es* domina la psiche, se è vero che l'Io controlla, ma non elimina la libido, e se è vero che il super Io domina sull'Io, ma non sull'*Es*. La distanza tra *Es* e super Io sostiene l'ipotesi di una neutralità dell'essere ontologico, mentre, al contempo e in senso inverso, specifica l'intervento delle categorie etico – morali, laddove l'Io si raffronta con il super Io, quando cioè il dominio sulla realtà procura all'Io, un'ammissione tragica del proprio limite finito e, conseguentemente, una localizzazione dell'ideale nell'alterità. Ricodotto ad un meccanismo psichico, il male non è più un mistero, o quanto meno, la sua passività inconscia e non voluta, il *malheur*, fa riferimento ai dinamismi dell'intenzionalità. Da ultimo, la realtà dell'*Es* offre la possibile soluzione al tragico dell'esistenza modulato in senso ontologico; offre l'opportunità concreta di ricordare al soggetto, l'esperienza insieme muta e in qualche modo chiassosa, di un infinito intimo, posto nel cuore di se stesso: influenzando decisamente sulla spinta intenzionale soggettiva, l'infinito intimo dell'uomo fallibile diviene anche, grazie all'assunzione di Freud, l'eterna componente antropologica dell'esser già. La sola teleologia dell'esistere non è sufficiente ad un discorso verace sull'uomo; l'antropologia psicoanalitica potrebbe suggerire un drastico cambiamento di prospettiva al tono scelto dall'antropologia della sproporzione di Ricoeur: presumiamo che la scintilla di infinito che emerge dalle capacità umane verrebbe modulata da Freud come un pessimo e *cattivo infinito*<sup>606</sup>, poiché, nel tendere, la

---

<sup>606</sup> L'espressione è in realtà di Freud e ripresa da Ricoeur, ma non usata come noi intendiamo contestualizzarla; potremmo però cercare di forzarne il significato, rispetto al nostro intento descrittivo, che abbiamo ereditato da Ricoeur, di una neutralità etica, da individuare per la natura finita del soggetto. Ricoeur usa l'espressione in merito al controllo dell'Io sull'onnipotenza del desiderio, che in quanto tale "rappresenta il nucleo «religioso» del principio del piacere; vi è, nel desiderio, un «cattivo infinito», e il principio di realtà – anche nell'enunciazione in apparenza borghese del principio dell'utile – esprime fondamentalmente la perdita del «cattivo infinito», la riconversione del desiderio al finito" (Ivi, cit., p. 306). Si inseriscono a questo punto le considerazioni del testo *Totem e tabù* in cui viene sostenuto da Freud lo spossamento dell'onnipotenza del desiderio a favore di quelle della divinità, e che tale sostituzione psichica rappresenta già l'espressione della prima vittoria del principio della realtà (Cfr., *Ibidem*). Ora, l'onnipotenza del desiderio ricondotta al desiderio finito di un ideale religioso, non tiene fuori l'istanza del super Io. Alla luce di

capacità pone l'ideale a distanza, generando di conseguenza l'*illusione*<sup>607</sup> morale e religiosa. Tuttavia, questa valutazione al contrario della teleologia esistenziale è possibile scorgerla implicitamente anche nell'antropologia di Ricoeur, che nella sezione eidetica de *L'uomo fallibile* non è riuscita ad eliminare il problema della passività del male, sorto proprio in funzione dell'intenzionalità gioiosa.

Di nuovo, siamo stati spinti ad anticipare troppo i contenuti della nostra critica. Spostiamoci dunque sul versante simbolico, per chiarire come “l'economia – della topica – è tributaria della decifrazione del testo”<sup>608</sup>. Il testo in esame è il già citato *Edipo Re* di Sofocle, sottoposto al punto di vista differente delle due ermeneutiche al centro del saggio: un'interpretazione *demistificatrice* operata da Freud e un'interpretazione *restauratrice*, di cui l'autore è Ricoeur. Fra di esse, riteniamo non ci sia contrapposizione; quando l'ermeneuta francese individua un avvenire di senso per il mito, il significato duplice e progressivo che egli individua, non nega le verità regressive di cui il mito stesso dà testimonianza. Il senso secondo tende, ma non in maniera disordinata; anzi, tende entro i binari tracciati dell'ermeneutica demistificatrice. In generale, con il racconto, che sia pure di fantasia, si vuol o non si può far altro che rappresentare la realtà. Il racconto prevede un'intenzione impossibile da tradire, la raffigurazione di qualcosa, così che la narrazione ha già in

---

quest'intersezione, giudichiamo il desiderio finito ancora come un cattivo infinito: per Freud, sintetizzando molto, l'arcaico ricordo del desiderio edipico di uccisione del padre, viene ristabilito nell'idealizzazione di un padre/idolo, fondamento della religione; ma, la religione “ha preso per sé la colpa” (Ivi, cit., p. 266), spiega Ricoeur, e sappiamo che il sentimento di colpa è inconscio nell'Io, provenendo dalla funzione specifica del super Io, quella dell'idealizzazione. Secondo l'ermeneutica demistificatrice di Freud, il binomio religione – colpa “è il seguito dei tentativi fatti per risolvere il problema affettivo posto dall'uccisione e dalla colpa e per ottenere la riconciliazione con il padre offeso” (*Ibidem*). Secondo un'ermeneutica meno terapeutica, l'idealizzazione procura necessariamente la colpa, poiché il desiderio finito, separa e pone, per l'appunto, un meta – infinito, l'ideale, il quale retroattivamente agisce sull'Io che l'ha posto, secondo l'insuperabile sentimento di colpa, anche da noi analizzato nel secondo capitolo, come appartenente alla dimensione religiosa. Se il desiderio in sé è considerato un *cattivo infinito* e di conseguenza il desiderio che torna al finito non lo è, ciò causa un paradosso; c'è un (ben noto) difetto linguistico, se l'onnipotenza del desiderio si modula come cattiva onnipotenza: è l'insorgere delle sedimentazioni culturali del super Io che fanno dell'onnipotenza libidica un infinito negativo; in sé e per sé, il desiderio è posto nella zona a – morale dell'*Es*. Invece, il desiderio ricondotto al finito dall'Io, è per noi ugualmente cattivo, in virtù del fatto che la sua caratteristica principale è la tragicità dell'esistenza. In sostanza, l'attribuzione negativa, dal taglio etico, data erroneamente al desiderio infinito, è ancora applicabile al desiderio finito, dal momento che in esso interviene il sentimento di colpa.

<sup>607</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 257-278. L'illusione indica il terzo analogo dell'onirico, la terza figura del notturno in piena luce. L'idea di Ricoeur in questo paragrafo consiste nel ricordare come la psicoanalisi sia “necessariamente iconoclasta, indipendentemente dalla fede o non fede della psicoanalista, e che questa «distruzione» della religione può essere la contropartita di una fede purificata da ogni idolatria” (Ivi, cit., p. 257). Qui, Ricoeur non si accorge di assumere l'ermeneutica demistificatrice di Freud in modo restauratore: la demistificazione diviene il metodo utile alla religione stessa, per una restaurazione del suo senso, troppo legato, tradizionalmente, all'idolatria e alla conseguente deriva nel moralismo eccessivo.

<sup>608</sup> Ivi, cit., p. 197.

sé una funzionalità ermeneutica dal taglio demistificatorio e restauratore della verità da cui proviene: i possibili scenari di senso che i simboli narrativi suggeriscono all'ermeneuta di quello specifico racconto, non fuoriescono dal nucleo di realtà che ha ispirato la narrazione. L'ermeneutica restauratrice deve poter tendere, aprire orizzonti di senso, ma approssimativi di quell'esser già da cui il racconto ha tratto origine. Sennò, per quale motivo, stimare ermeneutiche attinenti da ermeneutiche lontane dalla verità? Vogliamo suggerire che la verità dell'interpretare non può basarsi solo su un'operazione poetico – creatrice del senso; la realtà duplice del simbolo comunica un significato ulteriore, affinché quest'ultimo possa riavvicinare la verità da cui proviene. È uno strano tendere quello dell'approssimazione simbolico – narrativa.

Innanzitutto, la componente demistificatrice. Freud ritiene nei *Tre saggi sulla sessualità* e in *Totem e Tabù*, che il mito, analogo del sogno, conferisca *tipicità*<sup>609</sup> al desiderio, lo renda non più solo una fantasia onirica di colui che sogna, ma un qualcosa di universalmente valido, “destino collettivo dell'umanità, fatto psicologico e fonte di moralità, origine della nevrosi e origine della cultura”<sup>610</sup>. L'*Edipo Re* rimanda ad un complesso, ma prima di poterlo etichettare in maniera etica come il patologico, fonte di nevrosi, la componente del desiderio è semplicemente forza inarrestabile<sup>611</sup>, chiusa in se stessa: si tratta del desiderio singolo dell'incesto che indica il desiderio dell'infanzia di tutti; Edipo uccide il padre Laio e sposa la madre Giocasta, poiché il desiderio senza freni chiede di essere appagato. I fatti sostanziali, nel racconto, sono già accaduti e il protagonista ha semplicemente agito senza inorridire, senza far appello alla rimozione; egli non aveva coscienza delle sue azioni, sebbene due responsi dell'oracolo di Delfi, uno in verità dato a Laio e l'altro allo stesso Edipo (pure Creonte, il quale, su richiesta di Edipo diventato re, interroga l'oracolo sul motivo della peste nella città di Tebe, ottiene una risposta riguardante quegli stessi avvenimenti), profetizzarono l'evento. Per gioco, ipotizziamo che nei sogni passati del protagonista, ossia all'epoca dei fatti terribili, non dovevano esserci stati residui del conflitto tra desiderio e istituzione. Ciò nonostante, colpisce che sia Giocasta a spiegare al figlio, o al marito, la sua storia come sogno tipico e

---

<sup>609</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 217.

<sup>610</sup> Ivi, cit., p. 214.

<sup>611</sup> Nell'*Amleto* di Shakespeare, il complesso edipico si ripete anche se non così esplicitamente. Ce ne dà conto l'isteria di Amleto e il suo senso di colpa, ricondotto da Freud al desiderio infantile: se Amleto esita ad uccidere l'amante della madre “è perché è sotterraneo in lui agisce «l'oscuro ricordo di aver meditato egli stesso il medesimo gesto contro il padre per passione verso sua madre»” (Ivi, cit., p. 215).

universale<sup>612</sup>: a partire da un passo breve del racconto, ma di straordinaria potenzialità di senso, Freud ha elaborato una teoria; se ha potuto farlo, è perché quel passo risulta aurorale, in virtù di una certa attinenza al dominio dell'esser già, che l'uomo, in particolar modo il narratore tragico o il poeta, intuisce e ha intuito da sempre. Al contrario di quanto ritiene Ricoeur nella *Problematica* del saggio, l'ermeneutica di Freud contiene un nucleo restauratore del senso, nel suo tendere in seno alla demistificazione: sul primo versante, egli ha sviluppato (in avanti) le prospettive di senso nascoste di una leggenda, e sul secondo versante, ha contemporaneamente tratto (indietro) un modo d'essere dalle allusioni fantastiche di una tragedia inventata. Quindi, il metodo demistificatorio che cerca il sintomo (unico criterio nella scienza freudiana degli esordi) nella realtà del mito, è a tutti gli effetti una *poiesis* del senso, un'interpretazione demitologizzante, non solo demitizzante.

Ciò che vuol determinare Freud è il ruolo del super Io, responsabile della rimozione del desiderio nell'onirico, allorquando istituisce una forza parallela al desiderio, che va a coincidere con la regola culturale e civile della proibizione dell'incesto: in questo modo, il soggetto che legge il racconto inorridisce di fronte ad Edipo, così come inorridirà il coro e il popolo tutto nel quarto stasimo della tragedia; per il tramite del super Io, l'Io controlla e si spaventa di fronte all'*Es*. Soltanto all'Io è concesso definire il complesso come tale, ed Edipo avrà orrore di se stesso nel momento in cui reinterpreterà i suoi atti alla luce del super Io. Analizzando il passato di Edipo, Freud è certo di aver individuato l'origine della morale, che “si edifica a spese degli istinti sessuali, servendosi del loro mancato uso e reagendo contro la minaccia di perversione che gli istinti recano con sé”<sup>613</sup>. Ma facciamo attenzione: il metodo demistificatorio del pensatore austriaco rivela il super Io in maniera sostanzialmente indiretta, perché l'attenzione è rivolta al passato di Edipo e non al suo presente; i fatti che più lo incuriosiscono non sono quelli della reale narrazione,

---

<sup>612</sup> Cfr., Ivi, cit., 216. La novità del pensiero di Freud non è poi così nuova, se è vero che l'oggetto del pensiero della scienza psicoanalitica è l'essere; l'essere parla da sempre al soggetto, il quale da sempre lo ha intuito, narrandolo. Le parole di Giocasta sono davvero straordinarie, come lo è il potere del mito: “Quanti prima di te, nei sogni loro, giacquero con la madre! Ma la vita per chi vede in quest'ombra il nulla vano è solamente lievissimo peso” (*Ibidem*).

<sup>613</sup> Ivi, cit., p. 218. “Il problema economico del super Io sposta in tal modo l'interesse della formazione del complesso di Edipo e quella del suo tramonto” (Ivi, cit., p. 244). In *Totem e Tabù*, il tramonto del complesso significa differente manifestazione mascherata del desiderio. Il super Io rimuove e trasferisce il narcisismo infantile nell'idealizzazione, che è il processo alla base dell'istituzione religiosa. Nel totem si proietta il ricordo dell'uccisione del padre; ricordo sublimato in tabù morale, in rispetto e identificazione del padre idealizzato. Poi, anche all'interno del complesso edipico, dal punto di vista del desiderio, è possibile individuare un processo di identificazione doppio, negativo per rivalità, positivo per imitazione: la figura del padre è ostacolo e modello alla scelta narcisistica dell'oggetto, la figura della madre (Cfr., Ivi, cit., p. 242).

seppur sia in quest'ultima che il super Io si manifesta direttamente. Ora, la successione temporale del racconto è decisiva ed emblematica, rispetto all'idea sopra esposta, di una possibile auroralità di senso per la struttura dell'innocenza originaria, che spesso molti racconti mitici dell'origine del male presentano, pur non trattandosi, in questo particolare contesto narrativo, della venuta del male nel mondo (idea tra l'altro da demitizzare), ma della comparsa del male in una particolare vicenda umana.

Spieghiamoci meglio: le azioni di cui Edipo è responsabile, hanno già avuto origine e solo poi verranno ricostruite. Pertanto, c'è un prima simbolico, una successione temporale esterna al racconto, che potremmo definire lacunosa, da desumere, come gli stessi personaggi tenteranno di fare attraverso lo scorrere degli effettivi eventi narrati, secondari però in ordine di importanza<sup>614</sup>, secondo il parere di Freud. La sua ermeneutica si concentra sui quei fatti importanti avvenuti prima. Metaforicamente parlando, le azioni che danno adito alla teoria del complesso, è come se ancora non avessero avuto luogo, poiché non sono avvenute nel tempo lineare del racconto. Cioè, la prima simbolica azione che inaugura il male nella vicenda non è stata ancora compiuta, essendo nascosta e da interpretare. Non a caso abbiamo definito lacunoso il tempo delle prime azioni di Edipo: queste si svolgono nel passato assente e incerto, che ci pare debba essere assunto ulteriormente come simbolo del passato profondo del Re di Tebe; il prima di Edipo coincide con il prima separato, neutrale e originario dell'*Es* di Edipo. Come gli eventi che faranno inorridire narrano di un tempo fuori dal tempo della narrazione, anche l'azione soggiogata dalle forze libidiche di Edipo, è fuori dalla successione temporale che inaugura l'Io e, in questo modo, fuori anche dalla realtà; perciò, abbiamo affermato che l'istituzione della morale è desunta da Freud in maniera indiretta, visto che al centro dei suoi interessi vi è l'*Es* inarrestabile di Edipo, una zona neutrale in quanto originaria e fuori dal tempo. Riteniamo che i fatti soggetti al destino, simboleggino l'atemporalità dell'inconscio edipico; nel tempo dell'Io, il quale è a sua volta dominato dal super Io, quei fatti non avrebbero mai avuto luogo, o quanto meno, avremmo assistito (come effettivamente accade nel tempo reale raccontato) al

---

<sup>614</sup> I fatti del mito sono ambientati nella corte di Tebe, durante un periodo di pestilenza, e coinvolgono principalmente il re di Tebe, ovvero Edipo, Giocasta, il consigliere Creonte, il veggente Tiresia, impegnati nello svelare il motivo della pestilenza e l'uccisore del re precedente Laio, padre di Edipo. A margine, ma di enorme importanza, troviamo le figure dell'oracolo di Delfi e della Sfinge.

conflitto *penoso*<sup>615</sup> tra desiderio dell'incesto e proibizione dell'incesto. Nella realtà, Edipo avrebbe rimosso il desiderio narcisistico nel materiale onirico. Ecco spiegato, dunque, l'*escamotage* narrativo di Sofocle, che giustifica l'avvenire di certi fatti scandalosi sull'incoscienza del protagonista e sulla forza del destino, che parallelamente all'orrore, suscita pietà negli anziani tebani; in più, l'*escamotage* del narratore, non solo esprime l'irrealtà inconscia del passato di Edipo (quindi avviene una trasposizione delle forze destinali dal divino all'interiorità inconscia), ma dice anche di conseguenza, che la percezione del male può emergere soltanto nel processo del divenir coscienti delle proprie azioni, cioè nel dominio dell'intenzionalità agente, collocata (simbolicamente) dopo qualcosa di originario. Finché Edipo non giunge a conoscenza di ciò che ha fatto, egli ha semplicemente dato voce al desiderio, senza compiere il male; anzi, nonostante le sue azioni, riesce a realizzare il suo bene, diventare un grande re illuminato della città di Tebe, e alla fine ad essere addirittura compianto dal popolo, che lo giudicava il migliore tra gli uomini.

Il «dopo» (l'Io e il super Io) di Edipo interessa a Ricoeur e alla sua ermeneutica di stampo restauratrice, non rivolta alla terapeutica del complesso. Siamo fuori dallo spazio analitico del saggio su Freud, più precisamente in un paragrafo della parte critica, intitolato *Ripresa dialettica del problema della sublimazione e dell'oggetto culturale*. Ricoeur, tenuto conto della forza dell'*Es*, ma attenendosi al tempo narrato da Sofocle, orienta l'interpretazione in avanti, rispetto al regredire freudiano. Un secondo dramma si aggiunge a quello considerato da Freud: Sofocle, infatti, costruisce un intreccio narrativo basato sul passaggio penoso dal non sapere al sapere. Per il filosofo francese, spetta a questo elemento dinamico determinare la tragicità del racconto, la tragedia "dell'autocoscienza, del riconoscimento di se stessi. Istantaneamente Edipo penetra in una seconda colpa, una colpa adulta"<sup>616</sup>.

Non lasciamoci troppo influenzare dall'immagine ricoeuriana delle due colpe, trattandosi in realtà di una colpa singola, sottoposta a da due punti di vista differenti: la prima colpa è modulata come destino e ciò, per forza di cose, elimina la responsabilità dell'agire, non essendoci stata intenzione nel passato dell'eroe fanciullo; il fatto che venga intesa già come colpa, il lettore riesce a comprenderlo

---

<sup>615</sup> «Pertanto, l'istituzione è necessariamente penosa. L'uomo si educa unicamente «rinunciando» a un esercizio arcaico, «abbandonando» oggetti e mete superate» (P. Ricoeur, Op., cit., p. 220). Vediamo per l'appunto, come il senso di pena esistenziale non è legato all'ontologia dell'essere libidico, ma ad un dover essere dell'Io, a confronto con quanto idealizzato dal super Io: rispetto ad una morale consolidata, il senso di colpa, sublima il desiderio, lo limita. È a questo punto che una semantica del male può applicarsi all'ontologia.

<sup>616</sup> Ivi, cit., p. 558.



sulla base di figure mediatrici della verità futura, che anticipano, unicamente tramite delle profezie, le responsabilità di Edipo, ma ancora sfruttando quello spazio, per così dire, atemporale e parallelo del racconto. È però emblematico che il tipo di coscienza raggiunta dal protagonista, grazie a tali figure profetiche, non generi affatto la sofferenza della consapevolezza: Edipo, nonostante il monito e a parte un'iniziale spavento, procede dritto per la strada segnata dal desiderio. Neanche l'orgoglio e la collera con cui egli maledice, all'inizio della tragedia, lo sconosciuto che ha provocato un periodo di pestilenza per Tebe, possono ricondursi ad una colpa effettiva, essendo quegli atteggiamenti coerenti con il tempo inconscio del racconto: non può esserci colpa nella sicurezza dimostrata dal re di Tebe<sup>617</sup>, se ancora non vi è coscienza di ciò che realmente si è fatto. Quindi, veniamo alla seconda responsabilità, stavolta reale: dice Ricoeur che la “colpa – di Edipo – non si trova più nella sfera della libido, ma in quella dell'autocoscienza”<sup>618</sup>. In ciò che abbiamo definito simbolicamente il «dopo» di Edipo, cioè nel tempo ricostruito e reale della narrazione, la colpa profetizzata, che non era una colpa consapevole, diviene autocoscienza, sentimento di colpa effettivo; l'elemento destinale fa spazio alle insorgenze del super Io sull'Io dell'eroe, diventato ormai maturo – il re di Tebe, non proprio re di se stesso<sup>619</sup> – procurandogli un fortissimo pentimento, laddove, comunque, non è assolutamente necessario che vi sia. Il sentimento del male non regge, nel momento in cui l'azione afferisce alla necessità del destino; insorge – quindi è relativo e rispondente a qualcosa che lo genera – allorché la stessa azione, neutrale per un aspetto, non lo è più se messa a confronto con un ideale etico

---

<sup>617</sup> Ricoeur pensa invece che l'orgoglio dell'eroe, simile alla *hybris* di Prometeo, sia un'intemperanza nei confronti della verità e quindi una colpa. Davvero siamo sicuri del fatto che ciò che conduce al disastro per Edipo sia “la collera dell'uomo come potenza della non verità” (*Ibidem*)? Sembra più plausibile il contrario: la coscienza è la matrice della colpa, poiché nell'incoscienza non vi è progetto e volontà. A qualificare come intemperante l'orgoglio di Edipo, è la verità ottenuta a posteriori; di per sé l'orgoglio non è una colpa, appartenendo ancora al tempo lacunoso dei fatti già accaduti.

<sup>618</sup> *Ibidem*.

<sup>619</sup> Utilizzando una suggestione di Freud, l'Io di Edipo è solo una povera creatura. Per questo, ci sembra che sia la figura di Creonte, non di Tiresia, la voce della coscienza dell'eroe: egli dice ad Edipo, una verità che il protagonista intuisce da sempre: “«Smetti di essere un signore» [...], «la signoria che hai esercitato per tutta la vita non ti è più di nessuno aiuto»” (Ivi, cit., p. 559). Creonte comunica ad Edipo che per risolvere il mistero della peste, dovrà risolvere il mistero della morte di Laio. In qualche modo, Edipo è consapevole di ciò, ma parimenti non ne è cosciente, e quella consapevolezza inconscia è simbolicamente espressa dal responso dell'oracolo, dato per l'appunto a Creonte, e portato proprio da quest'ultimo alla coscienza di Edipo. In poche parole, il passaggio dalla verità inconscia alla verità conscia, è il passaggio dall'oracolo a Creonte; Edipo ha bisogno sempre di figure mediatrici perché non è signore di nulla. Una volta preso il posto di Edipo, come nuovo regnante di Tebe, nelle tragedie successive, il carattere possente di Creonte, diventa il simbolo estremo della forza del super Io, cioè dell'istituzione. Pensiamo ad esempio all'*Antigone*, analizzata da Ricoeur in *Sé come un altro*. Anche l'Io di Creonte diventerà la povera creatura non più padrona di se stessa e in preda alle sole forze del super Io.

dell'agire; la coscienza, solo successivamente, non può far altro che disperare di se stessa, di ciò di cui (non) ha colpa. Lo dimostra il collocamento temporale della punizione che Edipo si auto infligge. Alla fine del racconto e non altrimenti egli conosce la verità su stesso, dato che la coscienza non costituisce la fonte delle verità originarie, che sono intime e non soggette a punizione: “Ciò che nella tragedia del sesso è punizione, è il cammino della notte dei sensi che conclude la tragedia della verità”<sup>620</sup>, afferma Ricoeur; ma, secondo la nostra ipotesi interpretativa di una simbolica divisione del tempo narrativo, proviamo correggere le parole del filosofo: la tragedia del sesso è tragica a posteriori, in virtù dell'intervento della coscienza, che per il tramite dell'istituzione (morale costituita), suggerisce la terribile punizione dell'accecaimento; quella della libido narcisistica è invece una verità originaria, collocata nel tempo dell'inconscio, e sublimata nel tempo della coscienza. Il passaggio dalle verità buie dell'inconscio alle verità illuminate del conscio, fa del racconto una tragedia<sup>621</sup>.

In fondo c'è conciliazione e differenza tra l'ermeneutica di Freud e Ricoeur: da una parte, il dramma della verità si intreccia precisamente sul mistero della nascita, e dall'altra, è quel mistero in qualche modo già noto che suscita interesse, differenziandosi, però, dal dramma a cui sono costrette le verità della coscienza. Perché, si chiede Ricoeur, il mito affascina e commuove ancora la modernità? Egli spiega, facendo riferimento alle parole di Freud, che “quello che ci commuove non è il conflitto del destino e della libertà, ma la natura di «questo» destino che riconosciamo senza conoscerlo; il «suo destino ci commuove soltanto perché sarebbe

---

<sup>620</sup> Ivi, cit., p. 560.

<sup>621</sup> In tutte le tragedie greche, il *phronēin*, la saggezza, spetta al coro esprimerla, è a posteriori e quindi condizionata sempre da una fine tragica degli eventi. Ad esempio, anche l'*Antigone* di Sofocle contiene il limite di una verità ottenuta al prezzo della sofferenza: le due potenze in campo si scontrano senza possibilità conciliativa. Perciò, Ricoeur, in ambito etico – pratico, interpretando quest'ulteriore mito nell'interludio del testo *Sé come un altro* (Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 345-355) apporrà in sostituzione della saggezza tragica, la saggezza virtuosa e mediatrice della *prhronēsis* aristotelica. Istituito un parallelo possibile con l'*Edipo Re*, possiamo dire che anche qui l'eroe manca di controllo, manca di quella saggezza etica, che avrebbe evitato la conclusione tragica: prima, egli non ha potere sul suo *Es*; poi, non ha alcun potere neanche sul super Io, se la coscienza gli suggerisce una punizione smisurata rispetto al grado effettivo della colpa (involontaria). Le forze in campo messe a confronto nell'*Edipo Re* escludono del tutto il potere dell'Io sulla situazione reale. Il rimedio sarà, a tal proposito, successivo e smisurato, poiché l'Io, di nuovo, non avrà controllo della sofferenza, seppur legittima, sarà incapace di riattivare il moto della speranza, che non appartiene né all'*Es*, né al super Io. Paradossalmente, un limite dell'Io di Edipo, lo condurrà al riscatto, che a sua volta, però, è una rinuncia totale di se stessi: solo evitando di vedere con gli occhi della coscienza, egli avrebbe potuto anticipare il reale e sfuggire alla sofferenza. Nonostante ora egli sappia profetare come Tiresia, e vedere/conoscere come lui, è ormai tardi per sfuggire alla sofferenza del suo passato. Povero Edipo, ma soprattutto, povero l'Io!

potuto diventare anche il nostro, perché prima della nostra nascita l'oracolo ha decretato la medesima maledizione per noi e per lui»<sup>622</sup>.

In virtù di un prima simbolico e separato, luogo dell'originarietà di Edipo e dell'uomo, abbiamo potuto restringere il significato della colpa a voce cosciente dell'intimo desiderio. Ci chiediamo ora, quale sia la voce diretta del desiderio, come può l'uomo sapere senza conoscere? Nel dominio del senso linguistico, lo strano sapere è affidato e istruito al potere del simbolo, ma nel dominio dell'essere, prioritario rispetto all'agire, di cui proprio la psicoanalisi freudiana si è fatta portavoce, senza poterlo o saperlo dire, il sapere certo è il sentimento dell'intimità del sé con se stesso, evidentemente differente, per le ragioni dette sopra, dal sentimento inconscio dell'Io, la colpa. Il sé intimo a se stesso, posto al di qua del tempo antropologico dinamico, è così posto al di qua del bene e del male.

I simboli rappresentativi dell'*Es* di Edipo sono innanzitutto la sfinge (*Sphynx*), “che rappresenta l'enigma della nascita, fonte, secondo Freud, di tutte le curiosità infantili”<sup>623</sup>; ma, soprattutto sono l'indovino Tiresia, che profetizza la verità, anzi è la forza della verità, per Sofocle, e l'oracolo di Delfi, una figura, quest'ultima, stranamente non tenuta in conto dall'autore del saggio. Al contrario di Ricoeur, non pensiamo che la figura di Tiresia indichi la voce dello spirito di Edipo, semmai la voce muta della sua profondità spirituale; se infatti, Tiresia è in grado di profetare, è pure in grado di evitare la sofferenza, il conflitto, l'incertezza delle verità a cui giunge la ragione; non a caso Edipo, chiede un responso senza (volere) credere a Tiresia, si appella al suo sapere, ma non può riconoscerlo; la verità sofferente, Edipo la conquista da solo, tramite una deduzione che sembra logica, tramite cioè la composizione di tutti quei fatti che riconducono alla colpa: solo alla fine del racconto non vi sarà più dubbio. La verità di Tiresia, invece, è anticipatrice, fa parte di quelle voci intime, interiori che non si conoscono, ma che vengono percepite in qualche modo. Così come l'indovino vede il sapere, senza dover pensare o dubitare, Edipo ha in sé la verità, che fuori di lui è costretto a rappresentare come conflitto. Tiresia è cieco e nonostante ciò *ha visto*<sup>624</sup> la verità; Edipo vede e nonostante questo, ricerca la

---

<sup>622</sup> P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 557.

<sup>623</sup> Ivi, cit., p. 558.

<sup>624</sup> Il binomio vedere – sapere è d'ausilio ad una nuova epistemologia della conoscenza, introdotta da noi al termine del primo capitolo; si tratta di una conoscenza celata e implicita alla via lunga del senso linguistico. Soprattutto nella lingua greca, troviamo questa differenza di piani gnoseologici che ci interessa, perché implicita al freudismo, che è la scienza dell'intimo, ma che ha utilizzato una terminologia scientifica inadatta ai suoi contenuti: il perfetto del verbo *οραω* (vedere), è *οιδα*, che a sua volta si traduce straordinariamente con sapere. Il ragionamento sotteso alla variazione di

sua verità, perché conosce, ma non sa, o almeno sa soltanto nel profondo di sé, e a tal proposito è servito un simbolo d'esteriorità utile alla rappresentazione della sua nascosta capacità del sapere.

Un altro simbolo delle capacità nascoste all'Io di Edipo, ancor più suggestivo, è l'oracolo di Delfi a cui egli si rivolge da giovane, quando è ancora convinto di essere il figlio del re di Corinto Polibo, e non il figlio di Laio. L'oracolo gli predisse che un giorno avrebbe ucciso il proprio padre e sposato la propria madre; per evitare che tale profezia potesse avvenire, lasciò Corinto, ma lungo la strada tra Delfi e Tebe, ebbe un alterco con un uomo e lo uccise. Quell'uomo era proprio Laio. È importante descrivere brevemente la figura della pizia: ella non interpreta, ma parla per bocca di Apollo, il principale tramite tra l'onnisciente Zeus e gli uomini; i suoi responsi sono tradotti poi dagli ermeneuti che li comunicano all'interrogante. Ben nota e straordinariamente utile all'interpretazione di Freud, è l'iscrizione del conosci te stesso (*Γνώθι σεαυτόν*)<sup>625</sup>, riportata all'entrata del tempio dell'oracolo – «Oh tu che desideri sondare gli arcani della Natura, se non riuscirai a trovare dentro te stesso ciò che cerchi non potrai trovarlo nemmeno fuori. Se ignori le meraviglie della tua casa, come pretendi di trovare altre meraviglie? In te si trova occulto il tesoro degli Dei. Oh Uomo, conosci te stesso, e conoscerai l'Universo degli Dei» – che Edipo deve aver letto e che lo stesso Freud deve aver considerato (non solo lui, ma, in generale, tutta la filosofia riflessiva ne è debitrice), visto la strabiliante somiglianza con il monito freudiano in *Difficoltà per la psicoanalisi*, da noi restituito in precedenza. La stessa pizia, ben inserita nel contesto religioso greco, esorta stranamente il fedele ad un'ermeneutica demistificatrice di sé: ella svela il tratto, se vogliamo, illusorio della religione, direbbe Freud, cioè la proiezione simbolica di un'alterità collocata in alto,

---

significato, di cui la figura di Tiresia è il simbolo, sembra essere: ho visto, dunque so. L'Io di Freud e di Edipo, o il *Cogito* di Cartesio e Husserl, al contrario, affermano: dubito, dunque conosco me stesso. Ora, tra i due saperi c'è una sostanziale differenza: il primo è intimo e regressivo, il secondo è razionale e tensivo. È chiaro che la prima forma di sapere, in quanto sapere, è una verità più certa della seconda, che non è un sapere, ma un riconoscimento di sé fondato sul non sapersi affatto. L'intimità soggettiva, risponde ad una visione certa di se stessi; al di fuori dell'intimità, il soggetto conosce se stesso; non sembra essere casuale il fatto che il greco traduca il conoscere con *γινώσκειν*, e non con *οἶδα*: conoscere è un atto, un agire, un pensare, un ricercare e infine un'interpretare se stessi. Vedersi e sapersi, corrisponde al contrario ad un subire, ad un riconoscere, attestando l'intima verità che è nascosta nel cuore del sé. Consideriamo poi, brevemente, che sulla radice *ιδ* di *οἶδα*, si fonda la teoria della reminescenza platonica, cioè il modo di sapere il mondo delle idee, differente dalla scienza dialettica del *λόγος*.

<sup>625</sup> Purtroppo, la forma verbale utilizzata nella trascrizione non aiuta, alludendo non tanto a guardare in se stessi ma a conoscere (il verbo è *γινώσκειν*). L'invito a dare voce alla profondità, per il tramite sbagliato della conoscenza, conduce facilmente alla formula socratica del *sapere di non sapere*; ma, tale atteggiamento, conduce a sua volta, a pensare che la divinità sia collocata al di fuori del sé: so di non sapere implica il riconoscimento dei propri limiti e il posizionamento del noumeno al di fuori della realtà.

che va riportata sulla terra, aggiungerebbe Nietzsche. Chi vuol conoscere il Dio, deve guardare dentro se stesso e dare voce al proprio intimo. Tale è l'orizzonte altro della coscienza di cui ha insegnato, tra gli altri e soprattutto sant'Agostino<sup>626</sup>. Tornando al racconto sofocleo, quell'iscrizione sul tempio costituisce il segreto del dramma di Edipo e la chiave di lettura dell'interpretazione di Freud, il quale ha sostanzialmente de – mitologizzato l'istanza religiosa della divinità che impone un destino, traducendola in necessità antropologica, per di più localizzata in una sfera precisa, nell'*Es* dell'uomo. Nell'intimo risiede la verità destinale cercata dal soggetto: l'ermeneutica tensiva di Edipo – la sua ricerca sofferta della verità – non concede possibilità di senso altre dalla verità originaria, ritornando a essa: l'oracolo è l'origine della verità e quindi il simbolo dell'*Es* edipico. Concludiamo affermando che il dramma dell'eroe tragico prende la forma di un circolo ermeneutico, tra comprensione intima e spiegazione ragionata di sé: non potendo, Edipo, fuoriuscire da se stesso, parallelamente, a livello metodologico interpretativo, non sembra esserci contrarietà tra il tipo di ermeneutica demistificatrice di Freud e quella restauratrice di Ricoeur, se la verità originaria e la verità cercata, si rimandano dialetticamente l'una nell'altra: la prima è nascosta al dominio del senso, ma orienta la seconda; parallelamente, la seconda è orientata, ma esplicita la prima, tramite il linguaggio diretto e indiretto del simbolo. Abbiamo finalmente verificato la provvisorietà dell'opposizione proposta dal filosofo francese, nella *Problematica* del saggio, del conflitto ermeneutico, che ora si risolve in una dialettica: la componente restauratrice del senso non smette mai di comunicare con l'essere che si vela di per sé, mentre la componente demistificatrice, allo stesso modo, non smette mai di comunicare con il processo del divenir coscienti, facendo appello alla dimensione linguistica del simbolo. Pure il simbolo in sé, trae il suo significato dalla logica del circolo ermeneutico: comunicando un senso aurorale che non collima con una semplice creazione di senso, esso tende ad approssimare la verità, recuperando l'essere originario da cui proviene e di cui è rappresentativo. Infine, il rapporto non

---

<sup>626</sup> Quando Ricoeur riporta le parole oracolari di Freud, citando da *Una questione per la psicoanalisi*, egli ricorda sant'Agostino: “*In te credi* è la parola di sant'Agostino; ma è anche quella di Husserl alla fine delle *Meditazioni cartesiane*. Ma quel che è proprio a Freud è che questa istruzione, questa chiarezza, deve passare attraverso un'«umiliazione», giacché ha incontrato un nemico finora mascherato, quello che Freud chiama «resistenza del narcisismo»” (Ivi, cit., p. 469). Ricoeur allude ad una chiarezza del narcisismo, che deve passare attraverso l'umiliazione dell'Io e del super Io. A livello gnoseologico, non è forse emblematico, rispetto alla nostra idea, che il narcisismo sia una chiarezza, un'intimità saputa, tradita però dalle sublimazioni del pensiero? Ancor più a fondo: se distinta chiaramente, davvero solo il linguaggio può esplicitare la verità dell'intimo? Cosa spinge a definirla in maniera evidente? Confermiamo l'ipotesi della sussistenza di un difetto linguistico interno al freudismo, e che quella chiarezza implicita è il tratto davvero scientifico della psicoanalisi.

conflittuale che desumiamo dalle ermeneutiche applicate al mito, è destinato ad estendersi alla questione centrale della nostra lettura del saggio: la riflessione/comprendimento di sé, che non a caso è il tema della *Dialettica* proposta da Ricoeur.

### **3.5 Una nuova comprensione soggettiva: tra archeologia e teleologia del sé.**

“Desiderio, verità, riconoscimento del male compiuto, riconciliazione e libertà, profondità inesauribile della creatività artistica: queste sono le tappe del cammino cui Ricoeur ci ha condotti nella sua lettura di Freud, indicando come gli elementi fondamentali della psicoanalisi di fatto rimandino sempre ad un altro da sé”<sup>627</sup>. Come si può notare dalle parole riassuntive di Cucci, tratte dal suo recente studio intitolato *Ricoeur oltre Freud. L’etica verso un’estetica*, la flessione sul versante fenomenologico etico, rappresenterebbe la prospettiva migliore per interpretare il saggio e per interpretare, a sua volta, l’approccio ricoeuriano nei confronti di Freud. È evidente che l’ermeneutica restauratrice costituisce la tematica di spicco, ma non siamo sicuri che la sua base riflessiva sia predisposta ad oltrepassare il tipo di ermeneutica freudiana, come suggerisce il titolo del saggio di Cucci. L’attenta lettura di Freud, non concede di più, oltre ad una valutazione maggiormente favorevole nei riguardi dell’elemento poetico, congruente al potere di sublimazione proprio della creazione artistica? L’angolatura sul versante opposto, in questo caso, non sarebbe affatto attinente alle reali intenzioni di Ricoeur? Consapevoli del pericolo contenuto nell’ipotesi ardita di un’ontologia corta, alla maniera del freudismo, da individuare nel pensiero lungo dell’autore francese, nel saggio non si trovano che segnali indiretti e impliciti a conferma di questa tesi; ciò nonostante, è proprio nel saggio che distinguiamo i presupposti per una differente considerazione della realtà involontaria, e così anche per una differente percezione di se stessi, che aggiunge contenuti al metodo di una fenomenologia ermeneutica, a sua volta, base metodologico – conoscitiva di un’ontologia della sproporzione, oggetto principale della nostra critica; questi elementi sono assunti da Freud e dimostrano un’oscillazione, non un’affermazione del dominio del senso; in effetti 1) è il contesto generale di un’*epochè* rovesciata, la base da cui deriva 2) la teoria della rappresentanza simbolica, 3) la definizione dell’inconscio come quasi linguaggio, 4) l’atemporalità dell’*Es*, 5) la verità del male scoperta e ora 6) una comprensione nuova, la dialettica

---

<sup>627</sup> Cfr., G. Cucci, *Ricoeur oltre Freud. L’etica verso un’estetica*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, p. 148.

tra archeologia e teleologia del sé. Tutti segni riconducibili anche e soprattutto al sostrato antropologico dell'esser già, la cui sussistenza sembra innegabile, originariamente indipendente dalla dimensione del senso. Riteniamo quindi che il tono dell'*Analitica* non sia giustificato solo come base di un superamento del freudismo. Se il filosofo francese ha inteso oltrepassare Freud, perché proporre una sezione critica nei modi di una *Dialettica*, alludendo ad una soluzione conciliativa tra ermeneutiche rivali, che tra l'altro concede ulteriore spazio alla scienza psicoanalitica su un terreno delicato per tutta la filosofia di Ricoeur, ovvero il tema della comprensione di sé?

Forse, come suggerisce il fenomenologo belga de Waelhens<sup>628</sup>, nella famosa recensione del '66 al libro in esame, la chiave di lettura dialettica ed ermeneutica, declina l'attenzione per Freud, effettivamente come una disattenzione delle componenti più deterministe e istintuali, che nel dominio prediletto dal filosofo francese, il senso simbolico, faticano ad esplodere rispetto al loro presunto valore scientifico – fattivo; allo stesso tempo però, de Waelhens aggiunge che “è impossibile conciliare l'inconciliabile”<sup>629</sup>, cioè è impossibile conciliare la fenomenologia della soggettività con il positivismo psicoanalitico. L'ultima critica non può accordarsi con lo stile ricoeuriano. L'inconciliabilità disciplinare è di fatto una sfida che Ricoeur ha sempre affrontato volentieri, puntando sulle implicazioni di un metodo dialettico, garante di un'intersezione sullo sfondo di un'autonomia<sup>630</sup>. Va di nuovo stabilita la matrice di una possibile conciliazione; rispetto ad un punto di vista eccessivamente fenomenologico, come lo è ad esempio quello dello stesso de Waelhens, il quale auspicava una revisione, in voga in Francia, dell'impianto linguistico utilizzato da Freud<sup>631</sup>, non certo del tutto equiparabile al taglio riflessivo dato al saggio dall'ermeneuta francese, l'intersezione disciplinare da quest'ultimo predisposta, appare rispettosa dell'impianto psicoanalitico, più di quanto si pensi: la

---

<sup>628</sup> A. de Waelhens, *La force du langage et le langage de la force*, «Revue philosophique du Louvain», 63 (1965), novembre, pp. 591-612.

<sup>629</sup> D. Jervolino, G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli, Roma 2007, p. 23.

<sup>630</sup> Ricordiamo quanto sostiene Ricoeur nella parte dialettica, quando, dopo aver inquadrato epistemologicamente il freudismo, propone un confronto con la fenomenologia, volto a metterne in risalto i punti in comune, ma anche la lontananza irriducibile: “E tuttavia ... E tuttavia, la fenomenologia non è la psicoanalisi” (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 423) afferma il filosofo francese; ciò è dovuto, in estrema sintesi, al fatto che “la psicoanalisi non è una disciplina riflessiva” (*Ibidem*). Quindi, Ricoeur sa benissimo che è impossibile conciliare l'inconciliabile, ma nonostante tutto, non smette mai di spiegare di più per comprendere meglio. Quest'atteggiamento denota, non tanto una preferenza per una delle due discipline, ma un giudizio di validità per entrambe.

<sup>631</sup> Cfr., D. Jervolino, G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi*, cit., p. 23.

fenomenologia e il suo tramite – il linguaggio – vengono utilizzati come una soluzione di sostegno<sup>632</sup>, riferisce il nostro, al fatto irrecusabile dell'esistenza pulsionale. Non si è mai accennato, nel testo, ad un'assoluta negazione dell'aspetto energetico, come invece potrebbe suggerire un approccio fenomenologico alternativo, contrario e inconciliabile col freudismo; ci è parso, invece, di riscontrare un'apertura e una possibilità di riconoscimento dell'energetica, a cui corrisponde di seguito una difficoltà effettiva, non taciuta nemmeno da Freud nella seconda fase del suo pensiero, relativa alla resa di quella sfera esistenziale evidente, ma stranamente lacunosa. Però, se ci chiediamo, insieme a Ricoeur, sulla base di quale principio il fatto psicoanalitico diventi lacunoso – il contendere della questione riguarda il concetto decisivo di inconscio<sup>633</sup> – bisogna attribuire precisamente all'atteggiamento riflessivo della fenomenologia, la responsabilità di un accostamento sempre approssimativo al reale. Allora, egli aggiunge, “se la riflessione non può trarre da sé l'intelligenza della propria archeologia, le occorre un altro discorso per dire questa archeologia”<sup>634</sup>. Indirettamente, ciò significa che questa archeologia, come puntualizzato secondo una sintassi forte, sussiste, vi apparteniamo, anteriormente al fenomenologico, il quale infatti non riesce del tutto a ridurla a sé. Siamo comunque d'accordo con Ricoeur, nel constatare un'intenzione fenomenologica sottesa alla psicoanalisi, nel passaggio necessario, ma insufficiente a stabilirne la realtà, dei suoi particolari fatti scientifici, sintetizzabile nel monito di Freud, “«dove c'era *Es*, deve diventare *Io*»”<sup>635</sup>: l'*Es* deve divenir cosciente e precisamente nel movimento interno alla topica, la fenomenologia è d'ausilio. Come la psicoanalisi si interseca con la fenomenologia, quest'ultima abbisogna di un atteggiamento diverso – non più solo riflessivo e tensionale – per esplicitare, di nuovo, quella archeologia, evidente e ad

---

<sup>632</sup> “La discussione che precede – sul valore epistemologico del freudismo – ci spinge a cercare nella fenomenologia husserliana il sostegno epistemologico che una logica delle scienze dell'osservazione non è stata in grado di fornire” (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 409).

<sup>633</sup> La fenomenologia giunge in maniera indiretta alla certificazione della realtà inconscia, come un implicito sotteso all'evidenza: “La certezza risoluta dell'io sono racchiude la non risolta questione della possibile ampiezza della illusione su se stessi. In questo scarto, in questa non coincidenza tra la certezza dell'io sono e la possibilità dell'illusione su se stessi, è possibile che si installi una certa problematica dell'inconscio [...]. La prima modalità inconscia che la fenomenologia rivela è quella dell'implicito, del con – intenzionato” (Ivi, cit. pp. 411-412). In qualche modo, la psicoanalisi non è la fenomenologia poiché la tecnica dello scavo archeologico, se mostra ugualmente la lacunosità dell'inconscio, è maggiormente diretta e rivelatrice dell'evidenza reale dell'inconscio.

<sup>634</sup> Ivi, cit., p. 410. “Non si tratta di un equivoco, di un misconoscimento, ma di una vera e propria approssimazione, che stringe da molto vicino l'inconscio freudiano e alla fine fallisce il colpo, dando solo una comprensione al limite” (*Ibidem*).

<sup>635</sup> Ivi, cit., p. 422.



essa implicita. Alla luce del rapporto dialettico, giudicare la soluzione simbolica<sup>636</sup> di *Della interpretazione. Saggio su Freud*, come soluzione contraddicente lo statuto della psicoanalisi non è scorretto, ma limitante: Ricoeur non ha quindi oltrepassato Freud, ma assunto il freudismo come base della fenomenologia, e contemporaneamente mostrato che esiste una tensione teleologica interna e innegabile al freudismo, coincisa con l'appello metapsicologico alla sfera culturale. Per tanto, il simbolo è scelto come soluzione alla tesi dell'inconciliabilità, ma non si tratta di una soluzione di natura esclusivamente riflessiva, poiché il simbolo si pone a metà strada tra fenomenologia e archeologia: il simbolo è esattamente un rappresentante, la cui provenienza è fenomenologica in superficie, in quanto espressione di una rappresentazione di senso, ma antifenomenologica in profondità, dato che quella stessa rappresentazione è rappresentativa di un *esser già*, che ne ha orientato il senso. Lo strano orientamento del senso simbolico, preso a modello per una possibile dialettica disciplinare, costituisce una prova della realtà profonda dell'umano, indiretta secondo la sua radice fenomenologica (il simbolo rappresenta ed apre ad ulteriori approssimazioni del fatto psichico inconscio) e diretta secondo la sua radice antifenomenologica (quelle approssimazioni simboliche ritornano e non fuoriescono da *questa* archeologia).

Qui è necessario anticipare il passo successivo che faremo insieme a Ricoeur: il problema che segnaliamo come interno alla psicoanalisi e interno alla stessa lettura ricoeuriana di Freud, riguarda non tanto il rapporto psicoanalisi/fenomenologia, ma il difetto linguistico legato alla radice antifenomenologica di cui abbiamo appena riferito; sappiamo che l'origine del senso simbolico è la profondità, e che quindi il simbolico designa una prova della profondità stessa, ma è impossibile giustificare quest'origine in sé e per sé, a meno che non si rinunci al dominio del senso, e quindi alla relazione topica dell'*Es* con l'*Io*, o dell'inconscio col conscio. L'elemento del simbolico, effettivamente protende di più per il lato fenomenologico – riflessivo<sup>637</sup>

---

<sup>636</sup> La tesi risolutiva del saggio su Freud si fonda sul potere di sovradeterminazione del simbolo, laddove però, il simbolo non indica solo creazione di forme aurorali di senso. Dice Ricoeur: "I veri simboli stanno all'incrocio delle due funzioni che abbiamo di volta in volta contrapposto e riunito reciprocamente; nello stesso tempo in cui travestono, essi svelano; nello stesso tempo in cui nascondono le mire dei nostri istinti, essi scoprono il processo dell'autocoscienza: travestire, svelare; nascondere, mostrare; queste due funzioni non sono più completamente esterne l'una all'altra, ma esprimono le due facce di un'unica funzione simbolica. Grazie alla sua sovradeterminazione, il simbolo realizza l'identità concreta tra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significati fondamentali dell'inconscio" (Ivi, cit., p. 542).

<sup>637</sup> Ha certamente ragione Cucci, nel difendere il taglio riflessivo del saggio su Freud, ma l'impostazione data da Ricoeur include molto di più che la sola riflessione: infatti, la conclusione simbolica non determina l'essenzialità ontologica della fenomenologia della soggettività, ma

che archeologico – psicoanalitico, a causa del fatto che in esso avviene qualcosa che il dominio del senso non può giustificare del tutto: il movimento dall'essere alla rappresentazione, base della differenza con il concetto di *Verstellung*. I contenuti della teoria della rappresentanza diventano impliciti, postulati, non immediatamente evidenti, se non appunto nelle rappresentazioni rappresentative garantite dai dinamismi interni alla topica. Espandendo l'epistemologia del profondo, cosa che non avviene in Freud, l'autonomia delle due discipline sarebbe ancor più marcata, così come lo sarebbe il diaframma delle topiche, ma, parimenti, la dialettica sarebbe ancor più legittima; vogliamo dire che fin quando un'attestazione diretta dell'evidente realtà degli elementi involontari, non certificherebbe, in un solo colpo, la verità dell'esistenza e la verità dell'inaccessibilità fondamentale al conscio del particolare fatto psicoanalitico, dichiarata da Freud alla pari della necessità rappresentativa, il movimento dall'essere energetico all'essere di senso, non sarà pienamente giustificato. Manca, alla psicoanalisi, l'esplicitazione diretta del suo implicito. Ricoeur, negli anni '90, oltre al saggio, ma sulla base di questo, oltre la prova presunta – ancora troppo indiretta seppur significativa – del simbolico, distinguerà un'epistemologia davvero ontologica, alternativa al fenomenologico, espressione della passività dell'esistere, che riteniamo possa supportare la rivelazione diretta di quei elementi concreti, antropologici involontari. Concludendo, il simbolo non spiega la necessità dell'energetica, ma la assume come implicito, dispiegandola: il simbolo dà prova delle intersezioni topiche, necessarie e insufficienti a caratterizzare la profondità come realtà separata e autonoma. Quale convinzione ha

---

l'essenzialità anti fenomenologica dell'esistenza. Può sembrare che nel saggio si sia confermato il precedente lavoro de *Il volontario e l'involontario*. Prendiamo ad esempio questo passo: "Ma è proprio perché precisamente bisogna andare fino a questo realismo, che bisogna anche porre l'interrogativo: quale realtà, realtà di che cosa? È qui che bisogna aderire con estrema esattezza a ciò che proprio la topica insegna. La realtà conoscibile della topica è quella delle rappresentanze psichiche dell'istinto e non quella degli istinti stessi. Un realismo empirico non è un realismo dell'inconoscibile, ma del conoscibile; ora il conoscibile, in psicoanalisi, non è l'essere biologico dell'istinto, ma l'essere psicologico delle rappresentanze psichiche dell'istinto" (Ivi, cit., p. 477). Eppure, come può Freud affermare ne *L'inconscio*, che l'istinto non può mai diventare oggetto di coscienza? L'inconscio non è rappresentazione, lo è obbligatoriamente nel contesto della topica, come giustamente ricorda Ricoeur, lo è quindi per il conscio e il pre-conscio a contatto con l'inconscio e per l'Io e il super Io a contatto con l'*Es*, ma ciò ne testimonia la pre – esistenza. La natura dell'inconscio è biologica ed altra dalla coscienza, prima che di coscienza. Quest'ultima verità non la riferisce una rappresentazione. Potremmo dire che nel movimento antifenomenologico dall'essere al senso, vi è la condizione per inserire una diversa epistemologia della percezione del che cosa è l'inconscio, la quale certificherebbe che l'inconscio stesso, in sé, non giunge mai a conoscenza, pur essendo comunque una realtà riconoscibile. Non spetta all'intenzionalità fenomenologica rappresentare l'essere, ma all'essere darsi in una rappresentazione. A partire da questo ribaltamento, le vie per testimoniare l'essere si aggiungono a quella della rappresentazione simbolica, poiché l'essere è prima di giungere al senso, tanto che l'inconscio è una realtà implicita anche alla scienza fenomenologica, la quale ha inteso ridurre il mondo alla coscienza, senza riuscirci.

spinto Freud a difendere la corporeità dei fatti psicoanalitici? Quale tipologia di ragionamento ha obbligato Ricoeur, lettore di Freud, a sostenere, prima della deriva linguistica dell'inconscio, la realtà *quasi* di quest'ultimo; manca, in senso generale, il riferimento alla capacità conoscitiva sufficiente a certificare il passo in avanti fatto, ovvero che l'involontario non è tutto linguaggio, ma che prima di tutto è corpo, realtà ontica.

Comunque, il taglio antifenomenologico dell'analisi di Freud è perfettamente riconoscibile e se è sotteso, svolge un ruolo portante alla pari dell'impostazione fenomenologica principale. Per semplificare, la soluzione ai limiti del freudismo è ancora qui relativa al dominio del senso, ma non lo è immediatamente. In questo prima reale del senso, risiede la possibilità di esprimere in maniera epistemologica quel discorso altro di cui ha bisogno la fenomenologia per attribuire un senso applicabile ai suoi contenuti impliciti. Dovremmo allora riconsiderare quelle parole di Cucci citate all'inizio, marcando di più la chiave di lettura antifenomenologica e ontologica, che ha contraddistinto la nostra particolare angolatura interpretativa: innanzitutto, la realtà del desiderio, nega e non conferma l'originarietà del versante riflessivo – attivo ed etico; il desiderio non equivale al solo tendere del volere, nel cui dominio rientra pure la rappresentazione artistica, piuttosto indica l'esser già nella quale il volontario si trova inserito e costretto. Per quanto concerne, invece, il male compiuto, abbiamo elencato tutti quegli elementi che impedivano al testo precedente a *Della interpretazione*, di caratterizzare un'ontologia del *Neutre*, che ora è possibile proprio grazie alla lettura di Freud: l'accezione necessitante delle categorie antropologiche freudiane, radica ancor di più la presunta passività del male all'eidetica del volontario soggettivo; la tragicità dell'esistenza non costituisce il mistero ontologico dell'essere, poiché se ne è dimostrato il tranello<sup>638</sup>. Inoltre, per quale motivo congiungere distintamente il modello della libertà da quello della riconciliazione? L'autore forse allude alla *Problematica* del saggio, dove la diversità tra ermeneutiche implica l'idea di conflitto e, di conseguenza, l'idea di un conflitto tra differenti modelli antropologici? La soluzione dialettica evidenzia, invece, la

---

<sup>638</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 588-589. L'arcaismo a cui è ricondotto il senso di colpa, secondo l'interpretazione freudiana, costituisce uno stimolo riflessivo contro l'idea di una radicalità del male, estesa al livello ontologico; "la colpa è un tranello" (Ivi, cit., p. 589) a cui l'Io è soggetto a causa del rapporto con il super Io. Se è un tranello, ciò significa che quell'origine arcaica del senso di colpa è in realtà neutra; infatti, l'istinto inarrestabile assume un'accezione negativa, a contatto solo con l'ideale etico. Con ciò non intendiamo svalutare l'importanza dell'ideale etico nel dominio dell'intersoggettività, ma soltanto appurare, indirettamente in questo caso, che il male lo fa l'intenzione di stravolgere l'ideale stesso, e che quindi il male non corrisponde ad una passività subita dal soggetto.

coniugazione come conciliazione, tra un'antropologia della libertà e un'antropologia corta, ontologica, del dover essere: il sublime è sempre sublimazione ed è vero anche il contrario<sup>639</sup>; tradotto nei termini riflessivi, l'immaginazione poetica di sé ha come sfondo un essere, già dato, verso cui ritornare. Tale è il movimento interno al simbolo e tale sarà, parallelamente, il movimento interno alla riflessione soggettiva.

Per finire, il punto decisivo della citazione, chiama in causa la categoria fondamentale dell'alterità: gli elementi della psicoanalisi alludono costantemente ad altro. Cos'è questo altro della psicoanalisi? È l'alterità che istituisce l'antropologia fenomenologica, ovvero il sublime, l'ideale soggetto all'escatologia dell'esistere, il meta sacro posto al di fuori del reale? Ricoeur sembra propenso ad accettare nella parte del testo dedicata al tema in questione, un'accezione più fenomenologica, in linea di continuità con il modello antropologico da lui difeso di una tensione dinamico – simbolica dell'esistere; riteniamo però che questo sia il principale limite, nel saggio, dell'esplosione di un'ontologia corta, evidente e implicita, posta prima del senso. Chiediamoci quale valore ha la sentenza pitica «in te credi», chiave interpretativa per svelare il mistero del credere in Altro, di fronte all'affermazione per cui “il sacro è la propria escatologia, è l'orizzonte che la riflessione non comprende, non ingloba, ma saluta come ciò che sopraggiunge come volando. Si svela così un'altra dipendenza del Cogito, dell'Io, una dipendenza non immediatamente annunciata dalla cifra della sua nascita, ma dalla cifra dell'*eschaton*, di un ultimo verso cui tendono le figure dello spirito”<sup>640</sup>.

La considerazione di un sacro tensionale contraddice, secondo noi, la novità antifenomenologica assunta da Freud; non è forse vero che la psicoanalisi a supporto della fenomenologia, indica il modo di rimandare al sacro, reintroducendolo nella soggettività? L'alterità, attraverso il differente approccio psicoanalitico, se non corrisponde in maniera diretta, risponde alla dimensione altra della profondità umana. Il sacro *interpella*<sup>641</sup> l'uomo, non solo dal di fuori; il desiderio d'essere e lo sforzo d'esistere sono interpellati da una sacralità necessaria, non solo ideale. Ad esempio, basta menzionare di nuovo la formidabile operazione demitologizzante effettuata da Freud sul mito edipico, per nulla contraria all'interpretazione

---

<sup>639</sup> “La sublimazione, potremmo dire, è la funzione simbolica stessa, in quanto in essa coincidono lo svelamento e il travestimento” (Ivi, cit., p. 543).

<sup>640</sup> Ivi, cit., p. 570.

<sup>641</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Esistenza ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 36. “Il sacro interpella l'uomo, e, in questa interpellazione, si annuncia come ciò che dispone della sua esistenza, poiché lo pone in assoluto, come sforzo e come desiderio di essere” (*Ibidem*).

restauratrice di Ricoeur, volta a smascherare l'illusione di una religione che caratterizza in figure d'esteriorità le istanze del destino, riportandola sul terreno antropologico. Il destino di cui l'eroe tragico è schiavo, denota un sacro al di là del reale, la volontà degli dei, che a sua volta è simbolo di una sacralità interiore, il principio reale dell'*Ananke*, della necessità esistenziale e profonda, di cui tutti gli uomini, per riutilizzare un'immagine menzionata dal maestro austriaco, sono i serbatoi. L'accezione d'alterità applicata al destino risponde al suo valore antropologico necessario, contrario alla parzialità della dimensione volontaria. In sostanza, l'ermeneutica di Freud ricorda al soggetto, e così avrebbe dovuto ammonire anche Ricoeur sulla realtà del sacro, che le aperture aurorali del suo interpretare, i suoi sforzi ermeneutici ed escatologici verso un ideale d'alterità sacra, non determineranno mai una rinuncia sostanziale all'essere dato del proprio sé, tanto che quelle aperture si dimostrano sempre fallibili, limitate alla propria natura finita. C'è un sacro distinguibile nella soggettività finita, che non corrisponde al sacro infinito dell'intenzionalità e dell'escatologia. Quest'ultimo modello di sacralità che contrastiamo senza però doverlo negare, risponde al rapporto dialettico tra intenzione ed esteriorità dell'ideale, per intenderci, allo schema essenzialmente filosofico – religioso che vede coinvolte l'azione volta all'ideale e la retroazione dello sguardo ideale (di Dio, dell'infinito). Il modello di sacralità che abbiamo distinto come intimo, risponde invece ad una revisione dell'essere uomo alla luce della categoria della necessità ontologica: il finito è semplicemente il vero involontario, che fa essere l'uomo, al di qua del bene e del male. In tal modo, Freud, come anche Nietzsche, sono più che maestri del sospetto, non essendo maestri di scetticismo.

Tuttavia, Ricoeur lascia un segnale in sostegno alla tesi di una sacralità intima, direttamente e concretamente umana, proponendo la dialettica in ambito soggettivo tra archeologia e teleologia dell'esistere, la quale risponde proprio ad una logica di differenza e dipendenza stretta tra un'alterità posta al di fuori del reale e un'alterità posta nel cuore di se stessi. Ricordiamo, di nuovo, come nella *Simbolica del male*, il mito adamitico svolgeva il ruolo di mito antropologico per eccellenza; dopo l'analisi del mito edipico, la simbologia antropologica necessita di un'estensione: Adamo è il simbolo del volontario, a contatto con un'alterità esteriore e trascendente, il Dio giudaico cristiano. Edipo è il simbolo della dimensione opposta, l'involontarietà, altrettanto antropologica, il cui primato stravolge il senso dell'alterità soggettiva e, infine, estende l'ontologia del soggetto; a ben guardare, l'alterità trascendente che

obbliga Edipo è la sua profondità, il gigantesco istinto neutrale e inarrestabile; sebbene la passività del sentimento di colpa non venga annullata neanche in questo mito, allo stesso modo, il suo mistero si svela nella sua localizzazione esteriore, il cui senso è totalmente differente dalle soluzioni ingenuamente narrative delle figure simboliche esteriori, come la già menzionata invidia delle divinità, o l'induzione tentatrice di un serpente e del femminile nel mito adamitico. Esteriorizzare la colpa, significa per Freud mantenerla nella soggettività, distinguendola però dalla reale essenza antropologica del desiderio: la colpa non dice tutto l'essere umano, ma unicamente la sua superficie, ovvero il rapporto tra Io e la sua esteriorità, il super Io. Nella sua profondità, il soggetto è sacro, è necessario, non avendo colpe. Adamo, inoltre, diventa per certi versi simile ad Edipo, laddove Ricoeur ha compiuto la stessa operazione demitologizzante delle figure simbolico – esteriori del male: il sentimento del proprio male, da parte di Adamo, è dipeso dallo sguardo di Dio, dall'ideale di perfezione che Egli ha istituito, ma che non ha comunque evitato al primo uomo di agire, in virtù del fatto evidente che neanche il comandamento divino ha influenza sul desiderio necessario, che agli occhi della perfezione divina è un serpente o una donna; straordinariamente prima di Freud, fu san Paolo ad intuire che l'uomo sotto il regime del comandamento ideale è già l'uomo del peccato.

Così, raggiunto il traguardo simbolico di un'estensione ontologico – esistenziale, sistematizziamola, facendone un'antropologia filosofica, davvero verace. Emerge dalla *Dialettica*, il secondo punto delle premesse intenzionali del testo: quale comprensione nuova di sé deriva da questa interpretazione e quale sé giunge a comprendersi? Il filosofo francese compie un "gesto d'assunzione"<sup>642</sup>, lo definisce Busacchi e sfruttiamo a nostro favore questa definizione per sottolineare il debito nei confronti di Freud sulla problematica centrale del lungo cammino che stiamo compiendo, ereditata proprio da Ricoeur; assumere significa qui attualizzare filosoficamente il freudismo sul tema della soggettività, esterno all'epistemologia psicoanalitica<sup>643</sup>, sfruttando però il tema ad essa interno, restituito con la formula ricoeuriana dell'*archeologia*. Non possiamo certo, in campo riflessivo, escludere la via lunga del metodo fenomenologico ermeneutico inaugurato con la *Simbolica del male*, ma, una certa assunzione della scienza di Freud, consente di approfondire in maniera concreta cosa significa interpretare se stessi, alla luce della profondità

---

<sup>642</sup> V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 290.

<sup>643</sup> "Freud ignora e rifiuta qualsiasi problematica del soggetto originario" (P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 462). Il soggetto è solo un oggetto, una variabile dell'istinto.

umana. In tal modo sarà maggiormente giustificata l'idea di una via lunga che si staglia sull'implicito di una via corta della comprensione di sé. Si avvalora qui l'ipotesi per cui la comprensione è innanzitutto un modo d'essere, prima che un modo di rappresentarsi.

È certamente obbligatorio, nel contesto filosofico ricoeuriano, confermare il dispiegamento della soggettività come un costante processo ermeneutico; non mettiamo in dubbio il valore dell'ermeneutica per l'esistenza, ma *questa archeologia*, secondo l'esclamazione forte di Ricoeur, che stride con l'idea di un superamento del freudismo, suggerendo semmai il riconoscimento implicito della realtà esistente dei cosiddetti fatti psichici profondi, fa del processo riflessivo applicato al sé un movimento tensivo circolare, in cui l'apertura in avanti verso l'alterità, retrocede verso il recupero di un'alterità interiore. Il termine *archeologia* è scelto appunto per sintetizzare il contenuto involontario – tra cui ritroviamo il materiale inconscio, affettivo, libidico, racchiuso nella cosiddetta zona dell'*Es* – e rafforzare così la base corta, antifenomenologica, di una teoria del *sum*, non da subito una teoria del *Cogito*. Il termine *teleologia*, secondo versante della dialettica esistenziale, è preso in prestito dallo stile progressivo hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito*, e serve per determinare la funzionalità lunga dello spirito, in opposizione alla realtà dell'inconscio<sup>644</sup>. L'irriducibilità al pensiero del desiderio garantisce la sua sussistenza ontica; ricondurlo poi al pensiero garantisce invece la sua comunicabilità nell'ambito della prassi, però sempre limitatamente ricondotto in figure progressive e prospettiche che dipendono dallo spirito. In Hegel individuiamo un ottimo supporto all'idea di circoscrizione dell'inquietudine dell'esistere alla sola componente teleologica; infatti, la teleologia dinamica rende la coscienza come infelice, secondo la famosa figura della fenomenologia dello spirito: si tratta di “un movimento infinito – spiega Ricoeur – nel senso che ogni termine esce dai propri limiti per diventare altro; vi si riconosce l'*Unruheigkeit*, l'inquietudine della vita, ma portata al grado riflessivo dall'opposizione e dalla lotta; solo in questa lotta per il riconoscimento il sé si rivela non essere mai semplicemente ciò che è, e, a questo titolo, essere infinito”<sup>645</sup>. Ma stiamo cercando di verificare l'idea di un essere infinito davvero ontologico, di un infinito antropologico per certi versi finito nella sua

---

<sup>644</sup> “Lo spirito è l'ordine di ciò che è finale, l'inconscio di ciò che è primordiale. Volendo spiegare nel modo più abbreviato questa antitesi, dirò: lo spirito è la storia, l'inconscio è destino – destino dietro l'infanzia, dietro le simboliche già presenti e indefinitamente ripetute” (Ivi, cit., p. 512).

<sup>645</sup> Ivi, cit., p. 511.

sacralità necessaria, e non possiamo accontentarci di una visione tragica dell'esistere, nei modi di *Finitudine e colpa*: legittimati dalla realtà neutrale dell'archeologia, abbiamo già giudicato la tensione attiva come un cattivo infinito, in quanto l'essere come *telos* include il tranello della categoria del male.

L'idea del '60 di un'essenzialità umana solo fenomenologica, non sembra più bastare al discorso antropologico e possiamo di nuovo citare Busacchi, in merito alla variazione che l'antropologia di Ricoeur subisce, con la lettura di Freud: "Ridiventa impossibile – egli dice – riassumere per intero la forza nel linguaggio. Anteriore al senso, al di qua del senso sta un *ché* di *arcaico*. È questa arcaicità, questo *arché* che la psicoanalisi scopre. Anche per questo, anche in questo senso, essa è *archeologia del soggetto*. Con l'articolazione di questa archeologia nella filosofia riflessiva, Ricoeur accoglie nella propria antropologia questo doppio elemento freudiano di anteriorità ed insuperabilità dell'*arché*"<sup>646</sup>. Quali sono gli effetti? Non immediatamente e non tutto, passa per il tramite della rappresentazione dello spirito, sebbene la psicoanalisi sembra essersi infine arresa ad un modello razionale di raffigurazione dei suoi contenuti, senza voler approfondire forme alternative di giustificazione epistemologica, oltre l'iniziale fisiologia e oltre la successiva simbologia metapsicologica. Prima della sua resa, la psicoanalisi ha comunque rivelato qualcosa di più dell'essere fenomenologico e qualcosa di altrettanto concreto, che Ricoeur è stato costretto ad accettare. Se il nucleo arcaico dell'esistere è concreto e vi apparteniamo prima dell'agire, il suo mistero, e di conseguenza la sua approssimazione infinita di senso, è in qualche modo già svelato, già dato, o come più volte detto, è orientato nel suo tendere. Parallelamente, se l'ermeneutica del soggetto in cerca di se stesso esibisce un lato riflessivo demistificante, che riduce le illusioni, allora, l'intersezione con il lato restaurativo e spirituale del proprio senso, non determina una libertà piena, ma implica che la teleologia coincide con un lungo ritorno all'archeologia corta e destinale dell'esser già. La possibilità del proprio diventare altro da sé mediante l'esercizio costante del metodo interpretativo, non può trascendere mai in un contesto di indiscriminata libertà e apertura, trattandosi invece

---

<sup>646</sup> V. Busacchi, *Pulsione e significato*, cit., p. 293. Nel suo lavoro, Busacchi non ritiene che il freudismo sia stato assunto pienamente da Ricoeur: la chiave di lettura del senso, predominante sulla forza, ha anche in qualche maniera tradito l'essenza della psicoanalisi. Ricordiamo però che la teoria simbolica è conciliativa con la fenomenologia, pur non essendo una soluzione soltanto fenomenologica; il piano riflessivo del saggio, rispetta la logica complessa della rappresentanza e in questo modo viene contenuta la verità implicita, celata ma presente, dell'energetica come corpo.



di un arbitrio libero e insieme chiuso, monadico, suggerivamo alla fine del primo capitolo, proiettato teleologicamente verso un *arché* meta – ideale in quanto arcaico.

Lo strano moto della comprensione, per cui l'essere se stessi è già contenuto nella ricerca del proprio senso (ideale), costituisce davvero un atteggiamento eretico nei confronti dell'ortodossia fenomenologica di matrice cartesiana; infatti, non spetta più all'istanza del dubbio metodico, o al dispiegamento dell'intenzionalità, certificare il valore fondante l'essere soggettivo. Prima di tutto, l'uomo appartiene a sé stesso, si riconosce, essendovi un involontario assoluto, un'archeologia, che influenza il suo volere, il suo *telos*. Ricoeur sintetizza in maniera emblematica tutti i nostri tentativi parziali di spiegazione della circolarità della comprensione di sé, affermando che “la mia libertà è una «libertà solo umana», cioè una libertà motivata, incarnata, contingente. Io mi pongo come già posto nel mio desiderio d'essere. In questo, «volere non è creare»”<sup>647</sup>. Sulla base di questa formula, lo statuto della rappresentazione di sé cambia, non ubbidendo più alla sola legge d'intenzionalità, poiché far appello al simbolico per raffigurare il sé, non significa restaurare la possibilità di un senso radicalmente nuovo, semmai ripetere indefinite volte un essere che è da sempre. L'ontologia del soggetto ci sembra composta di un'implicita, insieme evidente, via corta dell'esistere e di una via lunga del rappresentarsi; nella loro intersezione, l'essere corto si manifesta celato, tracciando però i binari su cui l'intenzionalità tende; detto altrimenti, il soggetto, volendo essere altro da sé mediante l'utilizzo del simbolo, è infine segretamente e intimamente costretto a rimanere se stesso; così, nascosta alla sua funzionalità poetica, il simbolo svolge il ruolo suggestivo del ricordo<sup>648</sup>, del recupero di sé.

---

<sup>647</sup> P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 499. Il filosofo francese può finalmente recuperare il principio di involontario assoluto introdotto nel testo *Il volontario e l'involontario*, tradito in quest'ultimo a causa di un *telos*, il progetto di una filosofia della volontà, che aveva condotto a concetti pericolosi, quali l'inconscio come realtà pensante. Non è un caso che proprio nel saggio su Freud il termine di involontario assoluto sia più coerente con se stesso, poiché la lettura del freudismo ha determinato un'assunzione e di conseguenza limitato la posizione di un'ontologia della sola volontà, mostrandone la necessaria base antifenomenologica. Nel testo del '65, infatti, l'inconscio non è tutto linguaggio: la rappresentazione in esso contenuta è rappresentativa; ciò implica che prima di giungere al senso, l'inconscio è una realtà concreta, involontaria e in sé davvero assoluta.

<sup>648</sup> La dialettica tra archeologia – teleologia del sé, il taglio antifenomenologico e maggiormente ontologico del saggio su Freud, servono ad integrare, giustificare, le parole suggestive di Ricoeur, contenute nel testo precedente *Finitudine e colpa*, relative alla fondazione di una filosofia di stampo ermeneutico; sono parole già da noi riportate, ma che è utile ripetere: l'ermeneutica, inclusa la comprensione ermeneutica di sé, è dunque la riflessione intesa come “sfibrante fuga all'indietro del pensiero alla ricerca della prima verità [...], è pensiero già presupposto. Il primo compito per lei non è quello di cominciare, ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare” (P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 265). Se in *Finitudine e colpa*, il simbolo svolgeva il ruolo contraddittorio di prima verità, di realtà involontaria rispetto al filosofico, ora, nel saggio su Freud, se ne riconosce il lato teleologico riflessivo, più consono alla sua natura. Quindi, la prima verità è

### 3.6 *Sé come un altro*: esplose il tema dell'ontologia.

La questione della soggettività si è arricchita moltissimo, grazie a *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Abbiamo intuito che riflettere a proposito del sé include, da un lato una certezza evidente ma implicita, essendo l'essere che noi siamo un'origine insuperabile, dall'altro un enigma, poiché il nostro essere si configura parimenti come una meta da approssimare tramite l'ermeneutica e il linguaggio. Il supporto di Freud, maestro del sospetto, al metodo della fenomenologia ermeneutica, può essere considerato anche un tentativo per superare l'idea apparentemente radicale del non sapersi, dando così un significato più concreto e verace al mistero dell'esistenza. Del resto, la dialettica tra archeologia e teleologia ha stabilito che il soggetto non deve inventarsi o crearsi dal nulla, ma, possedendo già una verità arcaica, questa va riconquistata mediante creazioni aurorali di senso simbolico.

Troviamo qui uno spunto per considerare altrimenti Ricoeur, il cui pensiero è a nostro modo di vedere troppo imbrigliato dalla saggistica critica, entro l'idea di un'ontologia esistenziale metodologica, laddove il sé si ritrova esattamente nella ricerca di un senso, posto al di fuori del sé. Questa presunta ontologia afferisce – e tutta la lettura effettuata nella prima parte del lavoro è servita a mettere in evidenza ciò – al limitato modello antropologico della fallibilità, in base al quale si è tenuto conto solo del luogo umano contenente la sintesi tra finito e infinito. La caratteristica del non sapersi affatto è legata al primato antropologico dell'agire etico, supportato dall'elemento che custodisce il campo dell'esperienza fenomenologica, ossia il linguaggio: nel momento in cui l'uomo agisce, si mette in questione; dire il proprio essere tramite il linguaggio rispecchia una forma d'azione originaria, che in ogni caso rende problematica l'identità soggettiva. Tuttavia, verificando la sussistenza di un'alterità dall'agire, e soprattutto dal linguaggio, la riflessione aperta sul non sapersi perde il suo carattere di radicalità ontologica. Dunque, se “la domanda filosofica, che si caratterizza come radicale, per definizione investe il questionate stesso”<sup>649</sup> – riassume la Iannotta a proposito dell'orientamento teoretico ricoeuriano, nella bellissima introduzione a *Sé come un altro* –, non va dimenticato che colui che si interroga, è il soggetto agente, il soggetto della spiritualità teleologico – linguistica e

---

costituita dall'archeologia esistenziale; soltanto alla luce della sua presenza, il simbolico è pensiero già presupposto; cioè, è pensiero che protende all'indietro, che nel tentativo di approssimare l'essere rappresentandolo, non lo crea, ma ricorda quell'esser già da cui proviene la rappresentazione.

<sup>649</sup> D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, introduzione a, P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 12.

non il sé completo. Ad esempio, nella precisa ricostruzione degli scritti di Ricoeur fino al 1987, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica e ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, l'autore, Maurizio Chiodi, ha sistematizzato il pensiero dell'ermeneuta francese entro la categoria etica della libertà<sup>650</sup>. Egli ha poi denunciato una carenza sul versante ontologico, il quale viene descritto sempre *in fieri* e in ideale collegamento con il progetto finale di una poetica della volontà, annunciata ma mai realizzata; pensiamo però che la critica di incompletezza, mal si addice al tono della sistematizzazione precedente, caratterizzante lo studio: in effetti, è espandendo la categoria di libertà antropologica in senso più ampio e generale che Chiodi ha potuto qualificare l'ontologia ricoeuriana come *in fieri*. Sembra prospettarsi una sorta di paradosso: l'idea di un pensiero totale ancora da costruire è coerente con l'idea che la libertà, e insieme ad essa la sproporzione, incluso l'orizzonte principale del senso linguistico, si ergano a dimensioni omnicomprensive dell'essere; la teleologia antropologica difesa secondo un taglio che faticiamo a distinguere dall'ontologico, fa ricadere la trattazione dedicata a tale disciplina sulla via lunga, e quindi parziale, del metodo ermeneutico. In altre parole, non si dà una conclusione, un pensiero indubitabile sull'essere dell'esistenza, in quanto il soggetto è sempre aperto a nuove interpretazioni di sé; eppure, l'apertura ad un senso ancora da approssimare, appare infine, assunta come una conclusione, come una verità ontologica. Chiodi deve aver avuto ben presenti le parole conclusive di un saggio del 1965, contenuto nella raccolta *Il conflitto delle interpretazioni, Esistenza ed ermeneutica*, dove il filosofo francese sentenzia: “Così, si può bene dire che l'ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione; ma come Mosè, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire”<sup>651</sup>. Ci stupisce la datazione dello scritto, il 1965, anno di pubblicazione di *Della interpretazione. Saggio su Freud*, che abbiamo indicato come momento di svolta, rispetto ad un progetto di filosofia della volontà o della libertà. Ma, diverse volte si è descritto la natura della svolta di pensiero, evidente seppur nascosta; ebbene, l'implicito ricoeuriano si coglie, anche facendo

---

<sup>650</sup> “Questo studio si basa sulla scommessa che individua nel tema della libertà il cuore stesso del pensiero ricoeuriano [...]. Al di là di ogni sua ingenua identificazione con la spontaneità o con l'assenza di determinazioni, al di là di ogni sua riduzione psicologica e solipsistica, al di là della sua restrizione in un'etica intesa come pura conformità al dovere, la libertà acquista nella riflessione di Ricoeur, una *envergure* che dalla antropologia si allarga all'etica, alla politica, all'ontologia, alla poetica e alla teologia” (M. Chiodi, *Il cammino della libertà. fenomenologia, ermeneutica e ontologia della libertà nella ricerca di Paul Ricoeur*, cit., pp. 17-18).

<sup>651</sup> P. Ricoeur, *Esistenza ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

maggior attenzione alle ultime parole citate, che suggeriscono di più di quanto effettivamente affermano: nel passo, la delimitazione precisa, ripetuta, non casuale, al riflessivo, all'uomo che agisce e che parla, quale vincolo per una verità prospettica sull'essere, rende noto implicitamente che al di qua dell'agire, ad di qua del senso, potrebbe realizzarsi un'ontologia, senza dover ricadere nel paradosso riscontrato sopra. Esiste la possibilità di verificare nel dominio del senso stabilito da Ricoeur un'implicita verità che non appartiene al senso? Giustappunto nel saggio su Freud, vengono a crearsi le condizioni di possibilità affinché la soluzione simbolico teleologica, si stagli sul riconoscimento di un arcaismo che sta prima del senso. Proprio grazie a Ricoeur, lettore di Freud, che si possono individuare i limiti della dimensione esistenziale della libertà. Ad ogni modo, la ricostruzione attenta di Chiodi ha un limite, anche se non voluto, che legittima il giudizio di parzialità sul versante ontologico: l'autore non ha potuto analizzare la summa<sup>652</sup> degli scritti ricoeuriani, l'opera *Sé come un altro*, pubblicata in Italia nel 1993, dove il pensatore francese dedica un intero studio, il decimo, intitolato *Verso quale ontologia?*, alla questione in esame. Oreste Aime, più tardi, nel 2007, può di fatti sostenere il contrario rispetto a Chiodi, ritenendo che con *Sé come un altro* "Ricoeur ha varcato il Giordano e ha cominciato ad esplorare quella terra"<sup>653</sup>.

Facciamo perciò molta attenzione. Quello che in *Sé come un altro* distingue l'ontologia autentica da tutto il resto, secondo il parere di Ricoeur, riguarda il lavoro svolto dalla categoria dell'Alterità incomunicabile nel cuore del soggetto. Valutare pienamente l'ontologia significa qui esplicitare, superando i limiti dell'implicito, la strana facoltà passiva dell'essere agito e procurare in tal modo un frattura, potremmo suggerire, un diaframma topico, rispetto all'impostazione fenomenologica esistenziale, che pareva invalicabile in Ricoeur. Per certi aspetti lo è ancora, ma il famoso decimo studio risulta separato strutturalmente dai precedenti studi, i quali danno forma ad una più precisa determinazione delle capacità umane, quindi, ad una più completa antropologia, che si va ad aggiungere a quella di *Finitudine e colpa*. Ciò che accogliamo positivamente in *Sé come un altro* è che l'operazione

---

<sup>652</sup> Cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 94. "Sé come un altro offre una proposta speculativa di notevole impegno e una tappa ineludibile, non solo nel percorso filosofico di Ricoeur, ma nel dibattito contemporaneo, e ciò per una duplice – apparentemente contraria – ragione: da un lato, è il libro che gli studiosi di Ricoeur attendevano come compimento di un cammino, che pur nei mutamenti di prospettive si delinea intimamente e sostanzialmente unitario. Dall'altro lato, non è un testo conclusivo e la successiva produzione ricoeuriana lo dimostra, al contrario propone una serie di questioni e riflette tutte le fluttuazioni, ambiguità e crisi del nostro tempo" (*Ibidem*).

<sup>653</sup> O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, p. 285.

problematica compiuta ne *L'uomo fallibile* non avviene: non assistiamo qui al trascendere delle verità volontarie a verità ontologiche in senso pieno, ma la nuova antropologia filosofica che Ricoeur costruisce, assume i tratti di un'ontologia per lo più spezzata, nel senso di parziale e attesa. La parzialità ontologica della prima parte, vorremmo modularla originalmente come un non ancora, che la teoria rispondente al dominio del *Cogito* dispiega; per di più, la prima parte è parziale sul piano ontologico, perché a questa attesa di completezza della comprensione di sé, segue un importante distinzione disciplinare – che avviene per l'appunto nel decimo studio – in cui il dominio dell'ontologia per eccellenza, prescinde dal fenomenologico, affidandosi ad altro. Se il discorso antropologico introduttivo viene ancora costruito in base all'eredità lasciata dalla scienza di Cartesio e Husserl – il primato etico dell'affermazione originaria – l'ontologia, per così dire, verace, si fonda ora sull'alterità dal fenomenologico, sul piano involontario del sé.

Un ulteriore aspetto contraddistingue il nuovo assetto antropologico/ontologico di *Sé come un altro*: non spetta più al simbolico coprire la sfera dell'alterità dal volontario, ma, come dicevamo sopra, è il riscontro umano della passività dell'esistere, che determina un affrancamento deciso dal dominio del senso, con un risultato grandioso: la verità indubitabile del sé con se stesso, non si determina nei modi di una ricerca, ma nei modi veraci di un'*attestazione*, di una sicurezza indipendente dai limiti del pensiero. Il traguardo dell'attestazione del proprio essere sottratto al dubbio, è la meta ontologica corta, che ha ispirato fin dall'inizio il nostro lungo cammino interpretativo compiuto con Ricoeur, attraverso il tema del finito e del male che ne impedivano l'esplosione, e poi attraverso la psicoanalisi freudiana che invece la conteneva come implicito, avendo distinto e sottolineato un prima del senso, verso cui la soluzione simbolica, necessaria e insufficiente, ritornava. Finalmente possiamo dare prova del fatto, per di più attraverso Ricoeur, che una comprensione ontologica autentica, non fallibile, si può sviluppare facendo appello alle categorie della necessità e della passività a cui si applica un'epistemologia particolare. Ma prima, va ricostruita brevemente la prima parte antropologica di *Sé come un altro*, dove l'ontologia è ancora spezzata, perché sottomessa al volontario.

### 3.7 La dialettica tra ipseità e medesimezza: base di un'ontologia mancata e di un'ontologia implicita.

La prima parte di *Sé come un altro*, che esclude il decimo studio, è sicuramente un progetto imponente dedicato alla determinazione di una filosofia pratica e ai suoi risvolti etico – morali, ma il motivo per cui si rivela interessante per noi è la cornice generale, incentrata sulla domanda kantiana *chi è l'uomo?* Questione altamente ontologica, la cui risposta, sin dalle prime pagine, si pone come alternativa sia alle derive metafisiche della filosofia di Cartesio, che fa del *Cogito* il centro fondante della razionalità, sia in alternativa alle posizioni destrutturanti di Nietzsche<sup>654</sup>. È chiaro allora che se di ontologia del soggetto si può ancora parlare, evitando la concezione nietzschiana di un *Cogito umiliato*<sup>655</sup>, ciò è possibile a patto di non ricadere nei tentativi illusori e metafisici dell'auto – evidenza soggettiva, il cui paradigma è di nuovo Cartesio. Non c'è forse il rischio, in questo modo, di ricadere nel paradosso di cui si è esposto sopra, dato che il filosofo francese propone di voler rinunciare al *Cogito*, puntando paradossalmente sul potere del *Cogito*? Spieghiamoci meglio. La prima parte del testo, è senza dubbio ispirata al cartesianesimo, ma va fatto un distinguo importante, poiché questo influisce sul grado di ontologia che qui si raggiunge: inizialmente, Ricoeur esplicita un tipo di essere spezzato e parziale, proprio in quanto l'interesse è rivolto all'io penso che agisce; il suddetto distinguo, è motivato dal fatto che la sfera attiva del pensiero non procura alcuna evidenza, quindi alcuna chiarezza circa il sé<sup>656</sup>. La seconda parte antifenomenologica (a questo punto di matrice nietzschiana?), consentirà all'ontologia spezzata della prima parte di completarsi, superando i limiti di chiarezza che il soggetto dell'azione incontra, mediante il supporto decisivo della novità epistemologico – passiva dell'attestazione di sé. L'ontologia completa, per esplicitarsi, sfrutta la distinzione con le istanze fenomenologiche; al contrario, la prima parte costruisce un'antropologia delle capacità attive, più che un'ontologia, tant'è che la domanda sull'uomo resta tale, sfociando nella conclusione nota e parziale dell'ermeneutica di sé; la definiamo una conclusione limitata, dal momento che da sola, non chiude il discorso sull'essere, seppur il *Cogito* dell'ermeneutica sia inteso dalla filosofia di Ricoeur come *integrale*. Quel tipo di essere che risponde al principio del pensiero agente, resta aperto al

---

<sup>654</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 79-91.

<sup>655</sup> Cfr. Ivi, cit., pp. 86-92.

<sup>656</sup> Conduce Cartesio a ricercare nell'idea di Dio la garanzia per la verità, a questo punto parziale, del *Cogito ergo sum*.

dubbio metodico. Non a caso, la prima parte del testo sfrutta il concetto di capacità, chiaro elemento distintivo dell'antropologia filosofica, già in *Finitudine e colpa*: ora, le capacità di *parlare*, di *agire*, di *raccontarsi* e di *riconoscersi responsabili*, corrispondono alle specifiche sezioni di *Sé come un altro*<sup>657</sup>, escludendo però il decimo studio.

Il nodo paradossale della trattazione ontologica fondata sulla *dynamis* e sull'ermeneutica corrisponde al solito problema di un essere implicito, riconosciuto ma mai esplicitato direttamente, che fa da sottofondo necessario, alle capacità dinamiche e, di rimando, alla stessa verità parziale dell'ermeneutica di sé. L'essere nascosto al senso era, secondo un progetto preciso, sottoposto ad un'origine contraria in *Finitudine e colpa* – seppur l'indicazione metodologica a volgere lo sguardo della filosofia indietro, verso l'alterità dalla teoresi, ci ha costretto ad interrogarci sulla natura di questa alterità –, diventava poi più evidente, ma ugualmente implicito, con la soluzione conciliativa tra ermeneutiche rivali del saggio su Freud, ed è ora di nuovo nascosto e evidente nella parte fenomenologico – antropologica di *Sé come un altro*. Concentriamoci sul tema cardine di questa parte del testo: la dialettica tra *ipseità* e *medesimezza*<sup>658</sup>. Nonostante l'autore francese sia incline a porre sul versante della crisi l'esistenza del sé, il nulla<sup>659</sup> che scaturisce dalla dialettica diviene carico di senso; egli sembra ritrovare il punto più pieno della soggettività, il punto in cui si pone una certa statica sostanziale, una verità nella dinamica, una permanenza nella *dynamis*; interrogandomi dico: “Eccomi”<sup>660</sup>, ma “qui io mi arresto”<sup>661</sup>. Ricoeur si

---

<sup>657</sup> Cfr. Ivi, cit., p. 92. Alla domanda *chi?* e alla risposta *sé*, dovranno corrispondere, nella struttura dell'opera, “quattro sottoinsiemi e quattro modi di interrogare: chi parla? Chi agisce? Chi si racconta? Chi è il soggetto morale d'imputazione” (*Ibidem*). Da questa strutturazione è escluso il decimo studio, ma le verità autonome di quest'ultimo si intersecano con il tema delle capacità; anzi, le capacità attive dell'uomo, dipendono dalle sue verità involontarie. In *Finitudine e colpa*, le capacità chiamate in causa erano il conoscere, l'agire e il sentire. Come possiamo notare, la capacità del sentire è ora esclusa dall'elenco della nuova antropologia, ma non del tutto: sussisterà ancora una forma di sentire, anche se non condurrà alla deriva sentimentale del tragico dell'esistenza. Sarà un sentire posto al di qua del bene e del male.

<sup>658</sup> Questa dialettica è stata da noi già introdotta a proposito della capacità d'agire analizzata nel primo capitolo. La capacità d'agire, ne *L'uomo fallibile*, annoverava l'istanza *idem* del carattere e del punto di vista, sul versante nascosto e schematico della negatività esistenziale; il carattere era già l'origine radicalmente non scelta di tutte le scelte del soggetto (Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 141). Per quale motivo riferiamo di una negatività esistenziale nascosta? In quel testo, l'affermazione teleologica assumeva il ruolo di originario ontologico, nascondendo, con questa operazione filosofico – etica, una verità altrettanto radicale, che sorgeva parallela, ma soprattutto fondava implicitamente il potere tensivo delle capacità. Il tono, in quel testo, risultava infine ancora patetico, poiché l'affermazione originaria descriveva l'esser già come un limite, non come un valore di altrettanta gioia esistenziale. Il concetto di limite, come in San Paolo quello di carne, sta per così dire alla fine del processo deduttivo: lo spirito fa della carnalità una limitazione; l'intenzionalità fa dell'esser già una tristezza.

<sup>659</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 260-261.

<sup>660</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 262.

arresta alla domanda sul sé, o giunge con il decimo studio ad un tipo di verità più certa? Il soggetto della fenomenologia sospende il suo sapere nella domanda, ma l'implicito sotteso alla ricerca di sé, apre a prospettive nuove, oltre il senso linguistico. Veniamo dunque alla dialettica e alle questioni che lascia irrisolte.

La lingua francese è ambigua circa il termine *Même*, non distinguendo tra i significati di medesimo e stesso, che invece nella lingua italiana rimangono autonomi; Ricoeur allora intende correggere l'ambiguità, facendo affidamento sulla vitale polisemia dell'*Idem* e dell'*Iipse* latino. La premessa molto importante va fatta subito: l'elemento discriminante tra le due concezioni identitarie è la temporalità; in merito a questa classica problematica filosofica, la tesi di Ricoeur è la seguente: "L'identità, nel senso di *ipse*, non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità. E ciò varrebbe quand'anche l'*ipseità* apportasse delle modalità proprie di identità"<sup>662</sup> permanenti nel tempo, come sarà il caso della promessa. Quindi, se da una parte l'*idem* mostra uno specifico permanere nel tempo, la cui espressione emblematica corrisponde al carattere, al contrario, l'*ipseità*, con l'esempio della fedeltà alla parola data, dà prova di "una forma di permanenza nel tempo che non è semplicemente lo schema della categoria di sostanza"<sup>663</sup>, sottolineando "lo scarto estremo fra la permanenza del sé e quella del medesimo, e dunque – essa – sostiene pienamente l'irriducibilità delle due problematiche l'un l'altra"<sup>664</sup>.

Nel contesto caratteriale l'*ipseità* e la medesimezza coincidono nel costituire il *che cosa?* immutabile del soggetto; invece, nel contesto della promessa, l'*ipseità* si apre alla possibilità, all'alterità, in ultima istanza, all'ermeneutica, sebbene rappresenti una forma di permanenza nel tempo. In questo modo viene offerta l'occasione per rinunciare allo schema pericoloso della metafisica strutturale, dato che alla soggettività oggettiva, si oppone la soggettività in questione, ovvero l'*ipseità* come identità dalla struttura aperta<sup>665</sup>. Il carattere, invece, si sintetizza nell'

---

<sup>661</sup> *Ibidem*.

<sup>662</sup> Ivi, cit., p. 77.

<sup>663</sup> Ivi, cit., p. 207.

<sup>664</sup> *Ibidem*.

<sup>665</sup> Cfr., *Ibidem*. "Il carattere è veramente il che cosa del chi [...] Qui, si tratta del ricoprimento del chi? ad opera del che cosa?, che fa slittare dalla questione *chi sono io?*, alla questione *che cosa sono io?*" (Ivi, cit., p. 211). Secondo Ricoeur è proprio l'idea di struttura che «risponde [...] al criterio di identità» (Ivi, cit., p. 206). Ma, in qualche modo, c'è struttura e struttura: da una parte l'identità secondo il concetto di sostanza metafisica, chiusa in sé e scissa dalla temporalità, dall'altra la sostanza messa in rapporto con la successione temporale. Grazie a Kant, e alla categoria della relazione, "viene confermato il carattere relazionale dell'identità [...], in quanto condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravvenente a qualcosa che non cambia [...]; la permanenza del tempo diventa



“insieme delle note distintive che consentono di reidentificare un individuo umano come il medesimo”<sup>666</sup>; il suo tratto decisivo è la medesimezza dell’essere sempre mio, dunque “il mio carattere sono io, io stesso, *ipse*; ma questo *ipse* si annuncia come *idem*. Ogni abitudine così contratta, acquisita e diventata disposizione permanente, costituisce un tratto – un tratto di carattere, precisamente –, cioè un segno distintivo a partire da cui si riconosce una persona, la si reidentifica come la medesima, visto che il carattere non è altro che l’insieme di questi elementi distintivi”<sup>667</sup>.

Per mettere a nudo l’ipseità del sé senza il supporto della medesimezza, basta ricorrere ad un altro modello di permanenza nel tempo, opposto al carattere. Il paradigma della “promessa mantenuta nella fedeltà alla parola data”<sup>668</sup>, dice un mantenersi che non si lascia iscrivere nella dimensione del qualcosa in generale, ma unicamente in quella del *chi?*. L’uso della terminologia serve da buona guida a Ricoeur: “Una cosa è il perseverare del carattere; un’altra la perseveranza”<sup>669</sup> della *Constance à soi*<sup>670</sup>. Il soggetto è ricondotto al centro dell’azione e la perseveranza mette in moto la permanenza sostanziale in se stessi: potendo anche scegliere il suo sé, per il nostro autore, il soggetto è in grado di contrastare l’immutabilità dell’essere così. L’ipseità esprime proprio un’identità scelta, che si apre alla realtà di essere qualcosa di sostanziale, ma nel seno della possibilità; semplicemente, il

---

così il trascendentale dell’identità numerica” (*Ibidem*). Però, va sottolineato che, nonostante la categoria della relazione, il *che cosa?*, sostanziale e atemporale, rimane implicito, anche se depotenziato, nella determinazione del *chi?*. Non abbiamo forse rilevato che tra ipseità e medesimezza, c’è dialettica e non alternativa? Sembrerebbe che Ricoeur prediliga principalmente l’identità *ipse*, ma non va dimenticata l’istanza della dialettica ineliminabile. Quindi, la categoria della relazione entra in campo allorquando si considera il “momento dell’attribuzione dell’accidente alla sostanza” (*Ibidem*), cioè il momento in cui, diciamo così, l’essere, platonicamente parlando, entra in rapporto con il non essere (fenomeno); tuttavia, in senso aristotelico e kantiano, in ogni cambiamento dei fenomeni, la sostanza permane e il *quantum* di essa nella natura non viene né accresciuto né diminuito. Sembrerebbe quasi che il *che cosa?* contribuisca, più del *chi?* aperto, alla definizione di *Même* che ci interessa, se fissiamo l’elemento essenziale che fa l’identità, nel principio della permanenza nel tempo.

<sup>666</sup> *Ibidem*.

<sup>667</sup> Ivi, cit., p. 210.

<sup>668</sup> Ivi, cit., p. 212.

<sup>669</sup> *Ibidem*.

<sup>670</sup> Ivi, cit., p. 213. L’origine della specifica distinzione concettuale è da ricondurre alla nozione del *Dasein* heideggeriano: “Heidegger ha ragione di distinguere dalla permanenza sostanziale il mantenersi” (Ivi, nota n° 9, cit., p. 212). Il *Selbständigkeit* (mantenersi) heideggeriano viene pensato dal nostro autore come *Constance à soi*, ponendosi sulla scia della traduzione francese di Vezin di *Essere e Tempo*: “Ontologicamente, il *Dasein* differisce fondamentalmente da tutto ciò che è presente e da tutto ciò che è reale. Ciò in cui esso ‘consiste’ non si riconduce alla sostanzialità di una sostanza, ma alla ‘costanza in sé’ [*selbständigkeit*] – tradotto appunto come ‘*Constance à soi*’ – del se stesso esistente il cui essere è stato concepito come cura” (*Être et Temps*, tr. fr. di F. Vezin, Gallimard, Paris 1986, p. 363, citato da P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 213).

*chi?* rispetto al *che cosa?*, rimane questione irrisolta, poiché il mantenersi non è da sempre ed è *in fieri*.

La sostanzialità del *chi?* è costantemente problematizzata, e ciò fa della permanenza nel tempo, elemento decisivo dell'identità, una prova a volte esercitata contro il proprio carattere: l'io che promette può scoprirsi come altro da sé. Anzi, sarà proprio nella categoria dell'alterità che egli dovrà necessariamente trovarsi, ad un primo livello specifico, quello etico – morale, per cui la promessa implica la presenza dell'altro soggetto che mi sta di fronte, e l'inserimento del rapporto io – tu nel contesto istituzionale e sociale del noi. In secondo luogo, il livello generale di alterità risulta talmente decisivo per il soggetto, che l'orizzonte tematico dell'agire, caratterizzante l'opera *Sé come un altro*, cambia in favore della cosiddetta questione ontologica, intervenendo addirittura sulla premessa strutturale della piccola etica ricœuriana, che già conosciamo: dalla priorità assegnata alla teleologia della volontà tensionale – il primato dell'etica sulla morale, cioè della prospettiva sulla norma –, si passa a determinare la condizione di possibilità a cui tale tensionalità si riferisce, con il risultato di una conversione della sfera pratica, ma non solo questa, sul lato passivo dell'alterità, che obbliga al rispetto dell'altro. L'io oscilla da una teleologia del suo (presunto) essere, ad una deontologia del dover essere; in qualche modo, l'io è determinato nelle sue azioni, e ciò che veniva inteso, prima di tutto, come una capacità libera di fare, si traduce, implicitamente, sul versante involontario del soggetto.

Si annuncia, in chiaro scuro, l'esigenza di pensare una modalità di percezione di sé che sappia travalicare la riflessività del *Cogito*, e che si ponga in sintonia con quanto suggerito circa un'implicita comprensione ontologica, autonoma e intersecata alla spiegazione riflessiva della propria identità. In base a quale meccanismo il soggetto riconosce di essere agito, prima ancora di agire? Non spetta all'intenzionalità del linguaggio esprimere questo particolare modo d'essere. Allora, se il pensiero si arresta con la domanda, qualcosa d'altro orienta il pensiero, oltre la verità parziale della domanda stessa.

Ritorniamo all'identità dell'*idem* e dell'*ipse*. Due forme identitarie si sono prospettate e ad esse corrispondono due diverse tipologie temporali del mantenersi, ossia il tempo statico della medesimezza caratteriale e il tempo dinamico dell'ipseità. La domanda critica che sorge implicitamente alla dialettica è la seguente: l'ipseità di un io potrà mai essere l'ipseità di un altro io? Se, in generale, il

contesto che prepara l'identità resta quello di struttura permanente nel tempo, l'idea del *che cosa?*, non può appartenere anche all'identità *ipse?* Con una tendenza favorevole nei confronti dell'ipseità, Ricoeur dimostra di tutelarsi soprattutto dal rischio che la trattazione sul soggetto possa ricadere entro il sostanzialismo metafisico di un *Cogito* esaltato, che determina il suo *chi?*, autonomamente rispetto al rapporto con l'alterità. Ma noi, nel sollevare il dubbio di una certa chiarezza metafisica dell'ipseità, per cui, data per valida la predisposizione all'apertura, il "conoscere – equivale ancora al – riconoscere"<sup>671</sup> la propria sostanzialità, crediamo che in una tale circostanza, il *Cogito* non sia in alcuna maniera implicato; cioè, ad esso non spetta affatto la prerogativa di riconoscersi nel processo dell'ermeneutica di quel sé, e non di un altro sé.

Il supporto necessario alla critica ci è suggerito ancora in maniera indiretta, dallo stesso Ricoeur: come distinguiamo l'io – penso sul versante dell'identità in generale? Precisamente, attraverso l'istanza del mantenersi, ossia in quella forma di autonomia che equivale ad una operazione intenzionale. Allora, si potrebbe affermare che il *Cogito* rappresenti il sinonimo dell'ipseità, dal momento in cui l'istanza ermeneutica che contraddistingue il *chi?*, non si manifesterebbe se l'io – penso non agisse. È legittimo sostenere che il *Cogito* non è in grado di concepire l'evidenza di sé, ma può soltanto ricevere l'evidenza che l'agire, nella forma specifica dell'ermeneutica, è una sua prerogativa. Di fronte alla sua caratteristica essenziale, il *che cosa* del *chi?*, non ricadrà più in un sostanzialismo problematico di stile cartesiano, ma in un sostanzialismo essenzialmente ricevuto, il quale conserva allo stesso modo 1) un rapporto vitale con l'alterità attraverso la sua ricezione, e 2) rimane fuori dalla minaccia dell'auto – evidenza soggettiva, nel senso di un'evidenza intenzionata. L'agire dell'*ipse*, la *Constance à soi*, presuppone una chiarezza ontologica ricevuta, simile a ciò che nella dialettica del saggio su Freud costituiva un'arcaicità dell'esistere: il senso del *proprio* agire e del *proprio* mantenersi; il *Même* da cui siamo partiti, se dovrà essere approssimato, parimenti deve essere sottinteso, poiché il soggetto sa di appartenere a se stesso anteriormente al suo interpretarsi. L'*ipse* rappresenta l'azione a partire da e sul sapersi, ma quest'ultima modalità del conoscere non fa dell'ermeneutica una teleologia aperta, piuttosto una teleologia circolare, chiusa nell'ontologia corta del proprio esser già.

---

<sup>671</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 205.

Distinguendo procedure esperenziali ed epistemologiche nel processo di riflessione sul sé, non possiamo non riconoscere la particolarità della dialettica ricoeuriana secondo cui, nella diversità tra comprensione e spiegazione, si pone un'intersezione: il sé si riconosce innanzitutto; il *Cogito* del sé, invece, non conosce ma interpreta il sé; esso tende verso un *arché*, senza fuoriuscire dalla via tracciata della propria singolarità, la quale, pensiamo sia ricevuta attraverso la comprensione attestativa del proprio esser già. L'uomo comprende che pur aprendosi all'intera umanità<sup>672</sup>, pur avendo infinite possibilità d'essere, non sarà mai interamente quel tutto, ma resterà sempre un sé simile da un altro. Così, il famoso monito che costituisce anche il titolo del testo ricoeuriano, sembrerebbe contraddirsi. Tutto l'opposto: lo stesso meccanismo che fa la singolarità, per così dire, si estende, si istituzionalizza alla generalità del noi; il sé singolo, diverso da un altro, è ancora come un altro da sé, cioè singolo, diverso e anch'esso aperto, a suo modo, alle infinite possibilità dell'esistere.

Paradossalmente, nella prima parte del testo il *Cogito* rimane esaltato, se si prospetta, come di fatto avviene, una concezione ontologica del soggetto nel solo ambito della riflessività libera. È in riferimento all'orizzonte in cui essa si radica, la *dynamis* esistenziale, che la filosofia pratica costruisce un'ontologia sperata. Nella *Prefazione*, Ricoeur dichiara: "In un certo senso, si può dire che l'insieme di questi studi ha per unità tematica l'*agire umano* e che la nozione di azione acquisisce, nel corso degli studi stessi, una estensione e una concrezione incessantemente crescenti. In questa misura, la filosofia che si sprigiona dall'opera, meriterebbe il titolo di filosofia pratica e il riconoscimento di «filosofia seconda» [...], dopo lo scacco del *Cogito* a costituirsi quale filosofia prima e a risolvere la questione del fondamento ultimo"<sup>673</sup>. Da tutto ciò siamo costretti ad escludere il decimo studio, reso autonomo da tutti gli altri, per il fatto che lo statuto di verità indubitabile e davvero ontologico che in esso si realizza, si fonda proprio sull'opposizione alla categoria dell'agire.

La specifica direttiva contenuta nella prefazione, consente, prima di tornare alle conclusioni del decimo studio, di fissare la base costitutiva e insieme limitante,

---

<sup>672</sup> A proposito del concetto di umanità, è utile ripetere le belle parole di Ricoeur, espresse in *Finitudine e colpa*: "L'apertura del mio campo di motivazione è la mia accessibilità di principio a tutti i valori di tutti gli uomini attraverso tutte le culture. Il mio campo di motivazione è aperto all'umano nel suo insieme. È il senso delle famose parole: «nulla di umano mi è estraneo». Io sono capace di tutte le virtù e di tutti i vizi; non vi è segno dell'uomo radicalmente incomprensibile, non vi è lingua radicalmente in traducibile, non vi è opera d'arte a cui il mio gusto non possa aderire. La mia umanità è questa accessibilità di principio all'umano fuori di me; essa fa di ogni uomo il simile" (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 139).

<sup>673</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 95.

considerati i suoi contenuti impliciti, del tipico stile filosofico di Ricoeur. Ritroviamo spesso come presupposto, nella maggior parte dei testi ricoeuriani e ora lo ritroviamo anche in *Sé come un altro*, questa direttiva: “La prima intenzione è di far risalire il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona del singolare: «io penso», «io sono»”<sup>674</sup>. Così come la volontà dell’etica risultava prioritaria rispetto alla morale, la riflessività in azione è ora prima, da un punto di vista realmente ontologico, o solo fenomenologico? Superare l’evidenza del *Cogito* conduce logicamente verso la concezione di ipseità, a causa dell’indissolubile rapporto che lega la categoria dell’azione e la categoria della possibilità, ma è chiaro anche che il tipo di ontologia che emerge dal metodo dell’ermeneutica di sé, sottintende un’ulteriore ontologia, che il decimo studio sarà in grado di esprimere, stravolgendo le premesse riflessive del testo, attraverso il medio conoscitivo di una capacità involontaria.

Ripetiamo infine i dubbi impliciti alla dialettica: il soggetto è soltanto colui che agendo, si apre in maniera indiscriminata sul versante dell’alterità, o è colui che nell’apertura si riconosce, cioè agisce a partire da un’evidenza che gli sta alle spalle, e che gli appartiene in qualche modo, senza che il *Cogito* ne sia implicato? Il fatto di essere non è forse più originario del fatto di agire, come suggeriva lo stesso Ricoeur in *Della interpretazione. Saggio su Freud?* Alle suggestioni circa la modalità del riconoscersi, manca ancora un supporto concettuale concreto, che però grazie alla nuova modalità del conoscere, non riteniamo sia più da caratterizzare come un implicito; se è garantita la possibilità di parlare di una tale esperienza, lo si deve all’esclusione metodologica dei limiti del pensiero; se la facoltà del dire appartiene propriamente al *Cogito* e quest’ultimo indica, per noi, una veemenza

---

<sup>674</sup> Ivi, cit., p. 75. Le *Meditazioni metafisiche* cartesiane si fondano sul metodo dell’evidenza o della chiarezza. Dice Cartesio: “Qualcosa intendo pure con chiarezza, e soltanto di ciò affermo che è vero, mentre nego tutto il resto” (Cartesio, *Le meditazioni metafisiche*, cit., p. 47). Però, la formula paradigmatica del *Cogito ergo sum*, mal si addice al metodo appena annunciato, e il dubbio iperbolico non è affatto escluso dalla sostanzialità della *Res cogitans*. Infatti, la congiunzione *Ergo* testimonia che il *Sum* del *Cogito* è l’ottenimento di un processo deduttivo di pensiero. Togliendo l’*Ergo*, in modo tale da tutelarci dal pericolo instaurato dal moto riflessivo, rimane comunque la problematicità della definizione attribuita al *Cogito*, dato che non possiamo scindere le *Cogitationes* dal *Cogito* stesso. La sua attività è decisiva per la definizione; dunque, il *Sum* del *Cogito* non è evidente di per sé, a meno che l’io penso non cominci a svolgere la sua funzionalità, ma, di nuovo, nella *Cogitationes* potrebbe instaurarsi il dubbio. L’evidenza non riguarda più il *Cogito*, ma è riferita ad esso. Allora, si attesta la chiarezza non mediante il pensiero agente, semmai attraverso ciò che lo precede, sentendo il proprio esser così, ovvero, ricevendo il proprio sé, affermerebbe Ricoeur. Se non il sentire, tematica tra l’altro approfondita in *Finitudine e colpa*, quale percezione evidente può comunicare, senza ingannarci, l’ esistere? Naturalmente, ci siamo allontanati dal linguaggio cartesiano, secondo cui “quel che in me vien chiamato, propriamente, *sentire*, che, preso così rigorosamente, non è poi altro che *pensare*” (Ivi, cit., p. 47).

ontologica<sup>675</sup> parziale, non è attraverso il linguaggio che può desumersi l'occasione per riscattare l'esperienza evidente dell'io sono. Ricoeur ci stupisce per la vicinanza al saggio su Freud, quando evoca il famoso detto eracliteo, a proposito del destino, il quale avvicina il carattere al *Dáimon*, che tra l'altro è una figura che incontrammo anche in *Finitudine e colpa*<sup>676</sup> e che già allora dimostrava di rendere problematico il primato dell'affermazione originaria sulla negazione esistenziale. Il destino, autonomo dal *Cogito*, "basta a destare la nostra attenzione, poiché esso non dipende più da una tematica oggettivante ma esistenziale. Soltanto una libertà ha o è un destino. Questa semplice annotazione restituisce alle determinazioni portate avanti dalla caratteriologia l'equivocità che la fa partecipare simultaneamente a due regni: quello dell'oggettività e quello dell'esistenza. Un ritratto dipinto dal di fuori? Ma anche una maniera di essere proprio. Una combinatoria di tratti permanenti? Ma uno stile indivisibile. Un tipo? Ma una singolarità insostituibile. Una coercizione? Ma un destino che io sono, vale a dire ciò stesso a cui debbo acconsentire"<sup>677</sup>. Al di là della specifica attribuzione alla sfera del comportamento caratteriale, il destino può assumere un significato ben più forte, simile al principio dell'*Ananke* che troviamo in Freud: il carattere è il segno che l'identità è ricevuta, ben prima di essere costantemente approssimata. In particolare, sfruttiamo della citazione l'importante cenno all'esistenza data, a cui si deve necessariamente acconsentire, secondo le parole di Ricoeur. Pare allora che l'ontologia esistenziale risponda per lo più alla categoria del dover essere; solo così, essa si dimostra verace e autentica, intersecandosi con, ma soprattutto, rendendosi autonoma dalla fenomenologia dell'essere volontario.

### 3.8 Epistemologia dell'attestazione.

La convinzione di Ricoeur che giustifica l'allontanamento dal metodo cartesiano dell'evidenza è legittimata in parte; siamo pienamente d'accordo nel affermare insieme al nostro autore, che "l'«io» delle filosofie del soggetto è *átopos*, senza un posto sicuro nel discorso"<sup>678</sup>; però, l'affermazione perderebbe il suo

---

<sup>675</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 414. La veemenza ontologica che il sé ottiene utilizzando il linguaggio, non può che riguardare il sentimento della propria sproporzione, che però abbiamo ristretto a verità essenzialmente antropologica. Il linguaggio dice l'essere parziale del sé. Forse, su questo punto, forziamo troppo lo stile filosofico di Ricoeur, anche se la facoltà dell'attestazione di sé rappresenta, proprio per Ricoeur, quella certezza di cui il linguaggio non è capace.

<sup>676</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 140-141.

<sup>677</sup> Ivi, nota n°4, cit., p. 208.

<sup>678</sup> Ivi, cit., p. 92.

significato, nel momento in cui venisse scissa dallo specifico rimando al contesto discorsivo; è ad esso che va imputata e circoscritta la responsabilità dell'*átopos*. Il pensiero è dubbio e il linguaggio ne è l'espressione più diretta; il medio del pensiero fa dell'identità un *arché* ideale. Ciò nonostante, prima di essere un posto vuoto, il sé esiste e, potendo fare esperienza diretta dell'esistenza previa, ecco che il concetto di evidenza può essere recuperato, ecco che l'ontologia implicita all'ontologia mancata del volontario, diventa esplicita.

Come riferimento critico per vagliare l'idea della verità dell'esistere, Ricoeur prende in esame, di nuovo, la *Seconda meditazione* cartesiana: “Non v'è dubbio che io esisto, se egli mi inganna – riferito alla figura simbolica del Genio maligno – ; e mi inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa”<sup>679</sup>. La preposizione è talmente significativa da indurre Cartesio ad attribuirgli un valore esistenziale; “il verbo essere vi è preso assolutamente e non come copula: «Io sono, io esisto»”<sup>680</sup>, spiega il filosofo francese. Contro Cartesio, è necessario svincolare questo primigenio essere dalla conclusione della meditazione, cioè dalla riflessività del pensiero: non tramite il pensare che viene garantito il nostro esistere; all'inverso, se pensiamo qualcosa è perché sottintendiamo la nostra esistenza. Il *Cogito*, infatti, sussiste trascendentalmente, ancor prima del fatto di agire; la sua funzionalità in atto rappresenta una conferma indiretta della sua esistenza previa, nei confronti della quale il genio maligno del dubbio non può niente. L'evidenza è ancora possibile e la formula «io sono, io esisto», risulta chiara al di qua del *Cogito*.

Se non nel pensiero, l'esistere è una realtà di per sé incontrovertibile, essendo una verità che può soltanto attestarsi. Siamo ora in grado di citare la famosa categoria ricoeuriana dell'*Attestation*<sup>681</sup>; riteniamo che, come alternativa

---

<sup>679</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 41.

<sup>680</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 81.

<sup>681</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 92-102. L'attestazione ricoeuriana pensiamo abbia un precedente concettuale nella nozione kantiana dell'appercezione (Cfr., Kant, *La critica della ragion pura*, cit., pp. 155-158), che non a caso riguarda l'io penso. Nonostante la filosofia kantiana si ponga sullo scenario della cosiddetta rivoluzione copernicana, si riscontra un particolare modo di percepire l'io penso, indipendente sia dalla sensibilità che dalla riflessività. Kant afferma: “L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni” (Cfr., Ivi, cit., p. 155). Fin qui l'istanza della rivoluzione copernicana viene pienamente rispettata. Tuttavia, la rappresentazione del fatto che io penso, suggerisce Kant, non è, per così dire, intenzionata, ma “è un atto della spontaneità” (Cfr., Ivi, cit., p. 156), “non [...] pertinente alla sensibilità. Io la chiamo l'*appercezione pura* – per distinguerla da quella empirica – o anche l'*appercezione originaria*, poiché essa è quell'autocoscienza che, col produrre la rappresentazione: io penso [...], non può più essere accompagnata da nessun'altra rappresentazione” (*Ibidem*). Se l'io penso non viene esperito tramite i sensi, allora significa che quella particolare autocoscienza si dà come un riconoscersi, cioè come forma di attestazione. Nel contesto

all'impostazione riflessiva, l'attestazione può essere sfruttata per riempire concettualmente quel riconoscersi proprio dell'ipseità, alla luce del suo legame passivo con l'Alterità. Il filosofo francese definisce l'attestazione come “*la sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti*”<sup>682</sup>. Cercheremo di scomporre la definizione, concentrandoci sul primo blocco – la sicurezza di essere se stessi – poiché il risultato gnoseologico della sicurezza, mal si addice con l'orizzonte dell'azione e con il suo corrispettivo, la sofferenza: l'uomo descritto in *Finitudine e colpa*, tramite la categoria della fallibilità, era l'uomo dell'azione, ma non della sicurezza di sé; piuttosto era l'uomo di una insicurezza certa, del tragico, della sofferta alternanza tra gioia e tristezza dell'esistere.

Ricoeur sostiene ora che il grado di validità dell'attestazione è *alethico*<sup>683</sup>, veritativo, ma in un modo non identificabile all'*episteme*; ciò non dimostra neanche che si debba pensare all'attestazione come ad una forma appartenente al campo della *doxa*. Il riferimento alla forma *alethica* della verità, di chiara derivazione heideggeriana<sup>684</sup>, indica un modello suggestivo su cui poter riflettere: il versante opposto ad una corretta considerazione del vero, attiene al sapere scientifico, quale sapere auto fondante e sorretto dalla logica di matrice aristotelica della *ὁμοίωσις*. Da ciò ne ha tratto beneficio soprattutto l'idea dell'*adeguatio* tommasiana, per cui *veritas est adequatio rei et intellectus sive enuntiationis*. Il linguaggio è vero ed è totalmente conforme alle cose, ma così l'istanza stessa della verità diviene superflua: il metodo della concordanza risulta ambiguo e formale, non tenendo conto dell'autentica natura di ciascuno degli enti che vuol definire. Al contrario, predisporre un contesto esistenziale alla maniera di Heidegger, è la condizione per pensare alla verità nella sua forma *alethica*. L'esistenza fa sì che il concetto di verità possa modularsi sul rapporto tra essere vero e *noein* (non essere); se il linguaggio dice ancora l'essere, parimenti esso dice la verità parziale sull'essere: ciò che è, esula dal fatto che noi lo pensiamo, ma piuttosto, la sfera ontologica si pone in maniera antecedente rispetto a quella gnoseologica, e il piano della verità si sposta

---

kantiano, l'io penso non può racchiudersi entro un giudizio sintetico a priori; la sfera noumenica gli è preclusa, ma sembrerebbe non del tutto: se il noumeno è il limite della ragione, nell'appercezione questo limite viene travalicato implicitamente, dal momento che dire appercezione non significa più dire rappresentazione. Si può forse negare che l'appercezione equivale ad un modo, certamente non appartenente alla ragione, di rispondere esaustivamente alla domanda relativa al *chi?*.

<sup>682</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 99.

<sup>683</sup> Ivi, cit., p. 97.

<sup>684</sup> Cfr., M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 145-175.



su quello dello *svelarsi*<sup>685</sup> autonomamente da noi. Essendo però implicata la condizione finita dell'umana natura, l'essere che si svela, allo stesso modo, si vela eccedendo noi stessi. Heidegger riassume così ne *L'essenza della verità*: “La domanda sull'essenza della verità in quanto *disvelatezza* è in sé la domanda sulla *velatezza* (*Verborgenheit*), dunque sulla non verità in senso più ampio”<sup>686</sup>. Più che nella presenza, la categoria dell'essere rapportata al suo contrario, dovrà confluire nella tipica nozione dell'evenienza: l'evento della verità include sia il momento del suo presentarsi, che il momento del suo nascondersi. La verità *alethica*, se significa letteralmente non nascondimento, ciò non vuol dire che indichi soltanto una presenza. Sembra chiaro, in definitiva, che il suo senso più autentico riguardi un particolare processo dialettico, che alterna la manifestazione al nascondimento.

Torniamo all'attestazione di Ricoeur e cerchiamo di rilevarne una dinamica veritativa simile. Attraverso il suo lato nascosto al senso, l'attestazione conferma la “vulnerabilità di un discorso conscio del suo difetto di fondazione”<sup>687</sup>. Le caratteristiche dell'ipseità sembrerebbero pienamente rispettate, poiché la risposta alla domanda *chi?* pare coincidere di nuovo con la domanda. In questo caso non possiamo che situarci all'interno del contesto del *Cogito* interrogante, che pone i suoi limiti cercando di definirsi. Tuttavia, è finalmente raggiungiamo il traguardo di una gnoseologia differente: il filosofo francese dichiara, quasi in maniera contraddittoria, che “il sospetto è il contrario specifico dell'attestazione”<sup>688</sup>. L'attestazione non evita, ma preserva la natura sintetica e limitata dell'uomo, da una decostruzione nella categoria del nulla; oltre e prima del suo lato nascosto, il piano veritativo del soggetto si svela, stavolta non più nell'istanza della domanda linguistica, mediandosi in un'altra facoltà conoscitiva previa, appunto quella del poter attestare il proprio sé. L'attestazione ha il grande merito epistemologico di “presentarsi come una sorta di credenza”<sup>689</sup>, distanziandosi dalla credenza dossica.

---

<sup>685</sup> Heidegger reinterpreta filosoficamente “la parola greca che sta per «verità» [...] ἀλήθεια – come – *svelatezza*” (Cfr., Ivi, cit., p. 32), e aggiunge: “Essere velato e svelato significa qualcosa di totalmente diverso da concordare, commisurarsi, conformarsi a. La verità come svelatezza e la verità come conformità sono due cose completamente distinte, come se derivassero da esperienze fondamentali del tutto diverse e tra loro inconciliabili” (Ivi, cit., p. 33).

<sup>686</sup> Ivi, cit., p. 174. Il contesto esistenziale è determinante in Heidegger, ma in qualche modo, anche limitante: se lo svelarsi della verità si manifesta essenzialmente nella velatezza, ciò significa che la domanda diviene l'elemento maggiormente identificativo, anche da un punto di vista gnoseologico, del soggetto; infatti, tutto il progetto de *L'essenza della verità*, si fonda a partire dalla “domanda sull'essenza della verità” (*Ibidem*).

<sup>687</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 98-99.

<sup>688</sup> Ivi, cit., p. 99.

<sup>689</sup> Ivi, cit., p. 98.

“Laddove – quest’ultima – si iscrive nella grammatica dell’«io credo che», l’attestazione scaturisce da quella «io credo in». Con ciò essa si avvicina alla testimonianza”<sup>690</sup>.

Prima di riflettere sul sinonimo suggestivo dell’attestazione – il credere – , è giunto il momento di sfruttare in senso critico la capacità del sentimento analizzata in *Finitudine e colpa*, attraverso cui si concretizzava il passaggio dell’antropologia all’ontologia: come ricorderemo, il sentimento diceva l’in sé e il per sé del soggetto. Il sentimento, più di tutto, aveva il potere di collegare alle cose, di collegare addirittura all’essere; mentre tutto il movimento di oggettivazione tendeva ad opporre un mondo, il sentimento univa l’intenzionalità all’affezione<sup>691</sup>. L’indicazione di metodo resta molto importante ai fini del nostro lavoro, applicandosi anche a *Sé come un altro*: se l’attestazione non equivale ad un riflettere, ecco che essa afferisce alla sfera sentimentale. In definitiva, il sentimento rappresenta la via diretta dell’esplicitazione ontologica, sia per Ricoeur che per noi. L’appiglio al tipo di conoscenza del sentimento ci è apparso però problematico in *Finitudine e colpa*; lo scopo del suo utilizzo era limitare il difetto di fondazione a cui andavano incontro la capacità del conoscere e dell’agire, poiché mentre queste realizzavano in un oggetto esteriore la fallibilità, sentire la gioia del sì nella tristezza del finito, costituiva la rappresentanza ontologica della fallibilità agita, ovvero l’in sé e il per sé del soggetto che fallisce. In sintesi, attraverso il sentimento, i limiti dell’agire venivano di nuovo confermati, più che limitati. L’attestazione di sé rispecchia pienamente quel sentimento che completava l’antropologia del ‘60? Apparentemente sì, dal momento che vengono presentate di nuovo le categorie dell’azione e della sofferenza. Forse però, anche in virtù della nostra lettura antifenomenologica, il metodo attestativo può servire per comunicare il molto di più della fallibilità, dopo che abbiamo precedentemente esteso il concetto di finitudine, senza saper dire ancora questa estensione al di qua del senso. Le verità esistenziali anteriori all’intenzione fenomenologica, hanno ora una possibilità di diventar note al sé, tramite la nuova capacità del conoscere.

Si è spesso sottolineato la dipendenza del sentimento antropologico dal primato dell’intenzionalità, di come la dialettica tra gioia e tristezza ne rappresentasse l’effetto conseguente; più che porre rimedio, dunque, quello che era un sentimento spiritualizzato, veniva rimesso al contesto della fallibilità originaria, riconfermando

---

<sup>690</sup> *Ibidem*.

<sup>691</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 224.

i difetti di fondazione a cui erano destinati le capacità opposte al sentire stesso. Invece, l'attestazione è modulata da Ricoeur come una sicurezza involontaria dell'esistere e ciò può assumere anche un significato più ampio per il soggetto che riflette su di sé: l'attestazione può anche servire a riprodurre ciò che il *Cogito* non sa dire: ad esempio, l'intimità ontologica del proprio essere singolo, quell'affezione indubitabile del proprio esistere, che il linguaggio non poteva comunicare, ma di cui si può essere consapevoli. Grazie all'attestazione, il contesto della fallibilità viene certamente riconfermato – la propria natura finita è un limitazione invalicabile rispetto ad un ideale posto al di fuori del sé – , ma la considerazione allargata del finito, sorretta dal filtro categoriale della necessità o della sicurezza, può davvero spezzare il patetico dell'agire; in qualche modo, che la coscienza non è in grado di riferire, ma l'intimità del sé con se stesso sì, la sofferenza relativa alla dimensione pratica è tolta dalla sicurezza di essere se stessi: l'indeterminatezza, infatti, non costituisce il sinonimo di attestazione, ed era proprio quella specifica categoria a decidere ne *L'uomo fallibile* la sofferenza o la lacerazione sentimentale. Il sé si attesta essendo sicuro del suo essere, ancor prima di agire e di perdersi nel dubbio, ancor prima di interiorizzare, attraverso sentimenti superficiali che appartengono e dipendono dal *Cogito*, la sofferenza del suo agire. Al di qua della teoresi e dell'etica, c'è spazio; ci sono contenuti antropologici, i quali, se non possono essere detti, possono essere attestati. È a causa dell'intersezione dialettica con lo spazio di superficie dell'umano (della sfera linguistica), che quest'evidenza originaria si tramuta in una “fiducia senza garanzia”<sup>692</sup>; in altre parole, il *Cogito* intersecato all'attestazione, dà una forma linguistica a quella sicurezza del proprio finito, proiettando l'essere che è attestato, nella categoria esteriore dell'alterità incomunicabile, la quale però – va ribadito – è sorretta da una sicurezza, circa il riconoscimento involontario della sua azione nel cuore del soggettività.

L'equiparazione forte con il tipo di credenza che non si perde nell'opinione, obbliga a riflettere sul suo accostamento all'esperienza di fede. Sicuramente, l'oggetto proprio dell'attestazione è ben diverso, caratterizzandosi sul versante della verità esistenziale ed ontologica interna/esterna all'uomo; per di più, in *Sé come un altro* sono ben note le premesse sull'argomento religioso: “I dieci studi che compongono quest'opera – dice Ricoeur – presuppongono la messa tra parentesi,

---

<sup>692</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 98.

consucia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica”<sup>693</sup>. Ad ogni modo, l’attestazione è avvicinata addirittura al concetto di *Témoignage*. Qualcosa del meccanismo interno alla credenza religiosa è possibile scorgerlo. Testimoniare l’origine divina della parola rivelata, oltre a non eliminare l’esigenza di un’ermeneutica, ha delle affinità strutturali con il sostenere lo svelarsi del sé, fondante, come in una rivelazione proveniente dall’alterità incomunicabile, il processo ermeneutico del soggetto; l’affinità diretta tra le due prospettive riguarda il dominio essenzialmente passivo della testimonianza: l’ermeneutica, in entrambi i casi, procede a partire da un credere certo, ossia il ricevere la parola<sup>694</sup> nel caso fideistico e il ricevere la propria esistenza, nel caso esistenziale. Così come il credere in un’alterità trascendente, ha il suo segreto nel monito agostiniano «In te credi», incontrato non casualmente nel saggio su Freud, la verità del soggetto, che pare avere la stessa caratteristica di trascendenza secondo il punto di vista del *Cogito*, ha il suo segreto nell’attestazione, il cui sinonimo è ancora il credere in se stessi, quale origine e meta di qualsiasi *telos* ermeneutico<sup>695</sup>.

Alla luce dell’esperienza di senso che dice la ricettività costitutiva del sé, non pare del tutto sbagliato reinterpretare il concetto di attestazione attraverso una sorta di riconsiderazione filosofica del metodo dell’evidenza, se lo stesso Ricoeur conferma che grazie a questa nuova facoltà del conoscere “non si può far ricorso ad alcuna istanza epistemica più elevata”<sup>696</sup>. Finalmente, diventa possibile esplicitare il linguaggio diretto dell’appartenenza a noi stessi. Rispetto alla tradizione classica di una conoscenza logico – deterministica, non v’è dubbio che l’attestazione non corrisponda ad un conoscere; tuttavia, la particolare oggettività comunicata dall’esperienza passiva dell’esistere, costituisce il supporto veritativo (dunque scientifico) aggiunto al processo ermeneutico: attestare non significa semplicemente

---

<sup>693</sup> Ivi, cit., p. 100. Ricoeur, manifestando la volontà di rimanere propriamente un filosofo riflessivo, aggiunge: “Questo ascetismo dell’argomentazione, che credo caratterizzi tutta la mia opera filosofica, conduce ad un tipo di filosofia da cui la maniera effettiva di dire Dio, in quanto questione filosofica, rimane essa stessa in una sospensione che si può dire agnostica, come testimoniano le ultime righe del decimo studio” (Cfr., Ivi, cit., p. 101). Abbiamo anticipato la conclusione paradigmatica del decimo studio, ma su di essa e sul suo rapporto dialettico tra alterità e ipseità, dovremmo dire ancora molto.

<sup>694</sup> “La dipendenza del sé da una parola che lo spoglia della sua gloria, pur confortando il suo coraggio d’esistere, libera la fede biblica dalla tentazione, che chiamiamo qui criptico – filosofica, di assumere il ruolo ormai vacante della fondazione ultima” (Ivi, cit., p. 102).

<sup>695</sup> Approfondiremo questo tema, parlando, nella conclusione, del progetto mancato di una poetica della volontà: in generale, al momento creativo, evocativo e simbolico del genere della poetica, si staglia implicito il momento originario e involontario del credere in se stessi, che non a caso, è tradotto dalla tradizione classica in termini simbolico religiosi: il poeta parla dal fondo della sua memoria, e per farlo fa appello alle figure mitologiche delle muse.

<sup>696</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 98.

spiegarsi o interpretarsi; piuttosto, significa che la spiegazione di sé, così anche l'ermeneutica, è concessa, a partire dal sapere o dal comprendere quel nucleo indubitabile dell'esistere, distinto e intersecato alla spiegazione, e che perciò risulta evidente, intimo al sé. L'epistemologia dell'attestazione, sorretta dall'ampliamento della categoria di fallibilità, dispiega e riempie di contenuto, l'ipotesi interpretativa da noi proposta alla fine del primo capitolo, per cui – provammo a suggerire – Ricoeur risulterebbe, in senso implicito, più fenomenologo di quanto egli pensi, addirittura dal punto di vista eretico della fenomenologia, ovvero rispetto al metodo dell'evidenza scientifica scaturita dall'intuizione: se era legittimo, per un progetto di antropologia verace, giudicare quel metodo come eretico, è pur vero, sempre per quel fine, che il metodo dell'attestazione corregge l'eresia confermandola: essa conferisce all'intuizione di sé un aspetto, non più idealistico, ma filosofico e davvero epistemologico; inoltre, l'attestazione evita il difetto dell'intuizione fenomenologica, allorquando quest'ultima scaturiva alla luce di ciò che non era affatto intuitivo, ovvero alla luce dell'intenzionalità. Potersi attestare non implica più trarre dal pensiero l'evidenza di se stessi, ed è questo il motivo per cui abbiamo tentato di distinguere la definizione proposta da Ricoeur, dalla circoscrizione al contesto attivo della sofferenza. Al contrario, l'attestazione sembra rivolgersi in profondità, anticipare e orientare il pensiero incerto; per questa ragione si tratta di un'evidenza, poiché avversa alla verità dell'intenzione, piuttosto, sembra essere una verità dell'introspezione. In senso provocatorio, vale ancora il principio criticato da Ricoeur, circa i fondamenti della scienza fenomenologica: “La fondazione di principio è dell'ordine dell'intuizione, fondare è vedere”<sup>697</sup>. Per chiarirne e legittimarne la validità, è innanzitutto utile un riferimento simbolico – mitologico: così come la figura di Tiresia, incontrata nel saggio su Freud, vedeva in quanto non vedeva affatto, anche il Sé, può fondare se stesso, se si affida a ciò che l'attestazione vede e che il pensiero non vede, a meno che esso non chiuda gli occhi, a meno che

---

<sup>697</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 39. Abbiamo incontrato questa definizione nel saggio ricoeuriano, riportato in *Dal testo all'azione*, dal titolo *Fenomenologia ermeneutica: partendo da Husserl*. Se per Ricoeur la fenomenologia resta il presupposto insuperabile dell'ermeneutica (in merito all'intenzionalità stabilita come originaria), a patto che la stessa scienza fenomenologica rinunci al metodo dell'evidenza epistemologica, parimenti, una certa evidenza di sé, che desumiamo sempre dalla fenomenologia ma che abbiamo corretto secondo il filtro epistemologico dell'attestazione, deve ancora rappresentare il presupposto insuperabile dell'ermeneutica: pensiamo che l'identità non possa esaurirsi nel principio del non sapersi affatto o nel principio di una libertà d'essere indiscriminata. Inoltre, quest'intuizione o evidenza di sé non è dell'ordine del volontario, ma dell'ordine dell'involontario; semplicemente, l'intimità, l'attestazione nei confronti di noi stessi, rafforza, limita in quanto rende propria, l'apertura verso l'alterità, ovvero l'apertura del soggetto verso l'ermeneutica di sé.

eviti di ergersi a principio assoluto del conoscere. L'azione e la sofferenza sono orientate dal campo visivo della propria sicurezza d'esistere, la quale rende la visione incerta dell'esserci, riconoscibile e intima a ciascun sé. In altre parole, l'attestazione fa dell'azione superficiale, quest'ultima afferente ad un *Cogito* come a quello di tutti, la *propria* azione; inoltre, fa della sofferenza superficiale (la generalità del sentimento che può scaturire dal contesto esistenziale della finitudine), la *propria* sofferenza. È sottesa all'ontologia mancata dal teleologico – volontario, un'ontologia esistenziale completa, in cui lo svelarsi dell'essere soggetto viene anticipato, essendo la meta che letteralmente sta prima e dopo la *dynamis* esistenziale. In questo modo, la categoria del *che cosa* dell'essere riacquista una certa dignità contenutistica, poiché l'attestazione riproduce una certezza e non più un dubbio. Lo svelamento della verità non si perde da subito nei limiti della prospettiva finita del *Dasein*, ma si riempie di un particolare contenuto, capace di tradurre in maniera concreta la logica metafisica dell'*adeguatio*, pensata, stavolta, nel contesto epistemico della ricezione passiva: è evidente e adeguato l'essere che viene riconosciuto, nella misura in cui quest'ultimo lo si esperisce a prescindere dalla rappresentazione, ovvero lo si riceve, lo si riconosce.

Secondo Ricoeur, non ci sono dubbi sul fatto che al di qua dell'io penso, si faccia esperienza della particolare dinamica esistenziale, concepita come “dialettica con l'alterità”<sup>698</sup>. La sua caratteristica di ineluttabilità, come volevasi dimostrare, può essere solo attestata e testimoniata. Prima di definirci, di conoscerci nella questione aperta e irrisolvibile del *chi?*, siamo definiti in senso assoluto; tutto ciò lo sappiamo, non solo nella domanda, ma nell'attestazione intima che orienta la domanda, da cui non scaturisce alcun sentimento del tragico. Generalmente, si tende ad assegnare all'identità *ipse* la definizione di mistero irrisolvibile; grazie al nuovo supporto epistemico, suggerisce Antonio Pavan in *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, il quale interpreta l'attestazione come un' “ingiunzione che si riceve nel fondo della coscienza – anche morale – e che, proprio perché ingiunzione, rivela la consistenza di chi la riceve e insieme la distanza o il profondo di una

---

<sup>698</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 92. I tre principali aspetti dell'ermeneutica del sé sono: “la deviazione della riflessione attraverso l'analisi, la dialettica dell'ipseità e della medesimezza, infine la dialettica dell'ipseità e dell'alterità” (*Ibidem*). Nei primi due ambiti, la questione *chi?* risulta essere ancora aperta alle infinte possibilità di risposta; invece, l'ultima dialettica lascia spazio ad una interpretazione diversa, deviando il processo ermeneutico fuori dal controllo del volontario. L'originario ontologico individuato nella *dynamis* dell'intenzionalità, nasconde l'autentico, nel senso di più originario, primato della determinazione involontaria dell'Alterità sul soggetto.

provenienza”<sup>699</sup>, il mistero del sé, sul piano specifico dell’involontario, sembra già totalmente risolto. Ne siamo convinti: con l’istanza della dialettica tra ipseità e alterità, oggetto del *Decimo studio*, Ricoeur vuol esprimere, continua Pavan il “nostro diritto originario ad essere persone; o meglio, a divenir per conquista, libera e responsabile, le persone che siamo per dono [...]. Si tratta di sapersi e di riceversi come *dono* [...]; qui è la radice e il tracciato del movimento dell’intenzionalità”<sup>700</sup>. Nelle parole di Pavan otteniamo conferma rispetto all’idea di una comprensione ontologica esistenziale, intesa come circolo chiuso, non indiscriminatamente libera.

Si è forse oltrepassata la verità ricoeuriana per cui “l’attestazione [...], anch’essa è propriamente *átopos*”<sup>701</sup>, ma, di nuovo, lo scadere della fiducia di sé verso la vacuità e il sospetto, riteniamo di doverlo imputare all’intervento dialettico della componente riflessiva. Infatti, la categoria dell’alterità incomunicabile che afferisce all’epistemologia dell’attestare, non è nient’altro che l’espressione di un superamento e insieme di una ricaduta nel dubbio dell’esistere: l’alterità è collocata nell’io ed è possibile farne una certa esperienza di senso, non potendo esprimerla nel linguaggio, se non appunto come alterità e come concetto esterno al sé. Al fine però di non scalfire la peculiare portata epistemica dell’attestazione, l’*átopos* che questa comunica significa di certo che per la soggettività non vi è un posto sicuro nel discorso, ma che parimenti vi è una certezza e un sapere se stessi, avulso dal linguaggio. Perciò, è necessario porre, nella distanza, un’intersezione tra le capacità riflessive del volontario e la capacità irriflessiva dell’attestazione, per evitare che la soggettività si perda nell’indeterminatezza: l’ermeneutica scelta come modello ontologico totale deve poter unire al *credere che* della *doxa*, alla tensione aperta verso un ideale, l’oggettività ed evidenza che si trova al di qua dell’operato del *Cogito*, nel sostrato esperienziale intimo e sentimentale del *credere in*, dell’appartenersi e dell’essere previo. Il soggetto che attesta il proprio sé, prima di non poter dir nulla attraverso il linguaggio, sa già tutto di sé, pur non sapendo dirlo.

### **3.9 Il tripode della passività: il corpo, l’altro, la Coscienza.**

Sottesa alla via lunga di un’ontologia spezzata dal potere della *dynamis* esistenziale, si staglia la via corta dell’esser già, la cui natura nascosta, rispetto alla

---

<sup>699</sup> A. Pavan, *Prefazione*, in AA. VV., *L’io dell’altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, p. 10.

<sup>700</sup> Ivi, cit., p. 13.

<sup>701</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 97.

centralità dell'agire (linguistico), trova lo stesso un'esplicitazione di senso, mediante la nuova facoltà attestativa del sé. Nel decimo studio di *Sé come un altro*, viene presentato il paradosso che vuole l'essere ad un tempo potente ed effettivo<sup>702</sup>, non solo potente; tali infatti sono le parole del filosofo francese, che ci hanno spinto ad estendere e completare il discorso ontologico, al di qua della caratteristica teleologica dell'agire: "Questo apparente paradosso attesta che, se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo*, a partire da cui il sé può essere detto *agente*"<sup>703</sup>. Il paradosso è presto riassumibile: vi è un'ontologia che sottintende un'altra ontologia. Perciò, si è reso indispensabile distinguere la prima ontologia, quella dell'agire, più esattamente come un'antropologia, dato che la caratteristica di indeterminatezza ontologica include una contraddizione: l'indeterminatezza ci dice che dall'essere che è e che non può essere altrimenti, si è di nuovo tornati ad esaltare il pensiero che interpreta l'essere, e che su di esso può ingannarsi. Il dominio ontologico richiede, invece, la rinuncia da quello fenomenologico, e richiede anche che la considerazione della natura finita del soggetto, sia analizzata dal punto di vista della passività e della necessità, garante di una verità indubitabile. In precedenza, abbiamo stabilito che il contenuto del decimo studio è separato dagli studi precedenti del testo e in effetti, ora, del sé non si accentua più la capacità di fondarsi autonomamente attraverso una ricerca ermeneutica costante, ma, all'opposto, si scopre che il sé è per così dire fondato e affetto dall'Alterità incomunicabile che lo costituisce; inoltre, di questa fondazione subita, il soggetto è capace di farne un'esperienza carica di contenuti, seppur non linguistici: il fatto che la si attesti, è una garanzia epistemologica contro

---

<sup>702</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 428 e segg. Il punto di incontro tra atto e potenza, tra effettività e *dynamis*, Ricoeur lo individua nel concetto spinoziano del *conatus*, che già abbiamo citato in precedenza. "Esiste – egli dice – una tensione fra potenza ed effettività che mi sembra essenziale all'ontologia dell'agire e che mi sembra eclissata nell'equazione fra *enérgeia* ed *effettività*" (Ivi, cit., p. 429), tradotta dai Latini con *actualitas*. Ma facciamo attenzione a ciò che significa propriamente agire secondo il modello scelto del *conatus*. È certamente legittimo affermare che il soggetto non è solo effettività esistente, ma forse non è altrettanto legittimo ergere il *conatus* a modello contrario dell'effettività dell'esistere. Ovvero, la scelta del concetto in esame, non può giustificare la difesa filosofica di un'ontologia della sola apertura e della sola libertà, ma semmai, di un'ontologia in cui la tensione volontaria non trascende mai l'essenzialità dell'essere. Secondo la preposizione 7 della parte III dell'*Etica*, lo sforzo è chiamato a preservare nell'essere; cioè, come riconosce lo stesso Ricoeur, lo sforzo non significa superarsi in altro da ciò che si è (Cfr., Ivi, cit., p. 430). Certamente, il *conatus* costituisce un modello di affermazione esistenziale di sé, la cui sottolineatura però è inefficace contro il lato passivo e necessario dell'aderenza previa al sé. Per di più, su questo lato dell'aderenza affettiva, contrario alla sola tensione, l'attestazione aggiunge che essere se stessi significa anche riconoscere l'affezione di un corpo proprio, di un carattere proprio e quindi di una medesimezza propria. Pensiamo che la difesa ontologica dell'ipseità abbia un limite, più che un appoggio nel *conatus*: esso preserva nell'essere e non testimonia solo la libertà di essere.

<sup>703</sup> Ivi, cit., p. 421.



l'istanza metodica del dubbio. Su questo punto verremo accusati certamente di oltrepassare Ricoeur e la sua ontologia aperta dell'ipseità, ma, se tentassimo di chiarire il senso del passaggio compiuto nell'ultima sezione dell'opera, dalla fenomenologia all'ontologia, allora la prospettiva ricoeuriana sarebbe rispettata, prima ancora che criticata. Il cambiamento sfrutta il diverso approccio alla categoria centrale dell'alterità. A tal proposito, il filosofo francese si chiede: “Come render conto del lavoro dell'alterità nel cuore dell'ipseità? Proprio qui il gioco fra i due livelli del discorso – discorso fenomenologico e discorso ontologico – si rivela più fruttuoso, grazie alla forza scoprente che tale gioco suscita sui due piani ad un tempo”<sup>704</sup>. Egli sta nuovamente proponendo una prospettiva dialettica, ma prima di unire, l'autore ha bisogno di distinguere, oltrepassare e specificare il limite speculativo della fenomenologia, la cui impostazione, come sappiamo, separa al di fuori del sé l'alterità. A Ricoeur serve dunque un grado di conoscenza intersecato, ma alternativo e autonomo, a quello teleologico: così, sostiene il nostro, se “il termine «alterità» resta allora riservato al discorso speculativo, [...] la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità”<sup>705</sup>. In altre parole, Il *Cogito* è costretto a dire, senza dire nulla, l'esperienza passiva, utilizzando il termine alterità; qui ci troviamo sul versante solo fenomenologico – antropologico. Ecco il passaggio: dal canto suo, l'attestazione, è in grado di esprimere molto di più del termine noumenico dell'alterità. Per questo, si può aggiungere, rispetto all'idea ricoeuriana di una dialettica necessaria con il *Cogito* che non mettiamo in dubbio, che l'attestazione presa singolarmente, rappresenta già una forma di sapere: la verità ontologica realizzata dall'attestazione sul versante affettivo – passivo, evita al *Cogito* spezzato di perdersi nell'indeterminatezza antropologica; il sé si interpreta a partire da un fondo riconosciuto, che a prescindere dalla sua relazione col pensiero, comunica la necessità esistenziale, ovvero l'orizzonte che l'apertura *ipse* non può trascendere.

Entriamo nel vivo del nuovo contesto dialettico racchiuso da Ricoeur entro la definizione di “tripode della passività”<sup>706</sup>, al fine di sintetizzare i tre livelli per cui l'alterità è attestata dal soggetto che interpreta se stesso: prima di tutto, l'esperienza del corpo proprio, o meglio della carne (*Chair*, tradotto nel senso del *Leib* husserliano, che in italiano significa essenzialmente corpo vivente, animato, opposto al corpo inanimato, il quale, nella lingua francese suona come *Viande*); in secondo

---

<sup>704</sup> Ivi, cit., p. 432.

<sup>705</sup> *Ibidem*.

<sup>706</sup> *Ibidem*.

luogo, il versante passivo dell'intersoggettività, implicato nel rapporto tra il sé e l'estraneo; infine, la passività, apparentemente, la "più dissimulata"<sup>707</sup>, riguardante il rapporto di sé a se stessi che afferisce alla coscienza, intesa come *Gewissen*, come coscienza pratica. Perché sosteniamo che soltanto in apparenza, nel *Gewissen* il sé risulta, più che nelle altre forme di passività, *átopos*, dissimulato? Sulla base delle integrazioni concettuali fatte sopra, volte a far emergere il sapere dell'attestazione, potremmo anche ribaltare la prospettiva e attribuire un particolare senso fondazionale e veritativo alle parole del filosofo francese: "La coscienza è anche da cima a fondo attestazione"<sup>708</sup>, cioè sapere, secondo la nostra personale idea. Ricoeur, riferendosi ad Heidegger di *Essere e Tempo*, intuisce che prescindendo dalla priorità dell'elemento intenzionale dinamico della volontà etica, e privilegiando in questa sede, il suo lato passivo, la coscienza morale (*Gewissen*) si traduce, automaticamente, in *Bezeugung*<sup>709</sup>. Allora, se quello della piena attestazione è il campo più dissimulato, per quale ragione si è voluto prima distinguerlo come una credenza? La prospettiva dialettica col *Cogito*, dissimula il sapere di cui è capace l'attestazione, attraverso il termine alterità; l'attestazione, così, ribadisce il sospetto di sé, indicando però molto di più del solo sospetto di pensiero. L'attestazione esprime delle verità distinte dalle conclusioni aporetiche a cui è abituato il *Cogito*, e può rappresentare una vera e propria forma di conoscenza. Sostanzialmente, la coscienza di sé come *Bezeugung*, ingloba al suo interno la specificità della coscienza pratica, etico – morale, del *Gewissen*; questa e soltanto questa, si caratterizza come dissimulata, ma al fondo o al di sopra di essa vi è una certezza, un'intimità, e un'aderenza all'essere se stessi, che sorregge la domanda. Non dimentichiamo mai che la riflessività dinamica dell'intenzione linguistica, sinonimo di praticità, annovera un altro analogo e pericoloso significato, cioè quello di filosofia del limite, che a sua volta include il senso del tragico, che vorremmo poter superare.

Diamo inizio all'analisi, senza tuttavia seguire l'ordine prestabilito esposto da Ricoeur; piuttosto, muoveremo dalla specificità etica che rende il *Gewissen* come

---

<sup>707</sup> Ivi, cit., p. 433.

<sup>708</sup> *Ibidem*.

<sup>709</sup> Ricoeur, precedentemente, rileva che *Gewissen* "è un termine che si traduce a malincuore con coscienza (o coscienza morale per distinguerla dalla coscienza, *Bewusststsein*, nel senso della fenomenologia husserliana" (Cfr., Ivi, cit., p. 422). Prendendo spunto dal contesto filosofico heideggeriano, egli afferma anche: "L'idea che il *Gewissen*, prima di designare sul piano morale la capacità di distinguere il bene e il male e di rispondere a questa capacità con la distinzione fra «buona» e «cattiva» coscienza, significa attestazione (*Bezeugung*) è per me di grande aiuto" (*Ibidem*).

coscienza etico – morale (la seconda forma di alterità), per poi allargare la nozione dell'estraneo e della coscienza in generale, alla meta categoria dell'Alterità incomunicabile, evidenziando che qui, ancora, l'alterità è pensata entro i canoni della filosofia del limite; cioè, nella terza forma, la coscienza fondamentale oscilla: sembra propendere verso la chiarezza della passività dell'attestazione, ma poi essa ritorna ad essere *Gewissen*<sup>710</sup>, lasciandosi riassorbire dal potere pratico della domanda, la quale segna un confine, che è la famosa conclusione agnostica del libro. Al termine del nostro cammino, risaliremo alla prima forma di alterità, alla più originaria, convinti che soltanto nel senso dell'appartenenza al proprio corpo, si compie il passaggio vero, verace, dal *Gewissen* al *Bezeugung*, dalla domanda pratica, alla risposta metafisico – ontologica, chiara ed evidente, dell'attestazione di sé.

L'affezione<sup>711</sup> costituisce la chiave interpretativa per pensare l'alterità dell'altro che mi sta di fronte, nel seno della passività. Abbiamo già annunciato nel primo capitolo a proposito della capacità dell'agire<sup>712</sup>, come la novità del progetto della piccola etica di *Sé come un altro*, si basi sul ribaltamento della prospettiva deontologica kantiana, paradossalmente attraverso le stesse suggestioni kantiane della *Fondazione della Metafisica dei costumi*, le quali rivelano l'originarietà della buona volontà. Ricordiamo che secondo il filosofo francese, il primato etico rappresentato dall'originarietà della spontaneità benevola, da sola non è sufficiente a spiegare il senso della morale; c'è bisogno invece di propendere per una dialettica tra prospettiva teleologica e prospettiva deontologica, in cui la tensionalità dell'azione trova il suo senso trascendentale nell'affezione scaturita dall'altro. Nel tendere benevolmente nei confronti dell'altro, nel volerlo rispettare, è infine quest'ultimo che ci chiama alla responsabilità. Ora, dov'è che la sollecitudine incontra l'affezione? Ricoeur suggerisce che attraverso il principio della

---

<sup>710</sup> Non è un caso se, nella terza forma di alterità, quella della coscienza specificatamente intesa “nel senso del tedesco *Gewissen*” (Ivi, cit., p. 457), si faccia leva più sul sospetto, che non sulla veracità dell'attestazione. L'affermazione che riportiamo qui, deve secondo noi, ricondursi proprio al significato tradizionale del *Gewissen*, autonomo dal *Bezeugung*: “La coscienza è in verità il luogo per eccellenza in cui le illusioni su se stessi sono intimamente mescolate alla veracità dell'attestazione” (Ivi, cit., p. 458). C'è dunque distinzione nel rapporto dialettico: ciò che è detto verace nell'attestazione (*Bezeugung*), diventa illusorio nella coscienza (*Gewissen*). Potendo individuare le condizioni per cui, secondo il monito ricoeuriano precedentemente riportato, si converte il *Gewissen* alla veracità del *Bezeugung*, riusciremmo a dare sostanza ad una certa metafisica del soggetto.

<sup>711</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 444.

<sup>712</sup> Nel primo capitolo, la determinazione della capacità d'agire anticipava già le tematiche successive di *Sé come un altro* (Cfr., vedi, I cap., p. 41 e segg.).

“reversibilità dei ruoli, ogni agente è il paziente dell’altro”<sup>713</sup>. La prospettiva tensionale sottintende quella deontologica, nel contesto asimmetrico, tra il fare e il subire, proprio della cosiddetta Regola d’Oro, che ha il suo corrispettivo filosofico nella famosa formula dell’imperativo categorico kantiano: il soggetto, egli aggiunge, “in quanto affetto dal potere – su di lui esercitato dall’altro –, è investito dalla responsabilità di un’azione immediatamente posta sotto la regola della reciprocità, che la regola di giustizia trasformerà in regola d’uguaglianza. Di conseguenza l’accumularsi di ogni protagonista dei ruoli di agente e di paziente rende possibile che il formalismo dell’imperativo categorico richieda la «materia» di una pluralità di agenti affetti ciascuno da una violenza reciprocamente esercitata”<sup>714</sup>.

Prima di entrare nel merito di questo passo riassuntivo dell’etica ricoeuriana, è utile specificare quali sono i modelli pratici con cui il filosofo francese si confronta. Le due concezioni estreme che non permettono il realizzarsi della dialettica autentica con l’alterità, nel contesto etico – morale, e che per questo motivo rappresentano posizioni filosofiche da integrare al fine di proporre un concreto senso ontologico, sono appunto individuate nel tentativo di Husserl, a noi noto, di derivare l’*alter ego* dall’*ego*, e nella posizione particolare levinassiana, in cui si riserva esclusivamente all’altro l’iniziativa della chiamata del sé alla responsabilità. Da una parte, Husserl conferisce alla particolare datità dell’altro, il nome di appresentazione, concetto che conosciamo già, per stabilire innanzitutto che non si tratta di una rappresentazione, ma appunto di una datità, la quale però, non risulta essere originaria quanto la datità dell’*ego*; dunque, il darsi dell’altro non concede l’opportunità di vivere i suoi vissuti, di modo che lo scarto tra la presentazione del mio vissuto e l’appresentazione del vissuto altrui non sarà mai colmato. Così, l’altro diviene soltanto, come me, un soggetto di pensiero, la cui presenza è implicita nel processo di *epochéizzazione*, cioè nella riduzione dell’*ego* al proprio; infatti, come potrei consolidare me stesso, mantenermi nella mia identità, se l’altrui presenza non mi aiutasse in qualche modo?

Sul versante opposto, rileviamo il movimento dall’altro verso di me, che la filosofia di Emmanuel Lévinas instancabilmente disegna. L’esteriorità diviene radicale, contrariamente alla fenomenologia husserliana, ma allo stesso modo di questa, Ricoeur la etichetta come un’iperbole, cioè come una “pratica sistematica

---

<sup>713</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 446.

<sup>714</sup> *Ibidem*.

dell'eccesso nell'argomentazione filosofica"<sup>715</sup>. Nell'opera più rappresentativa di Lévinas, *Totalità e Infinito*, l'io, prima dell'incontro con l'altro, è ostinatamente chiuso, imprigionato e separato; nella radicalità di un'esistenza così divisa, di un io che non sa essere, di per sé, un Io, l'affermazione emblematica "il volto parla"<sup>716</sup>, testimonia, altrettanto radicalmente, un'epifania del soggetto attraverso un'alterità *ab – soluta* (non relativa). L'effetto negativo di questo schema di pensiero, sta nell'aver "reso sterile l'interiorità. Poiché l'iniziativa spetta integralmente all'Altro, è all'accusativo che l'io è raggiunto dall'ingiunzione"<sup>717</sup>. È chiaro allora il motivo per cui Ricoeur definisce in senso metafisico – iperbolico, la pretesa ontologia lévinassiana: questa "è – addirittura – più radicale di quella che anima l'ambizione fichtiana e poi husserliana"<sup>718</sup>, non adeguandosi alla concretezza del primato etico dell'intenzionalità, autentico canone che rende l'ontologia del soggetto come tale.

La risposta che Ricoeur propone media alle due estremizzazioni filosofiche riportate, muovendo da una concezione del medesimo completamente differente dal principio di chiusura, sia che esso venga inteso come egoità assoluta, che come alterità assoluta. Piuttosto, soltanto un'identità aperta, e in questo senso *ipse*, è in grado di comprendere una parola proveniente dall'estraneità. Bisogna quindi accordare al sé una capacità di accoglimento strutturata, quasi paradossalmente, nella riflessività, in modo tale che la chiamata all'obbligazione morale del rispetto, formulata all'accusativo e che il contesto della separazione modula in senso forte, possa diventare una convinzione interna alla soggettività dell'io. Dunque, l'obiettivo consiste nell'interiorizzare, attraverso la voce propria del medesimo, la voce esterna proveniente dall'altro. La passività della dialettica tra ipseità e alterità non dovrà annullare l'istanza della coscienza morale, o meglio, la predisposizione benevola della volontà, non dovrà essere presa in ostaggio dall'alterità; il *Gewissen* resta coscienza, attestando da sé la passività dell'altro nella chiamata alla responsabilità. Ricoeur chiarisce che laddove si riconosca un costitutivo potere di fare del soggetto, questo è immediatamente posto sotto la regola della reciprocità. Se il poter fare racchiude strutturalmente una logica dissimmetrica tra ciò che l'uno fa e ciò che viene fatto all'altro, il quale, per l'appunto, subisce l'azione, grazie al

---

<sup>715</sup> Ivi, cit., p. 453.

<sup>716</sup> L'auto – imputazione, tema centrale della piccola etica ricoeuriana, si iscrive qui, sostiene il filosofo francese "in una struttura dialogale asimmetrica la cui origine è a me esteriore" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 452). Ciò che fa problema è l'esteriorità dell'alterità: fuori dal sé, l'alterità diviene assoluta e autonoma dalla dialettica con il lato tensionale della volontà.

<sup>717</sup> P. Ricoeur, Ivi, cit., p. 453.

<sup>718</sup> Ivi, cit., p. 451.

particolare fenomeno inerente l'affezione dall'alterità, la dinamica del subire non riguarderà più solo il destinatario dell'azione, ma anche l'agente. L'idea mediatrice e universale dell'umanità consente il ribaltamento logico; il suo equivalente concettuale è tratto di nuovo da Kant e coincide con l'idea della persona come fine in sé, la cui funzione consiste nel bilanciare la pluralità suggerita dal concetto di umanità, introducendo in quest'ultimo la distinzione fra la tua persona e la persona di ogni altro. Così, pur restando prima la tensionalità del fare, autentico luogo d'occasione per l'esercizio del male e della violenza, una deontologia viene sottesa, nella misura in cui è nell'affezione/attestazione della struttura dialogica della sollecitudine, che la volontà deve essere, in senso pratico, ed è, in senso ontologico, una buona volontà, capace di trattare l'altro *come un altro da sé*.

Facciamo un passo indietro fino all'ottavo studio dedicato proprio al sé e alla norma morale, e mettiamo a confronto le suggestioni di Ricoeur con le parole kantiane da lui prese in prestito, alla modalità percettiva secondo cui, nel soggetto, si riconosce di essere agiti, ancor prima di agire. Questo confronto è utile per il proseguo dell'analisi verso la terza forma (per noi la seconda) di alterità, quella del *Gewissen*; è a partire da una tale problematicità che individueremo l'oscillazione ricoeuriana tra una possibile metafisica ontologica e la riproposizione di una filosofia del limite.

In base ad uno strano parallelismo i principi di autonomia e di rispetto si legano insieme, essendo entrambi, direbbe Ricoeur, il frutto di un'attestazione: così come definiamo, in seno al kantismo, la coscienza autonoma un fatto della ragione, non possiamo di certo scindere la necessità della morale dall'esistenza della persona, concepita come fine in sé; se non fosse ontologicamente tale, l'autonomia della volontà non si adeguerebbe alla richiesta deontologica del dovere e del rispetto. Di conseguenza, la spiegazione di persona come fine in sé, "se non dice l'essere – sostiene Ricoeur – essa dice l'esser così. Questa proposizione, che si può dire di natura ontico – pratica, si impone senza intermediari"<sup>719</sup>. Ciò è dovuto, appunto, al riconoscimento della sua caratteristica essenziale, che è quella di rispecchiare una concretezza ontologica, indubitabile. In sintesi, la definizione della persona come fine in sé rappresenta, similmente all'autonomia della volontà, un fatto della ragione. Ecco individuata la ricezione passiva della sollecitudine da parte dell'alterità, che flette il contesto riflessivo verso il sapere differente, intuitivo –

---

<sup>719</sup> Ivi, cit., p. 327.

attestativo. Sembrerà un azzardo, soprattutto considerato il debito e il confronto sempre costante di Ricoeur verso la filosofia di Kant, concepire come intuitivo il passaggio dalle dinamiche del pensiero a quelle dell'attestazione, ma paiono abbastanza chiare le parole del filosofo francese: "Dietro la Regola d'Oro, si riaffaccia l'intuizione, inerente alla sollecitudine, della vera alterità alla radice della pluralità delle persone"<sup>720</sup>. Però, subito di seguito, egli si chiede anche se non si faccia troppa violenza al progetto della *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, dandoci così un'ulteriore prova di una certa oscillazione teoretica: dopo aver accennato alla forma di intuizione come ad un potenziale sinonimo dell'attestazione, si ritorna all'impostazione riflessiva, inaugurata proprio da Kant, con la citazione di un passo cardine del testo appena riportato, a proposito della comune appartenenza dei soggetti al *Regno dei Finiti*. L'idea ricoeuriana che concerne l'intuizione della voce è nascosta, dal momento che, esplicitamente, viene confermato il monito per cui la presenza del mondo noumenico si distingue a causa della sua inconoscibilità, vale a dire, a causa di un limite. Ecco la citazione di Kant presa a modello: "In quanto ci si pensa entro un mondo intellegibile, la ragione pratica non oltrepassa affatto i suoi confini, laddove lo farebbe se volesse *intuirsi*, sentirsi in esso"<sup>721</sup>.

Abbiamo visto come il sé appaia interpellato, affetto nell'esercizio della morale da una voce altra che si può dire verticale, ma l'aspetto enigmatico riguarda la

---

<sup>720</sup> Ivi, cit., p. 326.

<sup>721</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 327; Cfr., Kant, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, cit., p. 239. Se è nostra intenzione spostare l'interesse per la filosofia ricoeuriana sul versante dell'involontario ricevuto, è difficile fare la stessa cosa per quanto riguarda la filosofia kantiana. Kant stesso lo conferma: "Sebbene il rispetto sia un sentimento, nondimeno non è affatto un sentimento *ricevuto* per un'influenza [esterna], bensì un sentimento autoprodotta da un concetto della ragione" (Kant, Op., cit., v. nota n. b, p. 103). Tuttavia, l'autoproduzione di cui egli parla, non può esser concepita come il solo frutto di una libertà, vista la differenza sostanziale tra autonomia delle massime e autonomia degli imperativi; l'autoproduzione, continua Kant, significa meramente "la coscienza della *subordinazione* della mia volontà a una legge, senza mediazione di altre influenze sul mio senso" (*Ibidem*). Ma a questo punto, concepirsi (rappresentarsi in un concetto) come appartenenti al Regno dei Finiti, dovrà sottintendere, in virtù della nozione di subordinazione, una qualche ricezione, paradossalmente attestata dalle stesse parole di Kant, che seguono la citazione precedente: "Ciò che io (ri)conosco immediatamente come legge per me, lo (ri)conosco con rispetto" (*Ibidem*). La distinzione tra conoscere e (ri)conoscere è posta, anche qui in maniera implicita, visto il primato della funzionalità dell'io penso, che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Come in Ricoeur, se un'alterità (noumenica) ricevuta può essere tematizzata nella filosofia kantiana, essa non deve essere un'esteriorità, ma confermare sempre l'istanza dell'autonomia, o meglio, l'interiorità nel soggetto, tanto che la legge morale "pura e senza alcuna aggiunta estranea di stimoli empirici, ha sul cuore umano, per la via della sola ragione, un influsso più potente di tutti gli altri moventi che si possono convocare dal campo empirico" (Ivi, cit., p. 125). È nel cuore che si dà l'attestazione del rispetto; non è un caso se la cosiddetta via della ragione rappresenta il sentimento del rispetto come subordinazione della mia volontà alla legge, ma il limite posto dal dire non può essere oltrepassato.

stessa verticalità, visto che la si pone nell'interiorità. La convinzione<sup>722</sup> dell'attestazione, in altre parole, l'interiorizzazione della verticalità, si dà come sospetto quando si pensa l'attestazione stessa. Il debito nei confronti della filosofia kantiana ce lo ha già annunciato, e, adesso, la terza forma di alterità, il *Gewissen* preso nella sua operatività, cioè nel momento della decisione, ce ne darà un'ulteriore prova.

Ancor prima di sottolinearne l'aspetto funzionale, Ricoeur cerca di liberare il *Gewissen*, di strapparlo<sup>723</sup>, dalla falsa alternativa tra buona e cattiva coscienza, che egli individua ancora in due opposte posizioni filosofiche: lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, in particolare nella parte dedicata alla concezione morale del mondo<sup>724</sup>, culminante nel momento dialettico della conciliazione, cioè della morale tradotta, non a caso, come spirito certo di se stesso attraverso il perdono<sup>725</sup> (ma è chiara la differenza di senso tra certezza hegeliana e quella che veicola l'attestazione), e, sul versante opposto, la *Genealogia della morale* di Nietzsche, inaugura un metodo che mira a mandare in rovina la teleologia del metodo hegeliano con le armi dell'archeologia, individuando il focolare d'origine, o l'inizio tenebroso e vincolante dei concetti morali, nell'arcaicità dell'egoismo, non più riconducibile all'invenzione dei filosofi della spontaneità umana nel falso contesto del bene e del male. Invece, Ricoeur pone simbolicamente al di là del bene e del male la posizione alternativa di Heidegger, contenuta nel capitolo intitolato *Gewissen* di *Essere e Tempo*. Qui, però, la coscienza riconosce solo un poter essere, indifferente almeno inizialmente alla distinzione tra bene e male. La chiamata dell'alterità è in questo caso un appello, rileva il filosofo francese, silenzioso, poiché la coscienza interroga principalmente l'esserci del sé, il *Dasein*, che nel contempo diviene l'affetto e il chiamante. Eppure, se non proprio il binomio concettuale tra bene e il male, la condizione detta dell'esser gettato, implica in Heidegger un'ontologia della colpa (*Être – en – dette*) basata sul non dominio, sulla passività dello spaesamento (*Étrang[èr]eté*) e del *debito*, inteso come impossibilità di scelta altra rispetto all'affezione dell'essere nel mondo. Il primato dell'etica, della

---

<sup>722</sup> Non a caso utilizziamo il termine convinzione: “Mi piace ricordare – sostiene Ricoeur – che convinzione in tedesco si dice *Ueberzeugung*, termine che per la sua radice è apparentato a *Bezeugung* che significa attestazione. Attestazione: parola d'ordine di tutto questo libro” (Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, v. nota n°69, cit., p. 399. V. anche nota n°67, cit., p. 469).

<sup>723</sup> Ivi, cit., p. 465.

<sup>724</sup> Cfr., Hegel, *Lo spirito certo di se stesso. La Moralità*, in *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 801-893.

<sup>725</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 889-893.



spontaneità benevola, viene messo in discussione in virtù di un'ontologizzazione troppo radicata nel nulla dell'orientamento verso la morte. È necessario dunque fare un ulteriore passo in avanti: legando assieme l'ingiunzione e l'elemento della decisione, si può reintrodurre la categoria di coscienza nel campo vivo dell'etica, in quel contesto che chiama all'agire e che Ricoeur mutua dalla tradizione mitologica del tragico dell'azione<sup>726</sup>. La capacità della buona deliberazione, o saggezza pratica, diventa un chiaro ed ulteriore segno dell'esserci come coscienza. Così, all'alternativa tra deontologia o teleologia, si sostituisce una dialettica vitale che ha nell'agire il suo momento sintetico, discernibile nel vivo dell'azione problematica: *“Nei conflitti suscitati dalla moralità, soltanto un ricorso al fondo etico sul quale si staglia la morale può suscitare la saggezza del giudizio in situazione. Dal phronēin tragico alla phrónesis pratica: sarà questa la massima in grado di sottrarre la convinzione morale alla rovinosa alternativa dell'univocità e dell'arbitrio”*<sup>727</sup>. L'equità che intende realizzare la saggezza in situazione è certamente il frutto di una scelta, ma non del tutto libera o arbitraria; infatti, contemporaneamente, la volontà è anche ingiunta e il fine che si vuol realizzare è già dato in sé, idealmente, come istanza ricevuta dal contesto deontologico – ontologico del riconoscimento reciproco, saldamente fondato sul diritto misterioso ad esser persone. Per riassumere, non si può affatto pensare all'equità, sinonimo di saggezza etica, senza sottintendere la giustizia, sinonimo di formalità morale. Quest'ultima supporta indubbiamente il momento della deliberazione.

L'equivoco su cui vorremmo soffermarci riguarda proprio la stonatura interna alla forza semantica del termine convinzione, alla quale Ricoeur attribuisce il significato opposto, ossia il sospetto. La prima accezione viene fatta convergere verso la debolezza costitutiva del dubbio, attraverso un ulteriore cambiamento prospettico: la passività ricettiva della dialettica con l'alterità, autentico punto di

<sup>726</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Interludio. Il tragico dell'azione*, in *Sé come un altro*, cit., pp. 345-354.

<sup>727</sup> Ivi, p. 354. Il *phronēin* tragico – desunto da Ricoeur dall'interpretazione dell'*Antigone* di Sofocle – è la radice non filosofica da cui deriva la proposta di una saggezza pratica in situazione. Tuttavia fra le due istanze sussiste una differenza fondamentale: mentre il primo assume i tratti di una *cathàrsi*, insegnata e rivelata dalla figura strutturale del coro, soltanto dopo che il conflitto tra Creonte e Antigone, ossia tra i due principi universali dello Stato e della famiglia, ha condotto ad una tragica risoluzione, la *phrónesis*, al contrario, è chiamata ad evitare l'esito irrimediabilmente negativo: restituire la possibilità della *cathàrsi* alla capacità del riconoscimento tra gli agenti coinvolti nel conflitto, rappresenta il modo pratico – dinamico, non tragico, di pensare la ragionevolezza; dunque, quest'ultima deve esser posta nella situazione in cui è possibile rimediare al contesto del tragico. Ricoeur conferma: “La tragedia non è in grado di produrre una tale conciliazione [...]. La scomparsa della loro esistenza particolare è il prezzo che si deve interamente pagare perché le potenze etiche che i protagonisti servono, possano sussistere insieme” (Ivi, cit., p. 352).

forza della teoretica ricoeuriana in questo *Decimo studio*, e autentico luogo (*topos*) in cui la convinzione rimane un certo sapere, non può avere una sua autonomia concettuale, se la si separa dalla tradizionale concezione positivista, per cui soltanto il dire esprime conoscenza. Precisiamo dunque, insieme al pensatore francese, che il sospetto non raffigura lo statuto autentico dell'Alterità interna alla soggettività, ma unicamente lo statuto *filosofico*<sup>728</sup> di questa. Sul chiarimento importante di una tale distinzione, è inclusa la possibilità e la testimonianza del poter dire qualcosa di più, rispetto al filosofico, al fine di comprendere meglio; tuttavia, questa possibilità resta celata dalla riproposizione del primato intenzionale. L'ingiunzione si perde così nella riflessione, il riconoscersi si traduce nel non sapersi affatto (*átopos*), e l'attestazione, abbandonando il suo particolare valore epistemico, scade nell'indeterminatezza. Infine, l'emblema e lo strumento di una filosofia pratico – riflessiva, cioè la domanda, riassume la terza forma della dialettica tra alterità e ipseità, con l'effetto di racchiudere l'Alterità in un ascetismo dell'argomentazione<sup>729</sup>, chiaramente di stampo kantiano. La categoria di limite torna ad essere il tratto più caratteristico dal punto di vista ontologico soggettivo, poiché l'opera tutta termina nella rappresentazione, e non nella convinzione attestante, dell'alterità. Queste parole conclusive di Ricoeur ce lo confermano: “Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non sa e non può dire questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'altro si arresta il discorso filosofico”<sup>730</sup>. Può altresì iniziare un discorso altro, ma il filosofico costituisce, nell'originale contesto ricoeuriano, sia il limite valicato dall'attestazione, che il limite invalicabile dal pensiero in azione.

Risalire alla prima forma di alterità consente di distinguere, in maniera più dettagliata, le modalità espressive dell'attestazione che più ci interessano, cioè quelle per cui, nel dominio della passività ontologica, non si ha più bisogno di muovere verso dinamiche riflessive, per il fine specifico del conoscere se stessi; il limite filosofico sembra finalmente valicato: il corpo è la determinazione particolare e privilegiata dell'Alterità interna al sé. Se nel caso del *Gewissen*, l'alterità veniva

---

<sup>728</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 473.

<sup>729</sup> Cfr., *Ibidem*.

<sup>730</sup> *Ibidem*.

detta kantianamente tramite la caratteristica del non poter esser detta, la sensazione del proprio comunicata dall'istanza del corpo, dà ora il nome all'ingiunzione dell'alterità ricevuta, tanto che si tratta giustappunto di un'attestazione (*Bezeugung*), di un credere in, svincolato in questo caso dal sospetto. È chiaro allora il perché dobbiamo differenziare le verità trasmesse dal concetto di corpo, prima di intersecarle all'indeterminatezza del filosofico: nel senso del proprio si sintetizza il dono ricevuto della propria esistenza singola, ma ci teniamo a stabilire subito che il significato di corporeità a cui alludiamo non si attiene direttamente al significato di corpo fisico<sup>731</sup>.

In questa parte critica del lavoro abbiamo espresso un dubbio sul fatto che la categoria dell'azione fosse in grado di rappresentare il primo luogo dell'ontologia soggettiva. Infatti, quasi paradossalmente, Ricoeur riconosce ora di dover supportare la riflessione dedicata alla tensione antropologica, dal punto di vista delle sue condizioni di possibilità, separatamente a quanto prima sostenuto circa un'ontologia (spezzata) dell'azione; come egli dichiara, il “corpo proprio è il luogo stesso – nel senso forte del termine – di questa appartenenza grazie a cui il sé può imprimere la sua marca sugli eventi che sono le azioni”<sup>732</sup>. Laddove il sé si apre all'alterità, l'apertura risulta legata ad una chiusura, ossia a quel requisito garante del riconoscimento di proprietà dell'azione. Sembra quasi che le conclusioni della prima parte di *Sé come un altro* vengano contraddette, se lo strano trascendentalismo empirico – ideale qui richiamato, fa sì che si separi e si differenzi, ancor prima di unificare, il modo d'essere di un sé dall'altro da sé. Rispetto alla riflessione che ciascun sé rivolge a se stesso nel tentativo di risolvere il mistero identitario che ci rende tutti simili, è davvero del tutto illegittimo sostenere

---

<sup>731</sup> Ricordiamo che l'istanza del *corpo* veniva analizzata da Ricoeur anche in *Finitudine e colpa* (Cfr., P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 90), ma in quel testo la semantica ad esso attribuita, verteva sul concetto di limitazione, che in definitiva costituiva la fonte di tutte le angosce e le tristezze dell'uomo. Il cambiamento apportato dall'epistemologia dell'attestazione è evidente: non si tratta più di considerare, alla maniera platonica, il corpo come una sorta di prigionia dell'anima, ma di riconoscere, secondo un criterio ontologico e non più teleologico ideale, l'appartenenza al proprio corpo, la sicurezza di essere se stessi. Abbiamo appena affiancato le considerazioni de *L'uomo fallibile* sul corpo, con quelle di Platone del *Cratilo*, poiché, seppur Ricoeur tenta di opporsi al linguaggio del patetico della miseria, non riesce del tutto nel suo intento, a causa proprio dello strumento scelto per quel fine: l'affermazione originaria; è questa che fa del corpo, nonostante esso sia già un'apertura sul mondo (un punto di vista), fondamentalmente un limite dell'esistere. Con il decimo studio di *Sé come un altro*, l'originario ontologico non si conquista opponendosi alle istanze finite, ma attestando la loro passività nel cuore del soggetto. Ci sembra che questo sia l'unico modo per opporsi alla deriva del patetico della miseria.

<sup>732</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 434.

che il concetto di corpo proprio può confluire verso un certo concetto identitario sostanziale?

Di certo, si tratta un'opzione ufficialmente esclusa dal pensiero di Ricoeur, ma che non ci impedisce di riflettere più a fondo sulle verità nascoste di un pensiero ufficiale. In precedenza, abbiamo seguito le disamine dedicate all'ontologia dell'ipseità e abbiamo appurato l'ipotesi di un'ontologia della scelta, che modulava il principio del mantenersi nel tempo, secondo il filtro della stessa categoria della scelta. Un ribaltamento di prospettiva si compie ora, grazie a questa specifica forma di alterità: il mantenersi è, prima di tutto, riconducibile alla passività di una ricezione che “funesta la gloria dell'azione”<sup>733</sup>, assicurando così quel particolare processo attestante, definito come il riconoscersi del sé. La medesimezza sostanziale di un io, diverso da un altro io, è situata alla base dell'ipseità, e la portata simbolica inclusa nella formula spinoziana del *conatus*, mediante la quale Ricoeur struttura la sua ontologia dell'agire, sin da *Finitudine e colpa*, rappresenta un esempio infruttuoso, rispetto allo stesso principio della libertà d'agire che si vorrebbe difendere: infatti, lo sforzo in avanti è tale in virtù del suo ancoraggio al senso del proprio; cioè, la tensionalità dinamica non suggerisce l'essere di una volontà arbitrale aperta senza condizioni, ma appartenendo ad un sé, essa soffre la propria diversità nell'apertura verso l'alterità. Ancora una volta sottolineiamo che il limite (sofferenza<sup>734</sup>) facente della *dynamis* uno sforzo, declina il senso veicolato di alterità passiva nel sapere l'identità, e non nell'incomunicabilità. Il sé è agente e sofferente; questa è la verità dell'attestazione di sé, ma la sofferenza dell'apertura sottintende, prima di tutto e a livello involontario – ontologico, il riconoscimento di

---

<sup>733</sup> Ivi, cit., p. 435.

<sup>734</sup> Cfr., *Ibidem*. Ancora a proposito della resistenza – sofferenza, riconducibile alla nozione di *conatus* spinoziano, dobbiamo necessariamente aggiungere qualcosa alla tensionalità volontaria: l'origine di questa nella passività involontaria. Se si tratta di un'origine, perciò indubitabile, Ricoeur prova a pensare la resistenza in termini positivi, non soltanto nei termini di una sofferenza; infatti egli, nel progetto eidetico de *Il volontario e l'involontario*, già suggeriva di “ritornare ad un tipo di comprensione in cui la resistenza resta un momento della docilità” (P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 293), essendo appunto la resistenza l'espressione di una padronanza. Ma su che cosa si fonda una tale padronanza? Che cos'è l'involontario se non l'alternanza tra un certo sapere nella ricezione e il mistero del dire la stessa ricezione? Commentando il passo dell'opera citata, Maurizio Chiodi sostiene: “Per una corretta filosofia della volontà, si deve elaborare l'intuizione centrale che il volere e il potere sono compresi l'uno mediante l'altro e che anche la volontà più astratta non si esercita se non alla condizione del già dato” (M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, cit., p. 114). Nella dimensione del già dato, siamo in qualche modo padroni di noi stessi, pur soffrendo, pur sforzandoci. Questo, però, non è forse un chiaro segnale del fatto che l'ontologia, così come la filosofia tutta di Ricoeur, non risponda in definitiva solo alla categoria dell'agire, o dell'incertezza di sé. Pare che le parole citate dal lavoro di Chiodi, indichino il limite della categorizzazione da lui stesso sottolineata, o, quanto meno, ne indichino l'implicito ontologico.

un dono, di un legame saldo con il proprio sé, che differenzia la mia azione da quella di tutti gli altri.

L'opinione per cui il cantiere filosofico del corpo proprio debba dissociarsi dal binomio esistenza – sostanzialità, attraverso la connessione al concetto di *dynamis*, appare contraria alla nostra idea interpretativa. Ricoeur individua in Maine de Biran<sup>735</sup>, padre fondatore dello spiritualismo francese, l'artefice di un'appropriata definizione ontologica, secondo la quale dire io sono significa dire "io voglio, io muovo, io faccio"<sup>736</sup>; ma è pur vero che, tentando quest'ultimo di correggere e saldare scientificamente l'appercezione cartesiana alla nozione centrale della sua filosofia, ossia quella di fatto primitivo, egli riconduce la rappresentazione oggettivante dell'io ad un tipo di "certezza non rappresentativa"<sup>737</sup>: la primitività dell'esserci si affianca al senso interno, detto anche il *sentimento della mia esistenza*. A questo alludiamo come forma di sapere autonoma, intersecata e implicita al non sapersi affatto della fenomenologia ermeneutica.

L'interiorità postulata da de Biran è ritenuta libera e del tutto tensiva. Ciò nonostante, se si approfondisce il senso della fattualità dell'esistenza biraniana, scopriamo che essa si ricava a partire dalla resistenza opposta da qualcosa di a me esterno; in poche parole, il sentirsi corrisponde ad un'attività lottante contro la passività esterna, nella quale va annoverato, al primo grado, il corpo. Introducendo

---

<sup>735</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 435-436. Un altro polo di confronto sul tema dell'incarnazione viene soltanto annunciato in questo testo da Ricoeur e riguarda la filosofia di Gabriel Marcel. Altrove Ricoeur afferma della filosofia di Marcel che essa "rovescia l'esigenza idealistica di tutta l'epistemologia moderna: mentre questa cerca nel soggetto le condizioni di possibilità dell'oggettività, l'io appare a sé interiore al mistero" (P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps Présent, Paris 1948, p. 59). Cosa rende il mistero un canone più veritiero dell'oggettività? Appunto, il passaggio necessario dalla fenomenologia intenzionale alla consapevolezza di un'appartenenza ontologica previa, in cui l'attestazione (abbiamo già visto come il credere/sospetto dell'attestazione rileva proprio verità misteriose sul sé) corrisponde al metodo conoscitivo di una tale consapevolezza. Nonostante in Marcel si sottolinei, principalmente, il carattere di durata dell'incarnazione – "è il tempo del mio invecchiamento e della mia alterazione che devo ritrovare" (Ivi, cit., p. 109) –, con la conseguenza di uno slittamento della prospettiva ontologica verso quella etico – morale, relativa ai concetti di disperazione e morte, ci interessa di più puntare l'attenzione sul fatto prioritario per cui il corpo è il luogo originario della presenza soggettiva al mondo. In tal senso, esso costituisce contemporaneamente il dono misterioso del soggetto e la certezza che dona la possibilità d'essere al pensiero: "Or ce que nous pouvons regarder, ce sont les objets, c'est tout ce qui participe a de la condition des objets; mais justement l'existence n'est rien de tel, l'existence est *préalable* (previa) [...] l'existence est non seulement donnée, mais peut – être faudrait – il dire d'une façon un peu plus paradoxale: donnante» (P. Ricoeur, *Entretiens. Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Aubier – Montaigne, Paris 1968, p. 21). La sensazione e l'attestazione specificano le modalità percettive del corpo, dal momento che il pensiero non può dar conto, in maniera esaustiva, dell'originalità corporea. Ricoeur così specifica, dialogando con Marcel: "C'est vous qui avez mis en rapport la philosophie de la sensation et celle de l'existence. La sensation [...] *attestait* notre participation à l'existence" (Ivi, cit., p. 23).

<sup>736</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 435.

<sup>737</sup> Ivi, cit., p. 436.

quest'ultimo nella regione della certezza opposta alla rappresentazione, il corpo stesso diviene il "mio corpo, con la sua intima diversità"<sup>738</sup>. Oltre ad aver dato una giusta definizione ontologica, Maine de Biran viene citato da Ricoeur come quel primo filosofo che ha tematizzato l'interiorità corporea. Il nostro interesse verte giustappunto sul senso allargato del concetto di corpo ad opera del senso del proprio, ma ci chiediamo se la consapevolezza di quello che possiamo e non possiamo fare, ossia la resistenza prodotta dall'istanza del corpo, non sia una verità posta da sempre nel soggetto. Non risulta forse problematica la distinzione del corpo come esterno, come estraneo, dal momento in cui, lo abbiamo detto sopra, esso fonda trascendentalmente la fattualità attiva del sentirsi? La passività corporea non è affatto esteriore; piuttosto, nell'interiorità della sensazione dell'esser proprio, il corpo è definito tale. La ricezione che si esprime a partire dall'attestazione di sé ha il grande merito di integrare e descrivere la particolare esperienza dell'appercezione, tant'è che de Biran desume l'oggettività scientifica dalle concrete garanzie che la sensazione interiore può addurre. Così, tornando al rischio teoretico attinente al divieto di derivare la sostanzialità dell'appercezione, la cui correzione è circoscritta, dal nostro autore, soltanto alla teoria dell'atto e della potenza<sup>739</sup>, potremmo anche sfuggire all'impasse filosofica, dichiarando che la sostanzialità viene conosciuta, nella misura in cui viene ricevuta, sentita, intimamente attestata.

L'interiorità determina per noi l'accesso sostanziale da una filosofia del sé ad una egologia decisa, strutturata però sul particolare fenomeno conoscitivo dell'attestazione. La forma di alterità delineata rinuncia al debito nei confronti dell'intersoggettività e converte l'estraneità concettuale in riduzione al proprio. Vedremo infine come questa chiusura comprensiva del sé non significhi chiusura etica nei confronti dell'altro. Come referente teorico Ricoeur torna a citare le *Meditazioni Cartesiane* di Husserl, nella fattispecie la proposta di una distinzione tra *Leib* (carne) e *Körper* (corpo). La derivazione dell'*alter ego*, secondo il principio che conosciamo dell'appaiamento<sup>740</sup>, si fonda – stranamente, rispetto ai principi della fenomenologia – sulla funzione di riferimento svolta dalla carne sul corpo, che

---

<sup>738</sup> *Ibidem*.

<sup>739</sup> Cfr., Ivi, nota n°29, cit., p. 435.

<sup>740</sup> L'integrazione alla posizione di un sé come un altro, attraverso l'originalità ontologica del sé che si riconosce diversamente da un altro, trova nella concezione dell'appaiamento husserliano un appoggio teorico. Vagliando alla fine del primo capitolo, gli studi di fenomenologia compiuti da Ricoeur agli inizi della sua carriera, abbiamo anticipato l'affermazione di *Sé come un altro*, per cui "la scoperta di Husserl è indelebile" (Ivi, cit., p. 450), per quanto riguarda la somiglianza degli *Ego*, attraverso la loro primordiale dissimmetria, di cui la sfera del proprio ne è il segno diretto. Il senso *alter* dell'*Ego* fonda la similitudine: il mio simile è colui che come me dice io; cioè, è colui che prima di tutto si riconosce.

fa capo a questa natura propria. Il passaggio paradossale, ma lo stesso ontologico, rispecchia il contesto contrario a quello di Maine de Biran, dell'attività dell'io voglio, io muovo, io faccio; infatti, sul piano percettivo, "l'alterità prima della carne rispetto ad ogni iniziativa"<sup>741</sup>, "corrisponde all'io, in quanto questo uomo e non un altro"<sup>742</sup>. In tal caso l'alterità rende evidente l'io a se stesso; l'accezione debole dell'alterità come limite esteriore lascia spazio ad un già dato, che racchiude l'attitudine all'apertura propria dell'*ipse*, entro un contesto ineliminabile di chiusura e di medesimezza. L'idea del proprio sembra collocarsi implicita al noto progetto filosofico del pensatore francese, ma il significato forte che noi gli attribuiamo sfrutta una tipologia di linguaggio non assolutamente di tipo teoretico, pur essendo una forma di conoscenza, se non la meno problematica: è implicato il linguaggio ad un tempo misterioso<sup>743</sup>, per quanto concerne le modalità della passività costitutiva del sé, e indubitabile, per quanto concerne la certezza epistemologica relativa all'interiorità irriflessiva, che da sola garantisce all'identità di svelarsi come un luogo in una certa misura conosciuto; "Alterità – del corpo proprio – significa primordialità rispetto ad ogni disegno. A partire da questa alterità, io posso regnare su. [...]. La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive, che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*)"<sup>744</sup>.

Le parole che sono attribuite da Ricoeur alla datità della carne e del corpo organico di Husserl, le prendiamo a modello per la particolare datità del sentimento del proprio che ci interessa: dal momento che non intendiamo affatto riferirci alla sensazione dell'organico finito della propria corporeità, la quale non dovrebbe in alcun caso ergersi a principio discriminante l'identità singola del soggetto (considerata la nota deriva etica che ne conseguirebbe), il senso esteso del proprio corpo deve pur mantenere ugualmente un qualche senso di materialità, per il solo fatto di essere attestato ed esperito; anche alla luce di questa materia complessa e involontaria che è la nostra singolarità e intimità ricevuta, che si originano tutte le sintesi attive del soggetto. Il materiale della sfera del proprio, che va a costituire questo uomo e non un altro, possiede, come già detto, una caratteristica particolare

---

<sup>741</sup> Ivi, cit., p. 439.

<sup>742</sup> *Ibidem*.

<sup>743</sup> Il senso del proprio riproduce, misteriosamente, un'oggettività di tipo esistenziale, indubitabile rispetto all'oggettività logico deterministica: "Il legame che unisce il volere al suo corpo richiede un'altra sorta di attenzione rispetto all'attenzione intellettuale a delle strutture. Esige che io partecipi attivamente *alla mia incarnazione come mistero*, che io passi dall'oggettività all'esistenza" (P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 13).

<sup>744</sup> P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 439.

che lo fa afferire al dominio dell'affezione passiva: è a suo modo osservabile ma non si può rappresentare; in altre parole, è tutto ciò che si può soltanto attestare e in cui si deve credere, prima di dubitare.

È utile fare un passo indietro ai paragrafi precedenti, poiché il trinomio, materialità – osservabilità – impossibilità della rappresentazione, che descrive il senso esteso del proprio corpo, ci ricorda l'annosa tematica dell'inconscio freudiano. Per il primo Freud, l'inconscio consisteva essenzialmente in una realtà fisiologico quantificabile, quindi, per contestualizzare al linguaggio del tema in esame, consisteva in una materia collocata nella profondità della psiche, la cui realtà ampliava il senso della corporeità finita del soggetto; come volevasi dimostrare, l'inconscio appariva paradossalmente osservabile e rappresentabile, pur non potendo mai, per principio, giungere direttamente al conscio. Ricoeur, nella sua interpretazione, ha a suo modo confermato sia l'inaggrabilità esistente dell'inconscio, sia la sua inaccessibilità al conscio<sup>745</sup>, cercando di limitare entrambe le posizioni: attraverso il medio di una teoria freudiana della rappresentatività (non della sola rappresentazione) dell'inconscio, egli ha proposto la formula suggestiva di *quasi linguaggio*. Lo stesso Freud ha inteso modificare il fisicalismo emerso dagli scritti iniziali in quelli di metapsicologia, ma la verità per cui l'inconscio è un fatto concreto resta comunque invariata per la psicoanalisi, e lo è implicitamente anche per Ricoeur.

Forse, il *sensu del proprio* risulta essere quel sapere che ne sancisce la fattività corporale; forse, il senso del proprio è il principio di intimità epistemologica, implicito alla scienza freudiana, mai approfondito da Freud, ma che avrebbe potuto correggere il difetto linguistico interno alla psicoanalisi; meglio ancora, l'epistemologia dell'attestazione è forse il processo percettivo che convince il soggetto, più di qualsiasi definizione limitata e aperta all'ermeneutica simbolica, circa la datità dell'inconscio: tramite di essa si potrebbe esplicitare tutto lo spazio misterioso del quasi, che abbiamo detto essere innanzitutto separato, e dare così voce diretta a quel materiale energetico irriducibile, prima che avvenga la sua intersezione col linguaggio rappresentativo, ma indiretto. Nel saggio su Freud, Ricoeur, se non giustifica la realtà fattiva dell'inconscio, neanche la nega; piuttosto

---

<sup>745</sup> Ricoeur così definisce l'inconscio nell'autobiografia intellettuale: "L'inconscio, zona interdetta, mai convertibile in coscienza attuale" (P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 34). Cosa significa? Che la sua conversione in linguaggio, in pensiero, non è totale, non può eliminarne il carattere involontario assoluto e in particolar modo il carattere ontico – fattivo.



la assume indirettamente, spiegando in termini di ripiegamento, di inevitabile convergenza, lo scadere dell'inconscio nella sfera del senso linguistico. Non stupisce quindi se fin dalle analisi de *Il volontario e l'involontario*, che abbiamo comunque criticato per come l'elemento involontario venga fatto confluire nel progetto di una filosofia della volontà, il filosofo francese utilizzi la nota espressione emblematica di *materiale affettivo*, per indicarne l'assoluta involontarietà; ci pare che la regressione necessaria verso il senso, avvenuta infine anche nel saggio su Freud, venga determinata dall'assenza, o dalla presenza implicita, di un'epistemologia dell'attestazione, che avrebbe di certo risolto il paradosso dell'incomunicabilità e del riconoscimento della realtà inconscia. Per l'inconscio valgono ancora le parole citate sopra, attribuite da Ricoeur al concetto di carne in Husserl: in fondo, anche l'inconscio è il luogo di tutte le sintesi passive su cui si edificano le sintesi attive del soggetto.

Inoltre, il mutamento di terminologia che avviene nella scienza freudiana, da inconscio quantitativo all'*Es*, appare maggiormente stimolante, promuovendo quell'epurazione di significato del fatto psichico dal mero fatto oggettuale, che, a sua volta, offre a noi un appoggio per epurare dalla nozione generale di corpo proprio, la semantica della sola oggettività fisico – organica: l'*Es* non è un oggetto, ma una datità del tutto misteriosa, rispondente di nuovo al senso del proprio; per la precisione, l'*Es* è una zona esistente e funzionale, collocata nella profondità soggettiva, che domina sull'*Io* e che contiene l'energia materiale della libido; la verifica della sua concretezza risulta impossibile, a meno che – finalmente possiamo affermarlo – non si faccia appello all'epistemologia della sua attestazione. Al di là del linguaggio utilizzato da Freud, infatti, nessun soggetto in dialogo con se stesso può negare che nella sua interiorità si celi un materiale effettivo e nascosto alla volontà; questa sicurezza appercettiva del proprio sancisce la natura fattiva e innegabile dell'*Es* o dell'inconscio: l'attestazione assolve il compito di certificare l'indubitabile e insieme il misterioso, di provare che la profondità antifenomenologica del sé esiste, è un dato che compone e amplia il senso del mio corpo, o del mio finito. Se l'*Es* non rappresenta solo un oggetto e non coincide in alcun modo ad un'organicità biologica, pur essendo una fattività del sé localizzata, possiamo ulteriormente estendere l'alterità totale del corpo proprio, al sentimento involontario di sé, il quale certifica, per riassumere, l'esistenza di un sé in quanto medesimo. La percezione dell'effettività concreta dell'esserci, a cui si è aggiunta la

concretezza della profondità, indica il confine neutro e necessario che l'ermeneutica di sé non può oltrepassare: un confine di finitudine, un in sé e per sé che non attinge ancora al sentimento tragico della gioia e della tristezza. L'ontologico, si diceva nei paragrafi precedenti a proposito dell'*epoché* rovesciata di Freud, è l'ontico, che ora risulta essere esteso e ancor più concreto grazie alla conoscenza epistemologica che ne attesta insieme l'ampiezza e la sussistenza, secondo il suo statuto necessario.

Ai fini di quel passaggio strutturale che avviene nel decimo studio, dall'impostazione fenomenologica a quella ontologica, non si è fatto abbastanza, poiché come avviene nelle prime due forme della dialettica proposte da Ricoeur, si dà conto del lavoro svolto dalla passività, sfruttando l'alterità in senso filosofico, secondo il linguaggio del non sapere. In effetti, egli riferisce di una dialettica, cioè dello specifico rapporto della passività con la riflessività. Al contrario, il piano percettivo del senso proprio penetra di più nel regno della passività, valicando il limite noumenico di un'alterità che non posso né dominare, né conoscere. Vogliamo dire che la portata epistemica inclusa nel senso del proprio non ha bisogno di essere detta come alterità che non conosco: è a prescindere dall'intersezione col riflettere che la sfera del proprio costituisce una sicurezza di sé. Spieghiamoci meglio; la coscienza di per se stessa non può dar conto della sua attestazione: la filosofia trascendentale di Kant ha stabilito che l'io penso agisce soltanto. Come spiegare allora il concetto suggestivo di appercezione dell'io penso? Si tratta di una concretezza involontaria e subita. Allo stesso modo, la spontaneità benevola che fa della coscienza una coscienza morale, non spiega definitivamente l'istanza del rispetto, in quanto, per lo stesso principio detto sopra, il *Gewissen* agisce soltanto. Quale sia il motivo profondo che spinge al dovere, la coscienza non lo spiega ma ne subisce di nuovo la concretezza ontica. Su questo dubbio sappiamo concludersi l'opera *Sé come un altro*; così, nel riflettere, la coscienza si scopre misteriosamente agita, e nell'agire, la coscienza etica, ovvero le massime della volontà, si scoprono ancora misteriosamente agite. L'istanza del corpo proprio, invece, racchiusa da noi nel sentimento della propria intimità, non ha alcun bisogno di riferirsi ad altro, essendo solo un'affezione di sé e non un agire. La risposta alle domande poste dall'io penso e dalla volontà etica, sono date dalla consapevolezza che segue la percezione del proprio spazio ontico, cioè del proprio necessario esser già.

Si potrebbe maggiormente marcare la distinzione tra metodo fenomenologico e metodo ontologico del conoscere, così da dispiegare una congruenza possibile tra

l'ipotesi, esclusa da Ricoeur, del percepirsi come un regno, e la bella espressione dell'alterità nel cuore della passività<sup>746</sup>, dove il suggerimento immaginifico del cuore, di derivazione sicuramente pascaliana<sup>747</sup>, serve a differenziare come altra la conoscenza di tipo attestativo, fautrice della possibile conversione ontologica: nel cuore, non solo non si dice, ma si attesta e si è affetti dalla verità del sé. Torna così in auge l'idea di un *arché* arcaico della soggettività, che fa del comprendersi un *telos* aperto, ma circolare e monadico: quel cammino riflessivo – che trovava un supporto filosofico nello sforzo spinoziano, nell'appetizione leibniziana, nell'*eros* platonico e nella *dynamis* aristotelica – verso la conquista della propria identità, essendo simile a tutti i sé quanto a struttura fenomenologica (sintesi di affermazione originaria e negazione esistenziale), esso è dissimile quanto a singolarità ricevuta e attestata da ogni individuo. Sottesa alla generalità umana dell'apertura ermeneutica, il senso corto del proprio è l'indice di una specificità singola, di un'aderenza ad un modo soltanto mio di tendere, che è il tracciato su cui l'approssimazione fenomenologica di me stesso si staglia.

La singolarità ricevuta impedisce al soggetto di penetrare direttamente nel vissuto altrui. L'assunto che deriva dalla scienza di Husserl non necessariamente scalfisce la garanzia etica che vuole il sé essere come un altro da sé. Prima di tutto, il pericolo di una deriva etica è sempre in agguato e lo è anche per l'ipotesi di un'uguaglianza sostanziale degli individui, la quale non rappresenta affatto la garanzia per la realizzazione di un bene etico – sociale finalmente definitivo, ma nonostante la base teorica della finitudine e del bisogno ontologico dell'altro su cui l'analogia dei sé viene costruita, in fondo, nel contesto pratico, essa indica un *telos* da approssimare continuamente, mai del tutto raggiungibile e soggetto al fallimento. Ad esempio, il nostro autore, in ambito di giustizia sociale e nello specifico confronto con Rawls<sup>748</sup>, intuisce come maggiormente concreta una logica circolare

---

<sup>746</sup> Ivi, cit., p. 432.

<sup>747</sup> Rinunciamo al tono apologetico – religioso dei *Pensieri* di Pascal, ma assumiamo in pieno la distinzione tra verità del cuore e verità dell'intelletto (Cfr., B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 137). Traduciamo, inoltre, lo stimolo a spiegare di più per comprendere meglio in termini pascaliani: "Prendersi gioco della filosofia significa davvero far filosofia" (Ivi, cit., p. 223). Quindi, soltanto mettendo in discussione il primato del filosofico, possiamo apportare delle conquiste sul piano ontologico – esistenziale.

<sup>748</sup> Già abbiamo sintetizzato in precedenza i punti del confronto tra i due autori. Per riassumere ancora la lettura e la critica che Ricoeur compie dell'opera di Rawls, *Una teoria della giustizia*, basta ricordare il principio sostanziale per cui *la giustizia si origina dal grido dell'ingiustizia* (Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 295). Si distingue l'alternanza ciclica tra bene e male (in questo caso del bene del male sociale). Comunque, fin dalle disamine di *Finitudine e colpa*, Ricoeur, pur riuscendo a sottolineare l'originarietà della disposizione al bene da parte del soggetto, non è riuscito ad eliminare in toto l'altrettanto originaria inclinazione al male. La dialettica del bene e del male

dialettica tra realtà del giusto e dell'ingiusto, di conseguenza anche tra realtà del bene e realtà del male, laddove la prima si dà nonostante e a partire dalla seconda. Va perciò notato che il pericolo di una deriva etica è strettamente connesso ad uno stravolgimento dell'attestazione del rispetto nel cuore della soggettività: colui che non rispetta l'altro, non subisce soltanto un'invincibile disposizione malvagia del suo essere, piuttosto tradisce un'inclinazione più originaria di quella, ovvero, per mezzo della volontà, si oppone all'evidenza antropologica del sentimento benevolo che è in lui, per aderire al suo contrario. A proposito del concetto di *male dello scandalo*, abbiamo sancito l'importanza del suo legame con la sfera del volontario e ciò non fa altro che acuire il senso di responsabilità dell'individuo, e allo stesso tempo, diminuire il grado di passività della disposizione al male; inoltre, questo legame costitutivo non fa che limitare quel tipico processo di attribuzione fantasiosa, per cui si tende, in genere, a frapporre l'iniziativa dell'agente responsabile con l'iniziativa di un simbolico o mitologico soggetto d'azione, che sembrerebbe aver agito misteriosamente per noi<sup>749</sup>. Per capire quanto l'orizzonte volontario sia decisivo, basta invertire i termini del ragionamento: anche l'inclinazione involontaria al bene non rappresenta il bene effettivo, finché ad essa non viene fatta seguire un'intenzione, un'azione; in fin dei conti, per Ricoeur l'umanità dell'uomo, si dà attraverso la commistione dialettica tra piano deontologico (dovere o l'ascolto di noi stessi) e il piano teleologico (l'azione): l'azione benevola è nulla senza l'attestazione della propria disposizione, così come quest'ultima è nulla senza l'intervento dell'azione.

Fin dagli esordi, con il testo *Finitudine e colpa*, Ricoeur ha inteso distinguere l'empirica del male da un'eidetica neutrale; quindi, quello che si è difeso nei termini di chiusura del sé e che include il rischio dell'esclusione dell'alterità, segue la stessa delimitazione di principio, la stessa opposizione metodologica alla sfera del

---

determina, in fondo, il senso aperto e tensivo dell'antropologia ricoeuriana, fondata quest'ultima sul concetto infinito di speranza.

<sup>749</sup> Pensiamo ai grandi crimini dell'umanità; pensiamo all'uomo che, di fronte ai tragici eventi della storia, tende a volgere lo sguardo in alto, invece che tenere gli occhi fissi su se stesso; così, l'uomo si è sempre chiesto dove fosse Dio in quelle circostanze, invece di chiedersi dove fosse l'uomo, o meglio, dove fosse finita l'umanità dell'uomo. Ebbene, il male agito non è colpa di un Dio assente (né di un demonio presente solo in un mito), ma è semplicemente responsabilità dell'uomo che dimentica, senza però eliminare, la sua innegabile originarietà benevola, per dar voce, tramite una scelta volontaria, alla sua altrettanto disposizione originaria al male. Laddove interviene il pentimento e il senso di colpa, questi sentimenti rappresentano la prova diretta di una dimenticanza di se stessi e, allo stesso tempo, la prova indiretta della presenza indubitabile, potremmo dire corporea nel senso di concreta, di ciò che giustappunto Ricoeur ha definito l'originarietà del bene, più originaria del male originario.

volontario: affinché la consapevolezza della propria chiusura acceda alla sfera empirica del male, essa dovrebbe tramutarsi in ciò che, sempre nello stesso testo, veniva definito una *dilezione di sé* e una *vanagloria*, rispondente alla volontà egoistica di chiudersi attraverso la propria esaltazione. Al contrario, abbiamo inteso riscattare solo il peso ontologico della comprensione intima di se stessi, nel processo della stima di sé<sup>750</sup>. Il soggetto della propria intimità attestata, non corrisponde al soggetto della fenomenologia, non è il soggetto che tramite la falsa evidenza dell'intenzionalità, riduce tutto il mondo al proprio. Perciò, se è legittimo ristabilire il significato della chiusura fenomenologica husserliana, è necessario anche prenderne le distanze e stravolgere, secondo uno stile che assomiglia a quello eretico – ortodosso della fenomenologia ermeneutica, il valore dell'intenzionalità, per puntare invece tutto sul valore imparziale dell'attestazione involontaria: negando l'originaria evidenza dell'intenzione, otteniamo l'effetto sperato, ovvero facciamo sì che la chiusura comprensiva riconosciuta da ciascun sé, includa ancora la consapevolezza di essere inseriti in un mondo che ci precede, composto da più soggetti. Tuttavia, questa consapevolezza abbisogna di un supporto per dirsi veramente ontologica e le va aggiunto ciò che il filosofo francese indica come un involontario assoluto, ma che immediatamente nasconde (in generale tramite la tensione riflessiva che caratterizza tutto il suo sistema di pensiero), o quanto meno include un implicito: al fondo della vicinanza con l'alterità, c'è la distanza incolmabile tra me e l'altro<sup>751</sup>; l'invulnerabilità e il diritto di esistere dell'uomo risponde anche al dono dell'unicità che ci rende insostituibili e unici, risponde alla condizione per cui l'altro non è, o non può essere, assolutamente riducibile alla

---

<sup>750</sup> Si possono ripetere le parole di Ricoeur, già citate nel primo capitolo, in difesa della neutralità etica che abbiamo attribuito alla chiusura comprensiva di cui è capace il soggetto, oltre o intersecata alla tensione ermeneutica di sé. In generale, l'occasione non è il male dello scandalo; diceva Ricoeur: "Si deve affermare vigorosamente che le forme patologiche della stima di sé possono comprendersi solo a partire dalla sue forme non patologiche e specificatamente costituenti" (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 216). Ancor meglio: "Dalla stima di sé alla vanagloria vi è tutta la distanza che separa la possibilità del male e l'accadimento del male" (*Ibidem*). Quindi, la vanagloria è una scelta di sé di cui è possibile immaginare anche la forma innocente, individuata da noi nel sentimento involontario del proprio. Quest'ultimo non può essere escluso dal processo della stima di sé, essendo implicito all'apertura nei confronti dell'alterità.

<sup>751</sup> La conclusione che conosciamo dell'opera *Sé come un altro*, detta dallo stesso Ricoeur come agnostica, ci dice proprio dell'inversione avvenuta rispetto alla prima parte del testo, dove la piccola etica aveva stabilito con chiarezza l'esigenza dell'alterità, sottesa all'antropologia delle capacità; ora, alla fine del decimo studio, il filosofo francese ammette di non saper dire con altrettanta chiarezza chi sia questo altro che mi obbliga al rispetto. Non si tratta forse qui dell'ammissione taciuta, implicita, volutamente nascosta, per cui il vissuto dell'altro è inaccessibile, e che quindi, l'omologia e la legittimità pratica del rispetto, si fondano innanzitutto su una dissimetrica insostituibilità di ciascun sé, diverso, prima che simile, ad un altro da sé? Inoltre, l'inaccessibilità del vissuto altrui, non implica forse indirettamente che ogni singolo è in sostanza una monade, almeno in merito alla percezione attestativa, anche se indefinibile, della propria intimità insostituibile?

sfera propria di un io che agisce. La singolarità può elevarsi a principio, forse scomodo ma inaggirabile, sottinteso all'ipotesi dell'analogia, tant'è che nella nota formula, dell'analogia si evidenzia il valore del *come* e non dell'identica coincidenza.

Un ultimo passaggio è utile alla nostra dimostrazione: abbiamo stabilito che attestazione della singolarità non significa né riduzione, né esclusione dell'altro; ora, rimane da approfondire il fatto che la certa chiusura del singolo è ancora garanzia della capacità del rispetto. La risposta attiene di nuovo l'ordine involontario dell'attestazione di sé, sfruttando quel tipo di ragionamento – un misto di logica utilitaristica e immedesimazione compassionevole – che costituisce la scintilla, il fondamento, dell'effettiva azione etica; stiamo parlando della Regola d'Oro dell'agire: nella misura in cui nessuno vorrebbe che la propria insostituibilità, dignità e differenza venisse tradita, ognuno di noi avverte l'esigenza di immedesimarsi nell'altrui singolarità, per poterla rispettare come se fosse la nostra, come se fosse un fine e non come se fosse un mezzo. Ecco allora che l'immedesimazione completa nell'altro appare impossibile, ma è possibile altresì ammettere che il vissuto altrui è degno di rispetto, perché inviolabile, inaccessibile e soprattutto unico, quanto lo è il nostro. In fondo, il termine sé si riferisce ad un'identità complessa, composta di materia volontaria posta in superficie (il *Cogito*, l'azione) e materia involontaria posta in profondità (ciò che fa il mio *Cogito*, la mia azione), che è come ma non identica, a quella di qualsiasi altro sé. Per l'ultima volta appuriamo che la differenza ontologica di cui si sta parlando è relativa al sentimento avvertito da ciascuno, sotteso alla via lunga della fenomenologia ermeneutica. Affiancando tale sentimento al concetto di *corpo proprio* e distinguendo quest'ultimo dalla finitezza corporale, che è stato possibile estendere oltre il limite della corporeità fisica, il particolare sentimento involontario di noi stessi ci pare essere una concretezza ontica – un corpo, una realtà – di cui si può fare esperienza nel processo della comprensione riflessiva, nonostante esso non giunga mai all'intenzione linguistica. In alcun modo si è voluto giustificare il principio d'identità assoluta e singola su differenze a carattere biologico; ciò che ci ha spinto ad un'analisi di stampo critico attiene l'esigenza di approfondire l'idea tramandataci dallo stesso Ricoeur con *Finitudine e colpa*: attraverso l'interiorizzazione sentimentale, il soggetto si coglie *in sé e per sé*, affermava il filosofo francese. Di certo, abbiamo stravolto il senso ricoeuriano della filosofia del

sentimento, ma non in favore di una filosofia dell'irrazionale, poiché è per noi possibile cogliere la concretezza di quel sentirsi pienamente se stessi (oltre la sproporzione), secondo il principio della sua attestazione epistemologica, che è a tutti gli effetti la forma di sapere meno problematica: se non siamo capaci di proferire tramite il linguaggio una verità identitaria certa, siamo in qualche modo consapevoli di appartenere strettamente a noi stessi, sulla base di un materiale che non è dipeso da noi, è in sé neutro, non costituisce la fonte della tristezza o dell'angoscia, bensì è una fonte di dignità esistenziale; intersecata alla consapevolezza ontologica che ci fa tendere verso una ricerca infinita dell'alterità, per un fine descrittivo maggiormente ontologico, ritroviamo la consapevolezza implicita alla prima, per cui l'io è innanzitutto un io, simile (ma distante) a qualsiasi altro.

## Conclusione analitico – critica.

### **La *poiesis* di sé: il racconto tra temporalità, etica e singolarità insostituibile.**

Cercando di attenerci il più possibile a quelle concettualità problematiche e nascoste della riflessione ricoeuriana, che sembrano suggerire molto di più di quello che affermano, abbiamo sicuramente oltrepassato Ricoeur, ma non del tutto. Se con una formula volessimo sintetizzare l'intenzione e lo stile portante del nostro studio, dovremmo specificare che si è trattato di un tentativo di pensare di più e altrimenti Ricoeur, attraverso Ricoeur. Per concludere il lavoro, questo metodo è ancora utile: un'ultima lettura analitica, seppur breve – dedicata a *Tempo e racconto* –, da cui far emerge un'ultima impressione critica, a difesa delle tesi fin qui proposte.

Questo tipo di conclusione risulta in qualche modo obbligata, poiché ci serve per giustificare il salto compiuto da *Della interpretazione. Saggio su Freud a Sé come un altro*. La motivazione è presto detta: il saggio del '65, includeva implicita, una certa ontologia esistenziale che l'ultima opera in esame, la *summa* del '90, ci ha permesso di esprimere meglio; ma, l'intervallo temporale che intercorre fra i due testi è, filosoficamente parlando, caratterizzato da contenuti contraddittori, rispetto all'idea di un'ontologia della soggettività come regno, cioè circolare e monadica. Se lo spazio da noi dimenticato della produzione letteraria di Ricoeur, deve rappresentare il banco di prova dell'ontologia suddetta, falliremmo miseramente.

Il periodo che va dalla fine degli anni settanta all'inizio degli anni ottanta, vede l'avvento della corposa opera, che racchiude uno sforzo complessivo sistematico paragonabile a quello della *Filosofia della volontà* degli anni sessanta. Come nel testo gemello, *La Metafora viva*, nelle pagine di *Tempo e racconto* confluisce la svolta linguistica di un pensiero difeso sul versante pratico – attivo. Dal dominio del senso linguistico deve emergere uno sfondo di concretezza etica, sui cui misurare le capacità del soggetto, e il tema della narrazione offre questa possibilità. Elemento davvero essenziale al pensiero di Ricoeur, poi sviluppato a ragione in *Sé come un altro*, ma non solo in quest'opera: pensiamo a *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, in cui, dalla teoria, si giunge direttamente alla pratica del narrare se stessi. Elaborando di persona una propria autobiografia – va ricordato che gli è stata commissionata<sup>752</sup> – Ricoeur non ha inteso evitare il pericolo che della sua vita si

---

<sup>752</sup> Il saggio è stato commissionato da L. E. Hahn ed edito per il pubblico di lingua inglese nella serie da lui diretta, *The Library of Living Philosophers*.



potesse fare ermeneutica. Nel momento in cui, il racconto di sé predispone ad uno spossamento del *Cogito*, ad un'apertura verso la categoria dell'alterità – nella fattispecie l'alterità dell'ascolto degli altri – , è logico stimare che l'autoreferenzialità di un io chiuso in se stesso, costituisca l'obiettivo critico di una teoria e di una pratica della narrazione. Allora, l'ermeneuta francese ha affidato la sua vita all'interpretazione, coerentemente all'idea di un'ontologia esistenziale aperta. La vita narrata assume un senso simbolico aurorale, infinito e mai definitivo, in grado di opporsi addirittura alle istanze inevitabili della morte<sup>753</sup>, o, per meglio dire, di opporsi alla collocazione del senso di un'esistenza all'interno di una temporalità finita, circoscritta ad un inizio e ad una fine. Questo, il pensiero ufficiale che emerge da *Tempo e racconto*; esaminiamo l'opera soltanto adesso, per poterla confrontare ed integrare con quanto stabilito in maniera critica.

È il taglio con cui è costruita l'autobiografia che legittima la possibilità della sua ermeneutica; Ricoeur premette: “In primo luogo, l'aggettivo intellettuale avverte che l'accento principale sarà posto sullo sviluppo del mio lavoro filosofico e che saranno richiamati soltanto quegli eventi della mia vita privata che sono suscettibili di illuminarlo”<sup>754</sup>. In sostanza, l'autobiografia costituisce lo strumento privilegiato da cui far scaturire l'interpretazione del Ricoeur teoretica. Ma l'autobiografia rappresenta, giustamente, anche un limite invalicabile per l'interpretazione; non tutto si può attribuire a Ricoeur: ad esempio, potremmo forse concludere, leggendo uno dei suoi passaggi più interessanti e curiosi, che egli ha dimostrato nel famoso saggio su Freud un atteggiamento debitore in senso assoluto a Lacan? Chi volesse sostenerlo, trova un primo e insuperabile ostacolo nelle parole autobiografiche che dicono il contrario<sup>755</sup>; del resto, le ricerche dedicate al tema, si sono orientate sul versante opposto. Quindi, paradossalmente, la filosofia autobiografica garantisce un'occasione per riflettere ancora insieme al maestro, ma indica anche il limite dell'interpretazione filosofica su Ricoeur, il quale sancisce la legittimità dell'impresa, come attinente o come semplice suggestione. Ora, il nostro cammino di analisi è costruito sulla base del timore di una semplice suggestione interpretativa; cioè, se venissimo tacciati d'aver troppo forzato il modo personalissimo di fare filosofia del maestro francese, che in effetti è una paura

<sup>753</sup> Il Ricoeur soltanto filosofo, quello della temporalità narrativa, ha saputo indicare, afferma Abel nella prefazione a *Vivant jusq'à la mort*, “une durabilité ignorante de la mort” (O. Abel, *Préface*, in P. Ricoeur, *Vivant jusq'à la mort*, cit., p. 7).

<sup>754</sup> P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 21.

<sup>755</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 49.

concreta, soltanto una preliminare attinenza ai testi, di cui abbiamo provato ad essere i testimoni, può frenare il probabile giudizio negativo. Veniamo al punto: la conclusione teorica che parimenti ci spaventa e non soddisfa, è la sistematizzazione ufficiale del pensiero di Ricoeur, nel genere specifico della filosofia senza assoluto (i sinonimi sono filosofia dell'azione o della libertà). Perché ci spaventa? Evitare l'assolutezza del riflettere è legittimo e doveroso sottolinearlo, considerato che la formula è propria del linguaggio di Ricoeur, ed è rintracciabile in *Riflession fatta*<sup>756</sup>. Ciò nondimeno, non ci soddisfa: tale visione abbisogna, non certo di uno stravolgimento, ma di un chiarimento ulteriore, poiché l'appiglio ai testi ha dimostrato che l'impossibilità di costruire una teoria antropologico – esistenziale priva di determinazioni assolute, è sempre connessa al contesto della riflessività etica, laddove, lo sappiamo già, etica significa azione in senso generale, in cui rientra l'intenzionalità del pensiero, poi la morale, e successivamente la dimensione politico – sociale. Il dominio non assoluto che contraddistingue l'umanità soggettiva è l'azione, ma il soggetto, ce lo ha detto Ricoeur, non è soltanto questo. A ben guardare, neanche il contesto originario dell'azione risulta privo di determinazioni assolute: se François Dosse, in *Paul Ricoeur. Un philosophe dans son siècle*, ha potuto concludere il suo saggio, discernendo in senso generale una sorta di *Absolu relatif*<sup>757</sup>, interno al pensiero ricoeuriano, utile a scansare il pericolo che della tensione infinita che ne caratterizza lo stile, se ne possa ricavare un invito al relativismo scettico, pensiamo che l'orizzonte della comprensione di sé abbia bisogno dello stesso contenimento positivo; così il nostro *Absolut relatif* diventa l'assolutezza implicita dell'esistere, che fa assumere al metodo ontologico della

---

<sup>756</sup> Cfr., Ivi, cit., p. 98.

<sup>757</sup> Cfr., F. Dosse, *Paul Ricoeur. Un Philosophe dans son siècle*, Armand Colin, Paris 2012, p. 252. "La prise de conscience de la véritable distance à l'autre est la condition pour avancer vers une réelle proximité. Ce principe de limitation des perspectives, source d'un sens de la relativité, ne se transforme pourtant nullement chez Paul Ricoeur en scepticisme ou en relativisme, encore moins en quelque déploration sur l'ère du vide. Il est au contraire à la base d'une vision du monde conçu comme absolu relatif" (*Ibidem*). Cosa intende François Dosse quando afferma che la distanza all'altro è la condizione per avanzare verso una reale prossimità? Sul versante etico il risultato per Ricoeur è proprio la verità opposta alla premessa condizionante, se ad esempio si considera la formula attestativa del *sé come un altro da sé*. Forzando il significato di *Autre*, estendendolo all'alterità assoluta in generale, il significato della distanza fonda l'ontologia della sproporzione, cioè il pratico affidamento all'altro strutturato su un bisogno ontologico, elemento caratteristico della finitezza esistenziale; tuttavia, mantenendo *Autre* come altro, il cui senso è il soggetto altro che mi sta di fronte, come può la sua distanza essere ancora la condizione della sua prossimità? Ripensiamo ancora alla conclusione (detta agnostica) dell'opera *Sé come un altro*: Ricoeur afferma di non sapere chi sia l'altro che mi sta di fronte, il quale mi chiama al rispetto. Ciò non dimostra forse che il sé, è come un altro da sé, anche in virtù della sua distanza, ovvero della sua inaccessibile intimità, che lo rende un medesimo insostituibile e di valore, perciò degno di rispetto? Se non mi è dato ridurre alla sfera del proprio l'altro da me, allora l'altro è degno di rispetto, poiché è anch'esso il detentore di una sfera propria, simile, ma sostanzialmente distante dalla mia.

fenomenologia ermeneutica la forma di un circolo e il movimento costante del ritorno a sé stessi. Un assoluto forte e relativo, che non determina alcuna chiusura del sé in se stesso, né alcuna chiusura etico – pratica, ma che attribuisce una tipicità insostituibile alla libertà infinita di ogni sé; quest'assoluto rappresenta l'interiorità comunicata e esperita dal cuore del nostro cuore, il quale accompagna il cammino ermeneutico verso l'alterità.

Brevemente, si può riprendere il tema al centro di tutto il questionare, il *Cogito*: risulta ferito<sup>758</sup>, nella misura in cui esso si percepisce agendo. La critica alla posizione dell'assolutismo cartesiano/husserliano, risponde al criterio che nell'azione non vi è alcun spiraglio per individuare un'evidenza di sé, a meno che quest'evidenza non sia la conclusione dell'incertezza dell'esistere. Da qui, la scienza fenomenologica perde il suo statuto, volgendosi alla metodologia ermeneutica, ergendosi su un piano concreto, quello della fenomenologia ermeneutica. Tutto ciò non può essere intaccato dalla critica. Però, la saldatura dell'indeterminatezza ontologico – esistenziale alla sfera del volontario, offre uno spiraglio per ripensare il problema dell'assoluto, sul versante opposto; il *Cogito* mantiene lo stesso un qualche carattere di assolutezza e di certezza, per il fatto che si dona alla soggettività, che la sua evidenza si situa sul piano della sua attestazione involontaria, cioè della sua verifica come realtà (a priori) ontica necessaria. Inoltre, è l'attestazione di sé che insieme complica e completa in senso assoluto la comprensione soggettiva. Spieghiamoci meglio. Per prima cosa la complica: essa fa scoprire il fondo dell'essenza esistenziale, non solo sul piano simbolico linguistico, ma innanzitutto sul piano della sussistenza, per così dire, materiale; c'è una realtà antropologica assoluta, posta da sempre prima del volontario, che il volontario stesso non sa dire, ma che non può stravolgere. In secondo luogo, l'attestazione di sé completa il senso aperto e lungo dell'identità ermeneutica, essendo quest'ultima obbligata a non oltrepassare i limiti posti dall'esser già. Se l'attestazione conferma il monito della non assolutezza, che vale per il *Cogito* che riflette sul sé, il versante affettivo – involontario che le compete, determina una verità corta e certa, non afferente al linguaggio. Si tratta invece del presentimento che il sé, prima di cercarsi e di interpretarsi, si appartiene profondamente: in termini pratici, nessuno è in grado di rispondere alla domanda *chi sono?*, ma ciascuno di noi è affetto da delle domande che diventano proprie, è affetto dalla propria identità ricevuta, che in

---

<sup>758</sup> P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 52.

quanto tale risulta innegabile; essa non è solo un *arché* da cercare, ma soprattutto una verità previa da recuperare, che agisce costantemente sul *telos* ermeneutico, differenziando l'identità assoluta di ciascun sé. L'attestazione dice anche la brevità essenziale dell'esistere, comunica la pregnanza del sé a se stesso. Questo, il senso officioso, implicito, nascosto, emerso dall'impostazione antifenomenologica di cui è composta la filosofia di Ricoeur. I suoi capisaldi, la logica dialettica tra archeologia e teleologia e l'epistemologia dell'attestazione, non possono poi non applicarsi al tema conclusivo della narratività, legittimandone la specifica interpretazione che ne daremo.

Molto spesso, gli studi dedicati a Ricoeur, si concludono facendo accenno all'oggetto assente di una poetica della volontà, annunciato alla fine de *Il volontario e l'involontario*. L'aurea di mistero che avvolge quel progetto, pare adeguarsi con l'idea che l'ontologia (del soggetto) sia sempre *in fieri*, e in effetti, la critica, vagliando diverse ipotesi, suggerisce che l'elemento probabile su cui ritrovare la mancata costruzione, sia il tema della *poiesis* simbolica e aurorale del sé. A tal proposito, Domenico Jervolino, nel suo studio più noto, *Ricoeur: l'amore difficile*, ha suggerito che si possono scorgere i prolegomeni della poetica ricoeuriana<sup>759</sup>, nei tre tomi che compongono *Tempo e racconto*, supportati quest'ultimi dall'opera gemella, *La metafora viva*. Perciò concludiamo con l'analisi del primo dei testi citati: ricostruendo il concetto di *poiesis* che ne emerge, possiamo valutare il grado di corrispondenza effettiva che sussiste tra il suo significato più diretto, la creazione (di sé), che diventa narrazione (di sé), e l'idea suggestiva che dell'esistenza in generale, se ne possa fare una poetica.

Seguiremo questi passaggi nella lettura rapida di *Tempo e racconto*: 1) rifletteremo finalmente sul tempo, sulla struttura che in *Sé come un altro* sta alla base dell'identità. Il binomio paradossale chiamato in causa dal filosofo francese per sintetizzarne l'essenza, sembra però trascurare quel tempo antropologico che sta fuori dal tempo. Poi, 2) sintetizzeremo le tre funzioni di *mimesis* del racconto e a partire da queste, 3) rifletteremo sul problema dell'aderenza ai fatti, quindi, sul supporto etico necessario alla *poiesis* narrativa: se si dovesse accertare che l'iniziativa teleologica della narrazione deve sottoporsi ad una regola, ciò dimostrerebbe che la temporalità di un'esistenza singola non può sottomettersi totalmente all'interpretazione. Del resto, la biografia intellettuale di Ricoeur può

---

<sup>759</sup> Cfr., D. Jervolino, *Ricoeur: l'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, cit., pp. 199-204.

essere attendibile, egli sostiene, “anche se narrata da un biografo diverso da me”<sup>760</sup>, ma l’altro ipotetico biografo, in maniera molto banale, dovrebbe rispondere ad un tempo verace che è appartenuto soltanto a Ricoeur. La narrazione comprende per l’appunto il rischio, non solo il pregio, dell’apertura verso l’alterità dalla verità ontologica. Come superare il difetto dell’indeterminatezza ermeneutica? 4) L’assoluto morale implicito alla narrazione, richiama un dover essere identitario esteso, a suo modo concluso e corto, che la narrazione lunga del sé subisce. Sarà infine possibile reinterpretare il concetto di *poiesis* emerso da *Tempo e racconto* soltanto ora, alla fine della lunga difesa antifenomenologica del pensiero ricoeuriano, poiché sappiamo già quali contenuti sfruttare, per ricongiungere l’identità *in fieri* al suo essere previo, e chiudere finalmente il cerchio ontologico della comprensione esistenziale. Così, la creazione simbolica di se stessi, può corrispondere concretamente ad una poetica, se lo sfondo in cui essa avviene è l’intersezione circolare tra i due poli ontologici dell’essere, quello del tendere e quello del dover essere. In effetti, la specificità del genere letterario della poesia ci sarà d’aiuto in tal senso.

L’opera *Tempo e racconto* si concentra su di un paradosso classico della filosofia, direttamente intersecato con la teoria narrativa: il tempo è una realtà cosmologica che scorre in senso fisico, o è la misurazione umana che dà sostanza al cosiddetto passare del tempo? Cos’è il tempo? È utile citare la risposta paradigmatica, o per lo meno il tentativo di risposta, che Agostino dà nelle *Confessioni*: “Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so”<sup>761</sup>. Un’affermazione che sta a testimoniare quanto questa problematica sia antica e dalla portata universale, e quanto la sua ricorrenza sia dovuta alla frammentarietà del linguaggio teoretico, il quale sfugge alle contraddizioni logiche affidandosi, per usare una terminologia cara a Ricoeur, ad un pensiero altro. In ogni caso, è proprio la sua irrisolutezza che ne determina la pregnanza e l’importanza. L’aporia stimola il pensiero, stimola il cammino riflessivo; la ragione è chiamata ad approfondire, senza poter mai risolvere. Dunque, intuiamo già a quale conclusione giungerà il lungo *détour* di *Tempo e racconto*: nonostante la consapevolezza dell’impossibilità di un discorso puro sul tempo, la filosofia continuerà ad esercitare la sua essenziale funzione ermeneutica.

---

<sup>760</sup> P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 22.

<sup>761</sup> Agostino, *Confessioni*, cit., pp. 377-378.

Ricoeur individua l'insuperabilità dell'aporia attraverso due tendenze filosofiche parallele, definite come ineducibili<sup>762</sup>; in più esse hanno la caratteristica negativa di delineare un modello di tempo non abitabile, in cui l'uomo non può agire, ma soprattutto non può raccontarsi. Quest'ultimo riferimento alla sfera narrativa rappresenta non a caso la chiave di volta del testo; infatti, il racconto costituirà quel medio che, ponendosi tra le due tendenze contraddittorie, saprà soltanto replicare ai paradossi del tempo<sup>763</sup>. Ma qual è il senso filosofico della replica? Il rispetto di certe premesse antropologiche ne costituisce forse il tratto più caratteristico; il presupposto antropologico trascina una problematica di natura teoretica, verso una risoluzione, per così dire, umana. A prima vista, sembrerebbe un ripiego fallimentare. Tuttavia, l'autentica filosofia, includendo i limiti del soggetto, non si rivolge alla totalità sistematica della metafisica. La sua saggezza sta nella funzione mediatrice; cioè, nell'individuazione non di una sintesi concettuale e decisiva, ma di una sintesi pratica, che si immetta quindi nella sfera dell'umano, dato che è solo in questo modo che le contraddizioni possono trarne beneficio, anche dal punto di vista teoretico. In sostanza, Ricoeur sta ripetendo ciò che già conosciamo: se l'obiettivo è una soluzione filosofica, non è concesso oltrepassare il limite della fallibilità; dunque, il tempo abitabile, il cui sinonimo è la narratività, è l'unica realtà capace di illuminare l'aporia, senza risolverla (sintesi pratica, ancora aporetica).

È evidente che non può esserci un concetto puro di tempo, ma è evidente anche che la coscienza intenzionale non dice la verità sul tempo; al contrario, attraverso una certa rappresentazione narrativa della temporalità, cioè tramite una poetica creatrice, si replica in senso umano<sup>764</sup> a due tendenze teoretiche inconciliabili; in ultima istanza, si replica all'incapacità del giudizio filosofico di essere orizzonte a se stesso.

---

<sup>762</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, III, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986, pp. 17-35. "L'aporia della temporalità, alla quale risponde in modi diversi l'operazione narrativa, consiste precisamente nella difficoltà di tenere ad un tempo i due estremi della catena: il tempo dell'anima e il tempo del mondo. Ecco perché occorre andare fino in fondo di questa sorta di vicolo cieco e riconoscere che una teoria psicologica e una cosmologica del tempo si *occultano* reciprocamente, nella misura in cui si *implicano* reciprocamente" (Ivi, cit., p. 20).

<sup>763</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, p. 21. "Una delle tesi di fondo di questo libro è che la speculazione sul tempo è ruminazione non conclusiva alla quale replica solo l'attività narrativa. Non che quest'ultima si presti a risolvere le aporie. Se le risolve è in chiave poetica e non teoretica. La costruzione dell'intrigo risponde all'aporia speculativa mediante un fare poetico in grado di illuminare l'aporia, ma non di risolverla" (*Ibidem*). Come per l'altra grande problematica che impegna Ricoeur, ossia la realtà del male, la saggezza della riflessione sul tempo è già inclusa nella formulazione della domanda «che cos'è il tempo?».

<sup>764</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, cit., p. 91. "Il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, e che il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale" (*Ibidem*).

La prima tendenza fa affidamento all'interiorità e deriva dal *Libro XI* delle *Confessioni* di Agostino, per cui la temporalità acquista presenza attraverso quella facoltà dell'anima, considerata come una distensione. Il filosofo di Ippona coglie l'occasione data dall'aporia, per pensare di più e altrimenti; infatti, la sua proposta sfrutta l'incapacità concettuale di risolvere la contraddizione, la quale viene controbilanciata dalle convinzioni dell'anima: la certezza interiore, nonostante i divieti imposti dalla logica, utilizza evidentemente un linguaggio diverso da quello razionale, che ci rende in qualche modo consapevoli circa la nostra capacità di misurazione del tempo. Dunque, si suggerisce la possibilità di escludere l'esistenza di una temporalità cosmica, poiché, non essendovi nient'altro che un tipo di durata interna, il tempo stesso si quantifica esclusivamente nella presenza del ricordo e dell'attesa. Ma è proprio il concetto di una quantificazione interiore che non riesce, secondo Ricoeur, a dare conto del carattere imperioso del tempo. Una tradizione filosofica opposta a quella agostiniana, ha considerato la durata su basi fisico – cosmologiche, facendo da contraltare alla distensione psicologica. Agostino ha ommesso del tutto la convinzione umana per cui, in qualche modo, il tempo ci domina nel suo autonomo scorrere, come se questo fosse una realtà fisica.

Da qui si apre lo spazio verso l'altro polo dell'aporia, verso la proposta aristotelica, riportata nel *Libro IV* della *Fisica*, di un tempo cosmico non mediabile e non deducibile con la concezione della misurazione dell'anima. L'impostazione del filosofo greco sembrerebbe completamente opposta rispetto alla tendenza agostiniana, ma la particolarità del loro rapporto, lo abbiamo già segnalato, sta nel fatto che entrambe si richiamano celatamente: Aristotele nasconde la necessità di far riferimento ad un tempo psicologico, senza però eliminare del tutto questa necessità; lo stesso, ma dal punto di vista inverso, accadeva con il tempo dell'anima di Agostino.

Il canone di scientificità dell'aristotelismo implica, in teoria, la rinuncia del presupposto psicologico, poiché è di parti che il tempo si compone. Di certo però, la sua presunta realtà cosmologica inciampa lo stesso in contraddizione. Rimane infatti la consapevolezza, come in Agostino, che il passato non è più e il futuro non è ancora<sup>765</sup>; alla luce di ciò, come possono passato e futuro costituirsi come le parti del tempo, essendo degli enti che non sono affatto? L'oggetto della *Fisica* consiste nel mutamento; se Aristotele fosse riuscito a dimostrare che il tempo vi appartiene,

---

<sup>765</sup> Cfr., Aristotele, *Fisica*, in *Opere*, III, tr. it. di A. Russo, O. Longo, Laterza, Bari 1983, 218a, p. 99.

sarebbe riuscito anche a risolvere le aporie appena sollevate. Ma il suo è stato un tentativo non del tutto compiuto. Spieghiamoci meglio: come è noto, la riflessione giunge alla conclusione che il tempo è un qualcosa del mutamento e non il suo sinonimo; dunque, pur essendo qualcosa che gli appartiene, il tempo non è il mutamento<sup>766</sup>. Su questo spazio di differenza ontologica si inserisce, a nostro parere, lo spettro di una prospettiva psicologica: nonostante Aristotele si impegni nel dimostrare che la successione degli istanti, seguendo il principio fisico del prima – poi, non ha nulla a che fare con la dimensione presente dell'anima<sup>767</sup>, la definizione attribuita alla temporalità ha bisogno di rifarsi nuovamente a nozioni, per così dire, pericolose, afferenti all'anima, quali quelle di misura e numero del movimento<sup>768</sup>; ma non può che essere così, visto che, come assunto iniziale, sappiamo che il tempo non coincide affatto con il movimento.

In conclusione, sebbene il rapporto complicato di reciproca implicanza e lontananza tra le due teorie, i due modelli temporali sono così distinti: da una parte, lo ripetiamo, la concezione agostiniana esprime un tempo ricondotto alla sola

---

<sup>766</sup> «È, quindi, evidente che il tempo non è il movimento, ma non è senza movimento; e, d'altra parte, poiché cerchiamo che cosa è il tempo, dobbiamo prendere inizio da qui per stabilire quale proprietà del movimento esso sia» (*Ivi*, 219a, cit., p. 102).

<sup>767</sup> Sulla differenza dell'istante aristotelico rispetto al presente agostiniano, si può legittimamente pensare alla teoria di Aristotele come l'altro lato dell'aporia sul tempo. A tal proposito Ricoeur afferma: «Entro una prospettiva aristotelica, le rotture grazie alle quali lo spirito distingue due istanti bastano a determinare una prima e un poi grazie soltanto alla capacità dell'orientamento del movimento dalla sua causa verso il suo effetto; così posso dire: l'avvenimento A precede l'avvenimento B e l'avvenimento B succede all'avvenimento A, ma non posso affermare che l'avvenimento A è passato e che l'avvenimento B è futuro. D'altro canto, nella prospettiva agostiniana, non c'è né futuro né passato se non in rapporto a un presente, vale a dire un istante qualificato dalla enunciazione che lo designa. [...] Ne deriva che nella prospettiva agostiniana, il prima – poi, cioè il rapporto di successione, è estraneo alle nozioni di presente, di passato e di futuro e quindi alla dialettica di intenzione e di distensione che su tali nozioni si innesta. È questa la più grande aporia del problema del tempo [...] sta tutta nella dualità di istante e presente» (P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, III, cit., p. 29).

<sup>768</sup> Cfr., Aristotele, *Fisica*, 219b, cit., p. 103 e sgg. Rimane il fatto che il modello aristotelico non riesce a confutare completamente il modello agostiniano e pur escludendolo, in qualche modo lo implica. Questa reciproca implicanza nella differenza, dando il carattere dell'irrisolutezza dell'aporia, vale anche in senso opposto. Non a caso, nelle conclusioni, Ricoeur afferma: «Agostino non ha altra possibilità se non quella di opporre alle dottrine cosmologiche il tempo di uno spirito che si distende; questo spirito non potrebbe essere che un'anima individuale, ma in nessun caso un'anima del mondo. Eppure la meditazione sull'inizio della Creazione conduce Agostino a confessare che il tempo stesso è cominciato con le cose create; ora tale tempo non può essere che quello di tutte le creature, dunque, in un senso che non può essere esplicitato nel contesto della dottrina del libro XI delle *Confessioni*, un tempo cosmologico. Per contro, Aristotele sa bene che il tempo non è il movimento e richiede un'anima per distinguere gli istanti e contare gli intervalli; ma tale implicazione dell'anima non potrebbe figurare nella pura definizione del tempo come *numero del movimento secondo l'anteriore e il posteriore*, per timore che il tempo venga elevato al rango dei principi ultimi della *Fisica*, la quale ammette in questo ruolo solo il movimento e la sua enigmatica definizione mediante *l'entelechia della potenza in quanto potenza*; così la definizione fisica del tempo è impotente a dare conto delle condizioni psicologiche dell'apprensione del tempo stesso» (P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, III, cit., p. 373).



attitudine dell'anima nella presenza; questa temporalità non riesce a rendere ragione della durata dei nostri orologi, con cui misuriamo gli avvenimenti. Dall'altra, la concezione cosmologica aristotelica, fondata, non sulla presenza, ma sul movimento, più precisamente sulla successione degli istanti, i quali ci dominano e ci rendono inermi di fronte allo scorrere reale del tempo. Quello che ora ci stupisce è che l'antropologia allargata dall'impostazione antifenomenologica del saggio su Freud, non ha determinato in alcun modo degli effetti sul tema dell'abitabilità umana del tempo. La finitezza ha ricevuto un'integrazione dal punto di vista assoluto, involontario, e ciò non suggerisce, forse, l'urgenza di racchiudere i due poli dell'aporia in un contesto temporale, la cui caratteristica è stranamente l'atemporalità? Affermare, ad esempio, come suggerisce Freud, che l'involontario antropologico – nella fattispecie, le realtà dell'inconscio e dell'*Es*<sup>769</sup> – si pone al di fuori della successione temporale dominata dall'io, e che su questo tempo fuori dal tempo, l'io non domina affatto<sup>770</sup>, non significa forse stagliare la parzialità della misura del tempo, sulla completezza dell'atemporalità esistente? Anche l'atemporalità è un tempo misurabile, quello dell'esser già, dell'eternità relativa alla natura finita allargata, che nella sua insostituibile essenza, è da sempre e per sempre. Illuminare l'aporia dell'anima e del cosmo mediante il racconto, fuoriesce dal carattere atemporale dell'esser già? Non lo crediamo<sup>771</sup>. Il racconto di se stessi rientra perfettamente nel tempo della propria ricezione esistenziale, poiché Ricoeur e Freud potrebbero suggerirci sottovoce che l'oggetto da approssimare narrando, è una medesimezza inaggirabile, prima che un'ipseità aperta. L'obiettivo non è quello di stravolgere la necessità dell'ermeneutica, ma soltanto di riferirne il limite, ovvero la circoscrizione dell'ermeneutica stessa allo strano tempo dell'identità donata. In tal

---

<sup>769</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 161-165, pp. 484-485.

<sup>770</sup> Nella seconda topica, una delle funzioni dell'io è quella di ordinare la realtà secondo il principio del tempo, evidentemente secondo i noti criteri dell'anima e del cosmo. Ma il tempo cosmico appartiene ancora all'istanza dell'io. Sopra, abbiamo notato come la concezione aristotelica del tempo, pur riferendosi al principio fisico del movimento, non riesce ad eliminare l'urgenza di una sua misurazione, che, per l'appunto, si attiene ancora al principio dall'anima: cos'è l'istante se non una parte misurata del tempo? Per questo, forse, il tempo cosmologico reale è il tempo dell'eternità inconscia, il tempo che scorre senza che l'io possa farci nulla, senza che l'io possa modificare la sua realtà.

<sup>771</sup> Una prova a favore di questa convinzione, l'abbiamo già apportata quando ci siamo dedicati alla possibile formulazione di una simbolica della neutralità esistenziale. Analizzando il mito dell'*Edipo Re* di Sofocle, si è distinto un tempo narrativo, fuori dal tempo degli avvenimenti principali. Il personaggio di Edipo ritrova se stesso alla fine di una vera e propria *poiesis* narrativa, cioè dopo aver ricollegato gli avvenimenti passati, in una successione coerente, misurata, che lo ha condotto alla verità circa se stesso; ma, la verità raggiunta ha la sua origine insuperabile nel tempo inconscio della sua memoria, i cui corrispettivi simbolici ci è sembrato potessero corrispondere ai fatti parallelamente narrati dalle figure di Tiresia, l'oracolo di Delfi e la Sfinge.

modo, una concreta *poiesis* di sé, in cui è viva la dialettica tra volontario e involontario, può adattarsi meglio all'idea originale che dell'identità se ne può fare una poetica. *Tempo e racconto*, invece, omette il tempo fuori dal tempo dell'archeologia, intersecato con il tempo dinamico della teleologia dell'esistere. Secondo quest'intersezione, la *poiesis* di sé non sarebbe più una semplice creazione.

Abbiamo accennato ad una certa misura dell'atemporalità, ma Freud non fa che esprimerla nei termini impliciti del processo di rimozione. Egli però può ugualmente sostenere che l'inconscio è fuori dal tempo della coscienza e che in sé e per sé esso rimane eterno; la forza contenuta nell'inconscio non risulta eliminabile, piuttosto, il suo carattere ontico rende il passato rimosso, un eterno presente e un eterno futuro. Quale capacità soggettiva è in grado di esplicitare questo tipo di verità? Non spetta all'anima che la rappresenta come rimosso, ma all'intimità del cuore<sup>772</sup> che la attesta; in altre parole, il tempo fuori dal tempo del sé coincide all'affezione indubitabile, determinante la sfera del proprio. Perciò si tratta di un'eternità: pur essendo un tempo soggetto all'ermeneutica, non è un tempo soggetto allo stravolgimento; anzi, è la *poiesis*, intesa solo come creazione, a doverne rispondere. In più, sappiamo che l'eternità del finito freudiano, offre un'occasione per opporsi all'insuperabilità del tema del male: se da una parte la colpa è stata ben fissata nella concezione paradigmatica dell'esserci heideggeriano, del finito dinamico – temporale, proteso verso la morte – concezione estesa da Ricoeur, ma nella sostanza riconfermata<sup>773</sup> – il

---

<sup>772</sup> Per noi, il riferimento al cuore e all'affezione non assumono un carattere romantico metafisico, ma altamente teoretico – filosofico: alle verità del cuore, si è legata, sotto consiglio di Ricoeur, un'epistemologia indubitabile, quella dell'attestazione evidente di sé; quella stessa attestazione che come ricorderemo, permetteva al fenomenologo della religione Rudolf Otto, di collocare il sacro al di qua dello schematismo intenzionale kantiano.

<sup>773</sup> La via corta di Heidegger è definita tale da Ricoeur, non perché egli voglia discostarla dalla sua antropologia, ma soltanto perché, secondo il filosofo francese, Heidegger ha mostrato l'esserci, senza dispiegarlo, senza porre l'accento sulla via lunga della praticità funzionale dell'ermeneutica dell'esistere. Tuttavia, c'è una segreta affinità tra il senso del finito ricoeuriano e quello heideggeriano. Heidegger afferma nella sezione intitolata *Esserci e Temporalità*, di *Essere e tempo*: “La decisione anticipatrice – l'attestazione – non è affatto un espediente escogitato per «aver ragione» della morte, ma è la comprensione che, facendo seguito alla chiamata della coscienza, offre alla morte la possibilità di farsi padrona dell'esistenza dell'Esserci e di disperdere ogni fugace auto nascondimento. Inoltre il voler – aver – coscienza, determinato come essere per la morte, non implica alcun atteggiamento di distacco o di fuga dal mondo, ma porta l'Esserci, senza illusioni, nella decisione dell'«agire» [...]. Con la sobria angoscia, che pone di fronte al poter – essere isolato, va di pari passo la gioia imperturbabile che questa possibilità porta con sé” (M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, cit., p. 369). In questo passo non ritroviamo forse lo stesso tentativo del riscatto della realtà finita, che contraddistinguerà l'antropologia filosofica di *Finitudine e colpa*? L'angoscia, anche per Ricoeur, non lascia spazio ad un'essenzialità della gioia, che la possibilità dell'esistere verso la morte porta con sé? Heidegger mostra qui la dimensione prima dell'esserci, l'agire, che Ricoeur assume, mostrandone però i contenuti; ma, l'agire, non elimina il sentimento dell'angoscia, anzi, l'agire rende parziale il riscatto. Al contrario, mettendo in evidenza un essere finito antifenomenologico, posto al di qua dell'azione, il sentimento del proprio male si supera

sentimento vitale legato al proprio spazio d'essere fuori dal tempo finito, al contrario, è una garanzia contro la passività del sentimento del male; come più volte spiegato, quest'ultimo non corrisponde ad una consapevolezza ontologica, ma solo alla consapevolezza che consegue all'esserci finito del volontario. Il sentimento vitale del proprio è ben altra cosa dal sentimento antropologico della sproporzione; il primo può caratterizzare il senso assoluto dell'identità, il secondo, invece, quello parziale.

Torniamo quindi sul piano della replica narrativa pensata da Ricoeur. La trasposizione tra tempo teoretico e tempo umano si compie grazie alla poetica (*poiesis*), il cui modello viene individuato nell'omonima opera di Aristotele (appunto nella *Poetica*). Fin da subito va segnalato che l'istanza creatrice che presiede al racconto, rischia di inclinare la risposta ricoeuriana verso il solo orientamento agostiniano. L'autore francese sostiene che tramite il racconto si crea un tempo nuovo<sup>774</sup>, mimetico dell'esistere; ma al fine di rispettare una certa successione cosmologica del tempo, tale per cui possiamo riferirci a dei fatti (anche storici), che possiedono la loro dignità temporale, indipendentemente dalle attitudini dell'anima, è bene che la poetica venga sorretta da un'etica morale. In virtù della sua funzione comunicativa, comprendente un fare e la presenza di un tu e di un noi verso cui questo fare è rivolto, il racconto deve sottintendere delle regole di comunicazione, utili a rispecchiare la temporalità umana. Senza di esse l'aporia non viene del tutto illuminata; al contrario, se ne riconosce soltanto una sua parte.

Sono due i concetti utilizzati da Ricoeur, che stanno alla base della *Poetica*: *mimesis*<sup>775</sup>, ossia imitazione di azioni, e *mythos*<sup>776</sup>, tradotto da Aristotele con intrigo. Tutte le arti poetiche imitano le azioni umane rappresentandole nel racconto, la cui funzione è quella di composizione dei fatti. Dunque, Aristotele tende ad identificare questi due concetti in maniera tale che l'imitazione delle azioni non può che coincidere con il racconto. Si può imitare l'azione solo raccontandola, così come si può raccontare l'azione soltanto imitandola. Però, Ricoeur sottolinea che tra *mythos* e

---

nell'effettiva neutralità dell'esistere, sebbene l'esistere sia necessariamente proteso alla morte, anche per Freud. Per questo abbiamo letto Freud insieme a Ricoeur, secondo un taglio interpretativo ontologico: per mostrare la parzialità della categoria del *malheur*.

<sup>774</sup> Il concetto di riconfigurazione che sta alla base di *Tempo e racconto* III, designa la capacità del racconto di trasformazione dell'esperienza viva: gli enunciati metaforici e narrativi ri – descrivono il reale attraverso la creazione di un tempo nuovo, mai esistito dal punto di vista cosmologico, in grado di ridimensionare la nostra visione della realtà. Laddove questa caratteristica del racconto come attività creatrice venisse esaltata, da un certo punto di vista, che è quello di un'indiscriminata creazione priva di regole (pensiamo a certi pericolosi revisionismi storici), essa offrirebbe spazio anche alla sua critica.

<sup>775</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, cit., p. 60 e sgg.

<sup>776</sup> Cfr., *Ibidem*, v. nota n° 4.

*mimesis* non è dato ipotizzare un'identificazione, piuttosto una *quasi identificazione*<sup>777</sup>, alla luce del fatto che il racconto non riproduce una copia esatta della realtà. L'atto intenzionale e generativo dell'intrigo, pur imitando, dà origine ad una nuova realtà. La realtà stessa è ridimensionata nel racconto, a causa del suo dipendere da un atto intenzionale. È questo lo scarto minimo tra i due concetti presi in esame; allora, se l'imitazione della realtà (*mimesis* così come la intende Aristotele) può derivare da un atto intenzionale, da una creazione rappresentativa di un mondo nuovo, cioè dall'opera stessa raccontata, non viene a crearsi alcun paradosso? In altre parole, il mito, essendo anche e soprattutto un atto di *poiesis*, riesce a mantenere intatto ciò che ha ispirato l'imitazione stessa, il reale, che decide sul fatto se si tratti o meno di un'imitazione? Per finire, la *poiesis*, imitando e non essendo una copia, stravolge la realtà, o in qualche modo, contemporaneamente se ne differenzia e la mantiene?

In risposta a questa domanda, la quasi identificazione pensata da Ricoeur, a proposito di Aristotele, fa oscillare il concetto di *mythos* tra la tradizione aristotelica, fin troppo tecnica<sup>778</sup>, e la tradizione platonica, che sull'argomento si pone in maniera differente rispetto ad Aristotele. Da una parte la *mimesis* della realtà (aristotelica): in quanto racconto e testimonianza immediata di ciò che è stato, il mito non svolge affatto, come ci aspetteremmo, una funzione neutra; anzi, esso crea una fissità temporale. Ciò che merita di essere raccontato resta perennemente vero, cioè al di là della dimensione della temporalità che, come sappiamo, è direttamente implicata con il movimento. Di quell'aporia teoretica esaminata sopra, il racconto, pur essendo *mimesis*, sembrerebbe privilegiare il lato della misurazione dell'anima, che è il solo in grado di bloccare lo scorrere del tempo nel presente. Ma è chiaro che la misurazione presuppone lo scorrere stesso degli eventi, tant'è che abbiamo accennato ad una propensione verso, non ad una risoluzione dell'aporia. L'aporia viene illuminata se lo sguardo ermeneutico del racconto si pone secondo verità, di fronte

---

<sup>777</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 61-62. «Tale quasi identificazione è confermata mediante la formula: «Così dunque mimesi dell'azione è l'intrigo» (1450a). È questo testo – la *Poetica* – che ormai ci farà da guida. Esso ci impone di pensare insieme e di definire reciprocamente l'imitazione o la rappresentazione delle azioni e la connessione dei fatti. Grazie a questa equivalenza viene esclusa qualsiasi interpretazione della *mimesis* aristotelica in termini di copia, di replica dell'identico» (*Ibidem*).

<sup>778</sup> Cfr., Aristotele, *Poetica*, in *Opere*, tr. it, A. Plebe, M. Malmigigli, X, 1450b, 5-20, cit., pp. 206-207. Nella *Poetica* Aristotele attribuisce un significato tecnico alla nozione di *mythos*, dato che il contesto specifico dell'opera riguarda la definizione da attribuire al solo genere della tragedia. Il mito, o racconto, costituisce il componimento drammaturgico, l'elemento più importante tra gli altri cinque (caratteri, linguaggio, pensiero, vista e musica) che vanno a comporre il *drama*.

allo scorrere del tempo. Cercheremo di chiarire, successivamente, in che modo l'ermeneutica non tradisce la realtà.

Dall'altra parte c'è la tradizione platonica, da cui *Tempo e racconto* non attinge<sup>779</sup>, ma che in generale, ha condizionato lo stile filosofico di Ricoeur, per quanto riguarda il comune appello metodologico al genere della mitologia. Platone ha distinto tra *logos* e *mythos*, in base al contenuto di falsità di quest'ultimo. I *mythoi* possono essere anche le bugie, o gli strumenti retorici che i *logoi*, i discorsi razionalmente dimostrabili e scientifici, correggono. Ma allora perché il platonismo si lascia istruire in chiave filosofica, come del resto fa il pensiero ricoeuriano, dalla narrazione mitologica (le tematiche decisive del sistema platonico sono tutte introdotte da un mito: pensiamo a quello dell'androgino, della caverna, di *Er* e *Eros*, da quello riguardante l'età del mondo a quello del carro alato)? La risposta non è da ricondurre unicamente al lato funzionale e pratico che i miti svolgono, ovvero, a quel modo tutto socratico di condurre la massa verso le verità che i filosofi accettano già razionalmente. Inserire il mito in chiave filosofica è la condizione che dà veridicità al racconto: Platone è forse il primo ad offrire la testimonianza evidente della possibilità di praticare la filosofia come narrazione, anziché come astratta enunciazione di tipo sistematico. Per così dire, la falsità del racconto restituisce verità antropologica al metodo filosofico: il mito presenta la sua di verità, sottoforma di enigma, cui spetta alla sfera razionale svelarne il significato, mai però in senso compiuto; il contesto che determina l'incompletezza dell'interpretazione riguarda la sostanziale differenza, riportata nella *Repubblica*, tra attività dialettica, che non restituisce in toto la realtà rappresentandola soltanto, diremmo noi, e l'attività intuitiva del *nous*, il quale, a differenza della prima funzionalità, entra letteralmente nel vero. Dei fondamenti, proprio perché non del tutto dimostrabili, si può parlare in quanto, posti ipoteticamente, si dia un mito, una narrazione in grado di evocare soltanto la verità. Della tradizione platonica, Ricoeur sfrutta la componente infinita dell'ermeneutica sottintesa al racconto: l'imitazione della realtà non è, in senso platonico, la realtà; così, la rappresentazione o il racconto si configurano come veri e

---

<sup>779</sup> Va sottolineato che il supporto della tradizione platonica, mal si addice al testo *Tempo e racconto*, il quale invece sembra prediligere solo il modello aristotelico. Ricoeur vuol "ricavare dalla *Poetica* di Aristotele il modello di costruzione di intrigo che intendiamo estendere ad ogni composizione che chiamiamo narrativa" (P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, cit., p. 63). Allora, Platone viene in soccorso rispetto ai dubbi da noi fatti emergere circa la teoria aristotelica della quasi identificazione: l'imitazione diventa un'ermeneutica della realtà, cioè, quello che l'ha ispirata, la realtà, è ancora evidente poiché si offre al senso poetico, il quale non copia, ma non può stravolgere il reale.

propri atti ermeneutici, soggetti, a loro volta, ad un'ulteriore e mai conclusa interpretazione.

Aver considerato i concetti di *mythos* e di *mimesis* dal lato pratico, sottolineando che essi non indicano delle strutture ma delle operazioni<sup>780</sup>, consente a Ricoeur di affiancare alla capacità di sintesi del racconto, cioè alla sua funzione di configurazione sintetica degli eventi (prenderli insieme), anche e soprattutto la capacità poetico – creatrice della *riconfigurazione*. Nei confronti della realtà, la poetica, se presuppone un fare che è da ricondurre ad un'iniziativa dell'anima, quando imita, al tempo stesso trasfigura l'azione e il tempo reale. Le conseguenze di ciò si notano principalmente dal punto di vista dell'etica<sup>781</sup>; infatti, assistiamo ad un inversione di marcia in merito, ad esempio, alle qualità morali di colui di cui si narrano le azioni. In questo caso, spetta al poeta determinare le virtù del personaggio. Al contrario, nell'etica, dove il protagonista non è il personaggio ma il soggetto, gli avvenimenti vengono ricondotti alle sole qualità morali; se dovessero esserci dei condizionamenti esterni, anch'essi andrebbero rapportati alle virtù o meno dello soggetto stesso.

Sintetizziamo ora quelli che possono essere i punti essenziali della replica narrativa che sono stati estrapolati dall'analisi della *Poetica* di Aristotele. Noteremo che la struttura implicata dalle cosiddette tre *mimesis*<sup>782</sup>, i tre momenti della teoria della narrazione, seguirà una logica circolare di mutua interdipendenza e su questa logica Ricoeur fonda la sua soluzione mediatrice alla problematica iniziale del tempo. In primo luogo, il sostrato necessario alla teoria riguarda il mondo dell'azione o sfera dell'etica che, parallelamente al punto di vista della temporalità, può rappresentare il tempo cosmologico che ci domina. Poi, il racconto configura e trasfigura l'azione in modo tale che il tempo cosmico viene, per così dire, intercettato dal tempo dell'anima, dando luogo ad una nuova temporalità mediatrice. Infine, da non sottovalutare, il momento in cui l'opera torna sul mondo dell'azione producendo i suoi effetti sul piano etico: la composizione dell'intrigo, essendo una forma del dire

---

<sup>780</sup> Afferma Ricoeur: “Anzitutto i due termini *mythos* e *mimesis* devono essere intesi come operazioni e non come strutture. Quando Aristotele, sostituendo il definito con il definiente dice che il *mythos* è la «composizione degli atti», bisogna intendere *sùstasis* (o l'altro termine equivalente *synthesis*) non già come sistema, bensì come la connessione dei fatti (magari così da formare sistema), per poter in tal modo indicare il carattere operativo di tutti i concetti della *Poetica*” (P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, cit., pp. 59-60).

<sup>781</sup> Cfr., Ivi, cit., pp. 67-68.

<sup>782</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, cit., pp. 93 e sgg. L'ossatura dell'opera è così costituita: *Mimesi* 1 come momento di prefigurazione, *Mimesi* 2 come momento di configurazione – riconfigurazione, cioè creazione, *Mimesi* 3 come intersezione del mondo del testo e il mondo del lettore a cui l'opera è destinata.

e anche e soprattutto una forma del fare, si rivolge ad un altro che mi sta di fronte; il tu, il destinatario del racconto, non è immune dagli effetti della strana creazione di un tempo nuovo e mai esistito; in effetti, il suo carattere ne esce modificato<sup>783</sup>.

Se concettualmente l'aporia del tempo rimane irrisolvibile, le tre *mimesis* fungono, lo ripetiamo, da risposta pratica e mediatrice; così afferma Ricoeur: "Tale messa in prospettiva della dinamica della costruzione dell'intrigo è, a mio avviso, la chiave del problema tra tempo e racconto [...] È costruendo il rapporto tra i tre momenti mimetici che costituiscono la mediazione tra tempo e racconto. È questa stessa mediazione che passa attraverso le tre fasi della *mimesis*. In altre parole, per risolvere il problema del rapporto tra tempo e racconto, devo fissare il ruolo mediatore che la costruzione dell'intrigo svolge tra uno stadio dell'esperienza pratica che la precede e uno stadio che la succede. In questo senso la tesi dell'intero lavoro consiste nel costruire la mediazione tra tempo e racconto, dimostrando il ruolo mediatore che la costruzione dell'intrigo svolge nel processo mimetico [...] Seguiamo quindi il percorso da un tempo prefigurato a un tempo rfigurato, attraverso la mediazione di un tempo configurato"<sup>784</sup>.

La seconda *mimesis* detiene, di fatto, un posto privilegiato nella replica narrativa, sia perché essa rappresenta la funzione cardine di tutta la mediazione pensata nell'opera, ma anche perché è il momento che più si sottopone alla critica per le sue implicazioni riguardanti l'etica. Innanzitutto, riportiamo la sua funzionalità rispetto alle intenzioni del testo e, in generale, rispetto alla filosofia ricoeuriana: possiamo riassumere suggerendo che il punto di vista semiotico viene superato in favore dell'ermeneutica: nella ricerca del significato è paradigmatico che contribuisca la rappresentazione come configurazione – riconfigurazione, ed è maggiormente indicativo che quest'ultima sia supportata dall'universo dell'azione che la precede e dall'atto di lettura che la segue. Tale logica di ciclica interdipendenza, caratterizza il contenuto come aperto o dal senso duplice. Invece, astrarre la *mimesis* II dalle altre, differenzerebbe il significato secondo un *logos*, per citare ancora una volta Aristotele, apofantico, referenziale, quindi chiuso in se stesso. Al fine di superare i limiti di una semiotica, è necessario pensare alla sfera del senso mediante

---

<sup>783</sup> Anche nei racconti di finzione il ruolo del lettore viene evidenziato; colui che legge, pur vivendo nell'irrealtà della favola, cambia se stesso, secondo le parole di Proust, autore molte volte ricordato da Ricoeur: "Il soggetto appare allora costituito ad un tempo come lettore e come scrittore della propria vita" (P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, III, p. 376).

<sup>784</sup> Ivi, cit., p. 93.

l'ermeneutica. Un'affermazione che ben si addice al precetto dello spiegare di più per comprendere meglio.

In conclusione, riflettiamo sul modo in cui la poetica può flettersi senza conseguenze negative nell'ambito storiografico o su quello ontologico esistenziale della narrazione di sé. Come possono relazionarsi tra loro binomi quali storia – rappresentazione, temporalità storica – temporalità poetica? Ricoeur è chiaro nel manifestare che nel racconto un tempo *nuovo* viene creato, mediante la capacità simbolica della *poiesis*; egli specifica anche che la caratteristica di questa specie di terzo tempo consiste nel suo appartenere alla sfera propriamente umana. Ma se considerassimo l'esempio in cui, nella ricostruzione storica, il momento della *mimesis* II venisse strappato dal suo rapporto con l'orizzonte dei fatti e dell'azione, al quale abbiamo assegnato una certa temporalità cosmologica (*mimesis* I), è dunque nella falsità che si compirebbe la *mimesis* III. Sembra allora utile riconoscere che il dire, così come il raccontare o il fare, dopo le conseguenze teoriche dovute alla cosiddetta svolta linguistica<sup>785</sup>, non si pongono mai secondo neutralità; anzi, in virtù della struttura verticale che contraddistingue il fare (o il dire), per cui c'è un altro di fronte a me che subisce la mia azione, rileviamo l'esigenza di un'etica sottesa alla narrazione<sup>786</sup> (alludiamo ad un'etica e non ad una morale; è noto che la distinzione risulta molto importante nel contesto ricoeuriano della filosofia pratica). Il suo scopo consisterebbe nel saldare la *mimesis* II al mondo. A tal proposito, è necessario evidenziare ancora di più il rapporto ciclico delle tre mimetiche: sappiamo che *mimesis* II rappresenta il momento cardine; però, una sua estremizzazione declinerebbe la narrazione verso quella componente agostiniana basata sulla sola presenza dell'anima, tradendo così il senso reale e oggettivo della temporalità che ci domina. Il sostrato trascendentale a cui va ricondotta l'esigenza di una narrazione, cioè il campo dell'azione che fa la prima mimetica, non va assolutamente

---

<sup>785</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 117-136. Ricoeur, sulla scia di Austin, analizza il potere illocutorio delle proposizioni linguistiche e pone un esempio coerente alla analisi pratica di *Sé come un altro*, ossia l'esempio della promessa e, successivamente nel quinto studio, l'esempio del racconto, altrettanto funzionale alla dimensione etica. A proposito della promessa egli afferma: "Dire: «io prometto», significa promettere effettivamente, cioè impegnarsi a fare più tardi e – diciamolo subito – a fare per altri ciò che ora dico che farò. Quando dire è fare, dice il traduttore francese del libro di Austin. Ed ecco come l'io è indicato di primo acchito: i performativi hanno la funzione di fare dicendo" (Ivi, cit., p. 122).

<sup>786</sup> "La teoria narrativa, nell'intero percorso della nostra indagine, fa da cerniera fra la teoria dell'azione e la teoria etica" (Ivi, cit., p. 244). I riferimenti all'etica della narrazione sono ben più diretti nell'opera successiva a *Tempo e racconto*, cioè in *Sé come un altro*, di cui è chiaro il legame di continuità, in merito a una delle capacità proprie del soggetto: quella appunto del raccontare e del raccontarsi.



dimenticato, in maniera da illuminare realmente i due poli dell'aporia. Al fine di salvaguardare sia il carattere poetico, ma anche e soprattutto il carattere umano della temporalità, nel racconto si dovrà far in modo che la fiducia di chi ascolta sia legittimata dalla sincerità e dalla responsabilità di chi narra.

Tuttavia, il rifiuto di qualsiasi sistematica assoluta, contraddistingue il modo di pensare di Ricoeur; per questo motivo, si può offrire un'indicazione sul cammino da compiere per giustificare la nostra regola morale della narrazione, in seno al rapporto dialettico tra teleologia e deontologia: un suo fondamento mediato dall'attestazione antropologica, consentirebbe di radicare saldamente la stessa regola nella prospettiva del sé; è chiaro allora che la verità regolatrice del raccontare andrebbe riconosciuta nel cuore della soggettività, nella stessa maniera in cui, il filosofo francese, ha individuato il senso deontologico del rispetto nei confronti dell'altro, nella predisposizione teleologica al bene<sup>787</sup>. Un tentativo è già stato compiuto e potremmo prenderlo a modello: si tratta della proposta di un'etica della comunicazione, pensata da K. O. Apel<sup>788</sup>, che ha la caratteristica di considerare, alla luce della svolta pragmatica del linguaggio, il rispetto dell'alterità come un a – priori dell'agire comunicativo, come una vera e propria norma del discorso. Citando Apel, l'etica diviene la verità trascendentale della comunicazione; in quello che egli definisce "l'incontestabilità del già sempre avvenuto riconoscimento delle norme del discorso"<sup>789</sup>, si può distinguere, forse, una certa similitudine con il concetto di

---

<sup>787</sup> Conosciamo già l'oscillazione della prospettiva etico – morale di Ricoeur; essa si basa sul tentativo di "far sì che la legge morale sia *accessibile*" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 311). Ripetiamo che il senso di questa accessibilità è considerato 1) dal punto di vista deontologico e 2) dal punto di vista teleologico della sollecitudine, o inclinazione della volontà, anteriore rispetto alla stessa moralità. Per sintetizzare, il criterio per cui il sé è come un altro da sé, risponde ad una verità d'attestazione antropologica.

<sup>788</sup> L'accostamento alla filosofia di Apel non è poi un azzardo se, nel testo intervista *Persona, Comunità, Istituzioni*, Ricoeur, in merito alla domanda di Osvaldo Rossi sulle motivazioni ultime dell'agire morale, risponde quanto segue: "Sul piano filosofico sono molto soddisfatto delle risposte che dà Otto Apel. Ora il principio della moralità consiste nel rendere possibile la discussione e l'argomentazione, vale a dire il riconoscimento della regola stessa della sincerità e dunque il rispetto dell'interlocutore, semplicemente perché il linguaggio sia possibile. È proprio in questo senso che si può dire che il linguaggio è autofondativo: si presuppone da solo, per poter discutere bisogna che noi siamo d'accordo sul rispetto dell'altro che ci contraddice nella discussione" (P. Ricoeur, *Persona, Comunità, Istituzioni*, cit., p. 160).

<sup>789</sup> K. O. Apel, *Etica della comunicazione*, tr. it. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 2006, p. 44. Il principio d'azione, "agisci secondo quella massima di cui tu possa supporre in base ad una intesa reale con i coinvolti e con loro rappresentanti oppure – in sostituzione – in base ad un corrispondente esercizio mentale, che le conseguenze e gli effetti collaterali, che risultano presumibilmente dalla sua osservanza universale per la soddisfazione degli interessi di ogni individuo coinvolto, possano liberamente venir accettati in un discorso reale da tutti i coinvolti" (Ivi, cit., p. 56), è il frutto di una riflessione sulle "condizioni inaggrabili di possibilità della validità dell'argomentare" (Ivi, cit., p. 34). Ci chiediamo se questa inaggrabilità trascendentale, non abbia a che fare con la nozione ricoeuriana di attestazione antropologica.

attestazione, fondamentale dal punto di vista della validità dei principi pratici. Alla base del dovere di ogni narratore, potrebbe esserci in realtà, parafrasando un'espressione di *Sé come un altro*, l'esser così (ontologico – esistenziale) di ogni soggetto parlante, il quale si attesta senza poterlo spiegare; cioè, i principi proposti da Apel della comprensibilità, sincerità, veridicità e giustezza, potrebbero indicare, anche per Ricoeur, i postulati (non i fini) etici (non morali) di ogni attitudine comunicativa, compresa quella narrativa. Ecco allora che la terza mimetica andrebbe a realizzarsi, senza implicazioni problematiche, in maniera consequenziale a quelle che la precedono.

È proprio nelle conclusioni di *Tempo e racconto* che è possibile rintracciare, in chiaro scuro, il riferimento alle intenzioni etiche di colui che narra e, più in generale, alla necessità di pensare un'etica sottesa alla narrazione. Il filosofo francese riflette sul fatto che “la narratività non è priva di qualche dimensione *normativa, valutativa, prescrittiva*. La teoria della lettura ci ha avvertiti: la strategia di persuasione fomentata dal narratore mira a imporre al lettore una visione del mondo che non è mai eticamente neutra, ma che piuttosto induce implicitamente o esplicitamente una nuova valutazione del mondo e dello stesso lettore: in questo senso il racconto appartiene già al campo etico in virtù della pretesa, inseparabile dalla narrazione, alla correttezza etica”<sup>790</sup>.

Immediatamente, Ricoeur può correggere il tiro della critica appena proposta, rilevando una nostra disattenzione: oltre alla circolarità mimetica, ciò che non è lecito dimenticare riguarda il contesto filosofico ermeneutico relazionale, che inserisce la sfera del significato entro quella dell'interpretare; esso predispone alla riattivazione delle capacità di colui che ascolta, di colui che non subisce soltanto l'azione comunicativa, ma ad essa può anche controbattere. Così, continua il filosofo francese: “Resta che compete al lettore, *ridiventato agente*, iniziatore di azione, di scegliere tra le molteplici proposizioni di correttezza etica veicolate dalla lettura”<sup>791</sup>. Tuttavia, va pure sottolineato, ad esempio nel caso paradigmatico di un'autobiografia intellettuale, che essendo questo un atto linguistico, perciò sottoposto a regole etiche di comunicazione, colui che narra tende, o deve tendere, a ricondurre la fabulazione poetica/poietica di un tempo nuovo, alla datità di un tempo appartenuto soltanto al

---

<sup>790</sup> P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, III, cit., p. 379.

<sup>791</sup> *Ibidem*.

soggetto della narrazione. In definitiva, l'*unità narrativa di una vita*<sup>792</sup>, si staglia sull'unicità di una vita singola, che non può lasciarsi sottomettere dalle istanze di un'ermeneutica indiscriminata: c'è stato un tempo identitario singolo, appartenuto solo a Ricoeur, oltre al quale l'interpretazione non può farsi o riconfigurarsi.

Considerato il rischio etico di un'indiscriminata riconfigurazione mimetica del reale, l'accostamento ricoeuriano dell'ontologia in forma poetica risulta forse più attendibile, se lo si inserisce in una logica ancora una volta dialettica, tra volontarietà teleologica e involontarietà deontologica. È necessario allora determinare il momento involontario che contraddistingue la mia vita narrata, come se fosse una poesia. Ricordiamo che il genere letterario della poetica risulta in sé anomalo, dato che la tradizione classica è ricorsa addirittura ad un simbolo d'esteriorità, ad una spiegazione mimetica, per darne conto: il poeta lirico, come il poeta tragico, è colui che esprime un pensiero *sui generis*, non dipeso direttamente da lui, ma che gli viene dettato da un'ispirazione, nella fattispecie, da un atteggiamento d'ascolto verso le divinità olimpiche preposte, le muse<sup>793</sup>. Rispettando tecniche linguistiche che lo identificano come tale, il poeta narra, facendo appello misteriosamente ad un'alterità specifica, non a se stesso. È alla musa che Omero si rivolge affinché gli ricordi delle vicende degli Achei. Questo è soltanto uno, se non il più significativo, dei casi in cui il poeta trova spunto altrove per la sua arte. Paradigmatico è il messaggio di Platone, nel *Fedro*, il quale fa dire a Socrate che il poeta è proprio colui che esce da se stesso, il rappresentante, suggerirebbe Ricoeur, di un'identità *ipse* aperta sull'alterità; tuttavia, se facciamo maggior attenzione alle parole di Socrate, scopriamo l'intervento di una volontà esterna, che fa dell'*eros* poetico e teleologico, una mania: "In terzo luogo vengono l'invasamento e la mania che provengono dalle Muse che, impossessatesi di un'anima tenera e pura, la destano e la traggono fuori di sé

---

<sup>792</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 254-255. Il concetto di unità narrativa della vita emerge in *Sé come un altro*. Essa risponde ad "un misto instabile tra fabulazione ed esperienza viva" (Ivi, cit., p. 255). Innanzi tutto il filosofo francese ritiene che la compiutezza della vita possa manifestarsi solo sottoforma di racconto; il soggetto che stima se stesso, che riflette su sul proprio sé, sa anche che c'è un carattere evasivo e non compiuto della vita reale, sia nel momento della nascita che nel momento della propria morte: "Ora, niente nella vita reale ha valore di inizio narrativo; la memoria si perde nelle nebbie dell'infanzia; la mia nascita e, a più forte ragione, l'atto attraverso cui sono stato concepito, appartengono alla storia degli altri [...] Quanto alla mia morte, essa sarà infine raccontata soltanto nel racconto di quelli che mi sopravvivranno; io sono sempre verso la mia morte e questo esclude che io la possa cogliere come fine narrativa" (Ivi, cit., p. 254).

<sup>793</sup> "Le muse hanno un posto altissimo, anzi unico, nella gerarchia divina. Son dette figlie di Zeus, nate da Mnemosine, la Dea della memoria; ma ciò non è tutto, ché ad esse soltanto, è riservato portare, come il padre stesso degli Dei, l'appellativo di olimpiche, appellativo col quale si solevano onorare sì gli Dei in genere, ma – almeno originariamente – nessun Dio in particolare, fatta appunto eccezione per Zeus e le muse" (W. F. Otto, *Theophania: lo spirito delle religioni greca antica*, tr. it. di M. Caracciolo Perotti, Melangolo, Genova 1996, p. 48).

nell'ispirazione bacchica in canti e in altre poesie e, rendendo onore a innumerevoli opere degli antichi, istruiscono i posteri. Ma colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà esser valido poeta in conseguenza dell'arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania”<sup>794</sup>.

È davvero importante attingere alla religione greco – classica, per chiarire il pensiero di Ricoeur sull'ontologia come poetica? Il monito contenuto nel saggio su Freud, il quale ricorda l'atteggiamento interpretativo della *Simbolica del male*, ci spinge a continuare su questa strada suggestiva: “Il filosofo non parla da nessun luogo; tutte le questioni che può porre vengono dal fondo della sua memoria greca”<sup>795</sup>. Dal fondo del sapere greco, è lecito difendere l'ipotesi di una dialettica con l'involontario, sottesa alla narrazione poetica, ma, quella cultura così preziosa necessita di una de – mitologizzazione: le muse, infatti, restituiscono in maniera simbolica l'interiorità incomunicabile del sé, che deve essere ricollocata nel cuore della passività esistenziale; esse sono l'immagine del fondo della nostra memoria, a cui bisogna prestare attenzione e da cui provengono tutte le nostre approssimazioni ermeneutiche. Così, parallelamente al mito e parallelamente a quanto ci ha insegnato Socrate, colui che si racconta in forma poetica ha una musa da dover interpellare: l'attestazione previa della propria identità ricevuta e insostituibile, che salda la verità soggettiva alla creazione narrativa, illuminando davvero il paradosso temporale antropologico; soltanto l'intervento divino, de – mitologizzato<sup>796</sup>, rende il poeta assennato, rispetto a chi, poetando, non si sottopone alla mania di se stesso. L'attestazione del proprio essere significa distinguere nella creazione poetica di un senso simbolico – aurorale, il ricordo verso qualcosa di anteriore e non solo prospettico, verso il nucleo d'origine infinito della propria soggettività, già data archeologicamente e posta a – temporalmente. Insomma, la *poiesis* non indica una semplice intenzione, ma un ritorno creativo a ciò che già siamo per dono. Questo processo ciclico del comprendere costituisce, per noi, il segno inequivocabile di una poetica della volontà mancata da Ricoeur, pur riconoscibile nel segno più evidente della sua filosofia, cioè in quella oscillazione costitutiva e inesauribile tra volontario

---

<sup>794</sup> Platone, *Fedro*, 245a, cit., p. 181.

<sup>795</sup> P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 64.

<sup>796</sup> Ci accorgiamo che anche per il tema della poetica, l'affidarsi alla divinità non è altro che l'affidarsi al fondo del proprio essere; lo suggeriva Agostino, l'oracolo delfico, Nietzsche, Freud e forse tutto il pensiero filosofico religioso. Il credere in se stessi consiste nella forma de – mitologizzata del credere in altro da sé.

e involontario: la libertà è originaria e insieme schiava di un origine misteriosa; il volere è prioritario, sebbene ciò non implichi che sia concesso creare il proprio sé.

## ❖ Bibliografia.

Qualsiasi bibliografia su Paul Ricoeur deve poter attingere all'infaticabile lavoro di compilazione bibliografica compiuto da F. Vansina dal 1985 (articoli dello stesso autore, sempre a carattere bibliografico, sono stati pubblicati dalla «Revue philosophique de Louvain», fin dal 1962) al 2008, data quest'ultima della più recente edizione (di oltre 600 pagine) dell'opera *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire (1935-2008)*, Louvain-Paris-Dudley-Uitgeverij, Éditions Peeters, Louvain 2008. Inoltre, il sito internet del *Fonds Ricoeur* (<http://www.fondsricoeur.fr>), contiene delle sezioni bibliografiche sempre aggiornate.

Ciò che presentiamo qui è una bibliografia orientata tematicamente: innanzitutto, per le opere monografiche dell'autore abbiamo distinto tra le edizioni francesi e le edizioni italiane, al fine di sottolinearne la particolare ricezione del pensiero in Italia; per le opere monografiche critiche dedicate a Ricoeur, si è voluto dare un'impronta riassuntiva dell'intero sistema di pensiero del filosofo francese. Invece, per quanto riguarda gli articoli e i saggi, anche dello stesso autore, ci siamo attenuti alle tematiche portanti del lavoro: 1) l'antropologia, con particolare attenzione al tema della fallibilità e del male; 2) l'ermeneutica, anche a carattere religioso; 3) l'eredità fenomenologica husserliana; 4) la questione ontologica dell'identità soggettiva, incluso il riferimento alla poetica narrativa del sé; 5) la questione psicoanalitica del confronto con Freud.

Seppur limitato agli autori classici maggiormente noti, la bibliografia si conclude con il riferimento alle fonti ricoeuriane, seguito infine dal riferimento alle nostre fonti e ai testi alternativi che abbiamo utilizzato per arricchire l'analisi interpretativa.

### **Bibliografia primaria.**

#### **Opere monografiche: edizioni francesi.**

- M. Dufrenne, P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, Paris 1947 (rééd., Seuil, Paris 2000).
- *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, Paris 1948.
- *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950 (rééd., par J. Greisch, Éditions Points-Seuil, Paris 2009).
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, par P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.
- *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1955 (troisième éd., enrichie, 1967).
- *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. L'homme faillible*, I; *La symbolique du mal*, II, Aubier, Paris 1960 (rééd., par J. Greisch, Éditions Points-Seuil, 2009).
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Édition du Seuil, Paris 1965 (rééd., Édition Points, Paris 1995).
- P. Ricoeur, G. Marcel, *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, Aubier Montaigne, Paris 1968.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Éditions du Seuil, Paris 1969.
- *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- *La sémantique de l'action. Ière partie: le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977.

- *Essence et substance chez Platon et Aristote*, Sedes, Paris 1982 (rééd., par J. L. Schlegel, Éditions du Seuil, 2011).
- *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Éditions du Seuil, Paris 1983 (rééd., Éditions Points, Paris 1991).
- *Temps et récit II. La configuration dans le récit de la fiction*, Éditions du Seuil, Paris 1984 (rééd., Éditions Points, Paris 1991).
- *Temps e récit III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985 (rééd., Éditions Points 1991).
- *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986.
- *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.
- *Lectures I. Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1991.
- *Lectures II. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992.
- *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994.
- *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.
- *Le Juste 1*, Éditions Esprit, Paris 1995.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995.
- *Amour et Justice*, PUF, 1997 (rééd., Éditions du Seuil, Paris 2008).
- *Autrement. Lecture d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emanuel Lévinas*, PUF, Paris 1997.
- *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris 1997.
- J. P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Éditions Odile Jacob, 1998.
- A. Lacoque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- *Paul Ricoeur. L'unique et le singulier*, Alice Éditions, Liège 1999.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000.
- *Le juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001.
- *Sur la traduction*, Éditions du Seuil, 2004.
- *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin* [Actes du colloques tenu à l'Unesco 2000], édité par G. Coq, Parola et Silence, t. I, Paris 2003 ; t. II, Paris 2005.
- *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, 2004.
- *Anthologie*, par M. Foessel, F. Lamouche, Éditions du Seuil, Paris 2007.
- *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, par O. Abel, C. Goldenstein, Éditions du Seuil, Paris 2007.
- *Écrits et Conférences. 1. Autour de la psychanalyse*, par C. Goldenstein, J. L. Schlegel, Éditions du Seuil, Paris 2008.
- *Écrits et Conférences. 2. Herméneutique*, par D. Frey, N. Striker, Éditions du Seuil, Paris 2010.

### **Opere monografiche: edizioni italiane.**

- *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967 (seconda ed., introduzione di D. Jervolino, Il Saggiatore, Milano 2002).
- *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970.
- *L'ermeneutica del sublime. Saggi per una critica dell'illusione*, tr. it. Di G. Silvestri, C. Di Bella, C. Ronfo, introduzione di M. Cristaldi, Sortino Editore, Messina 1972.
- *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma 1974.
- *Il conflitto delle interpretazioni. Saggi d'ermeneutica I*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977.
- *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, a cura di A. Sottili, Paideia Editrice, Brescia 1977.
- *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parole di Gesù*, a cura di A. Valentini, G. Colombo, Morcelliana, Brescia 1978.
- *Dire Dio, Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, tr. it. di G. Grampa, G. Moreto, Queriniana, Brescia 1978.
- *Studi di fenomenologia*, tr. it. di C. Liberti, introduzione di M. Cristaldi, lettera di P. Ricoeur, Sortino Editore, Messina 1979.
- *Tradizione o alternativa, Tre saggi su ideologia e utopia*, tr. it. di L. Rovini, F. Colombo, P. Vivaldi, introduzione di G. Grampa, Morcelliana, Brescia 1980.
- *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1981 (quinta ed., Jaca Book, Milano 2010).
- *La semantica dell'azione*, tr. it. di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986.
- *Tempo e racconto I*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986 (seconda ed., Jaca Book, Milano 1994).
- *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1987 (seconda ed., Jaca Book, Milano 1994).
- *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1988 (seconda ed., Jaca Book, Milano 1994).
- *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica II*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, 1989.
- *Filosofia della volontà I, Il volontario e l'involontario*, tr. it. di M. Bonato, Marietti Genova 1990.
- *La questione del potere*, tr. it. di A. Rosselli, introduzione di R. De Benedetti, Costantino Marco Editore, Cosenza 1991.
- *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1993 (quinta ed. Morcelliana, Brescia 2007; cit., quarta ed., Morcelliana, Brescia 2005).
- *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993.
- *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993 (seconda ed., Jaca Book, Milano 2011).
- *Conferenze su ideologia e utopia*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1994.
- *Filosofia e linguaggio*, tr. it. di G. Losito, introduzione di D. Jervolino, Guerini, Milano 1994.
- *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra amore e giustizia*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994.
- *Storia e verità*, tr. it. della terza ed. francese, di C. Marco, A. Rosselli, Marco Editore, Cosenza 1994.



- *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1995.
- *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997.
- *La persona*, a cura di P. De Benedetti, Morcelliana, Brescia 1997 (seconda ed., Morcelliana, Brescia 1998, terza ed., tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana Brescia 2002).
- *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998.
- G. Marcel, P. Ricoeur, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, tr. it. di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1998.
- E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro. Con un dialogo tra Lévinas e Ricoeur*, a cura di F. Riva, tr. it. di M. Pastrello, Edizioni Lavoro, Roma 1999
- *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. di M. Basile, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- *Amore e giustizia*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2000.
- *La traduzione. Una sfida etica*, tr. it. di I. Bertolotti, M. Gasbarrone, Morcelliana, Brescia 2001 (terza ed., a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2007).
- *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutica*, tr. it. di F. Bassani, Paideia Editrice, Brescia 2002.
- *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it. di N. Salomon, introduzione di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2004.
- *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, tr. it. G. Losito, Città Aperta, Torino 2005.
- *Il giusto, vol. 1*, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2005.
- *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- *Etica e morale*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2006.
- *Il giudizio medico*, trad. it. di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2006.
- *Altrimenti. Lettura di "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza" di Emanuel Levinas*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2007.
- *Il giusto, vol. 2*, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2007.
- *Vivo fino alla morte. Seguito da frammenti*, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2008.

**Articoli, saggi e voci enciclopediche:**

- *L'expérience psychologique de la liberté*, «Le Semeur», 46 (1948), n°6-7, avril-mai, pp. 444-451.
- *Husserl et le sens de l'histoire*, «Revue de métaphysique et de morale», 54 (1949), n°3-4, juillet-octobre, pp. 280-316.
- *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, «Revue de métaphysique et de morale», 56 (1951), n°4, octobre-décembre, pp. 357-394; 57 (1952), n°1, janvier-mars, pp. 1-16.
- *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 45 (1951), n°1, 1-2, janvier-mars, pp. 3-22, 22-29.
- *Connaissance de l'homme par la littérature du malheur*, «Foi-Éducation», 21 (1951), n°15, mai, pp. 149-156.
- *Vérité et mensonge*, «Esprit», 19 (1951), n°12, décembre, pp. 753-778.

- *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, Problème actuelles de la phénoménologie. Actes du colloque international de phénoménologie, Bruxelles 1951, (editi da H. L. Van Breda), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 110-140.
- *L'homme révolté de Camus*, «Christianism social», 60 (1952) n°5-6, mai-juin, pp. 229-239.
- *Aux frontières de la philosophie. Sur le tragique*, «Esprit» 21 (1953), n°3, mars, pp. 449-467.
- *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 33 (1953), n°4, pp. 285-307.
- *Vraie et fausse angoisse*, in *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Rencontre internationaux de Genève, La Baconnière, Neuchâtel 1953, pp. 175-210.
- *Sur la phénoménologie*, «Esprit», 21 (1953), n°12, décembre, pp. 821-839.
- *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, «Revue de métaphysique et de morale», 59 (1954), n°4, octobre-décembre, pp. 380-397.
- *Étude sur le "Méditations Cartésiennes" de Husserl*, «Revue philosophique de Luovain», 52 (1954), février, pp. 75-109.
- *Kant et Husserl*, «Kant Studien», 46 (1954-1955), n°1, pp. 44-67.
- *Philosophie de la personne*, «Esprit», 22 (1954), n°2, février, pp. 289-297.
- *Sartre's Lucifer and the Lord*, «Yale French Studies», (1954-1955), n°14, winter, pp. 85-93.
- *Sur la phénoménologie II. Le problème de l'âme*, «Esprit», 23 (1955), n°4, avril, pp. 721-726.
- *Philosophie et Ontologie I. Retour à Hegel*, «Esprit», 23 (1955), n° 8, août, pp. 1378-1391.
- *Preface*, in Sargi B., *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesne, Paris 1957, pp. 7-9.
- *Phénoménologie existentielle*, Encyclopédie française. XIX. Philosophie et religion, Larousse, Paris 1957.
- *Renouveau de l'ontologie*, Encyclopédie française. XIX. Philosophie et religion, Larousse, Paris 1957.
- *L' "Essai sur le Mal" de Jean Nabert*, «Esprit» 25 (1957), n°7-8, juillet-août, pp. 124-135.
- *Le symbole donne à penser*, «Esprit», 27 (1959), n°7-8, juillet- août, pp. 60-76.
- *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie*, «Il Pensiero», 5 (1960), n°3, septembre-décembre, pp. 283-290.
- *L'homme et son mystère*, in AA.VV., *Le mystère*, Pierre Horay, Paris 1960, pp.119-130.
- *La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme*, «Esprit», 28 (1960) n°11, novembre, pp. 1665-1676, 1677-1700, 1711, 1796-1808, 1820-1825, 1839-1847, 1864, 1899-1919, 1930, 1938-1948.
- *Le 'Péché Originel': étude de signification*, «Église et Théologie», 23 (1960) n°70, décembre, pp. 11-30.
- *Liberté et destin*, «Supplément à La vie chrétienne», Bulletin mensuel protestant, (1960), avril, pp. 1-4.
- *The Symbol ... Food for Thought*, «Philosophy Today», 4 (1960), n°3-4, pp. Fall, 196-207.
- *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (Il problema della demitizzazione)*, «Archivio di filosofia», 31 (1961), n°1-2, pp. 51-73, 291-297.
- *Philosophie, sentiment et poésie. La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne*, «Esprit», 29 (1961), n°3, mars, pp. 504-512.

- *Temps tragique et liberté*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 55 (1961), n°3, janvier, pp. 135-136.
- *Herméneutique et réflexion (Demitizzazione e immagine)* «Archivio di Filosofia», 32 (1962), n°1-2, pp. 19-34, 35-41.
- Castelli E., Ricoeur P., *Parole di chiusura*, «Archivio di filosofia», 32 (1962), n°1-2, pp. 340-342.
- *The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection*, «International Philosophical Quarterly», 2 (1962), n°2, pp. 191-218.
- *Kierkegaard et le mal*, «Revue de théologie et de philosophie», 13 (1963), n°4, pp. 292-302.
- *Les conflits de l'herméneutique: épistémologie des interprétations*, «Cahiers internationaux de symbolisme», 1 (1963), n°1, pp. 152-184.
- *Le symbole et le mythe*, «Le Semeur» 61 (1963) n°2, pp. 47-53.
- *Philosopher après Kierkegaard*, «Revue de théologie et de philosophie», 13 (1963), n°4, pp. 303-316.
- *Symbolique et temporalité (Ermeneutica e tradizione)*, «Archivio di filosofia», 33 (1963), n°1-2, p. 5-31, 32-41.
- *L'Atheisme de la Psychanalyse freudienne*, «Concilium», 2 (1966), n°16, p. 59-71.
- *'Le poétique'*, «Esprit», 34 (1966), n°1, janvier, pp. 107-116.
- *Une interprétation philosophique de Freud*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 60 (1966), n°3, juillet-septembre, pp.73-74, 75-102, 106-107.
- *Interprétation du mythe de la peine (Il mito della pena)*, «Archivio di filosofia», 37 (1967), n°2-3, pp. 23-42, 53-42.
- *Approche philosophique du concept de liberté religieuse (L'ermeneutica della libertà religiosa)*, «Archivio di filosofia», 38 (1968), n°2-3, pp. 215-234, 235-252.
- *Préface*, in R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Éditions du Seuil, Paris 1968, pp. 9-28.
- *The Critique of Subjectivity and the Cogito in the Philosophy of Heidegger*, in AA.VV, *Heidegger and the Quest for the Truth*, edit by M. S. Frings, Quadrangle Books, Chicago 1968, pp. 62-75.
- *Religion, Atheism and Faith*, in A. MacIntyre, C. Alasdair, P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York-London 1969, pp. 58-98.
- *Culpabilité, éthique et religion*, «Concilium», (1970), n°56, pp. 11-23.
- *Vers une éthique de la finitude: quelques remarques*, «Christianisme social» 78 (1970), n°7-8, pp. 563-566.
- *From Existentialism to the Philosophy of Language*, «Criterion», 10 (1971), spring, pp. 14-18.
- *Ontologie*, Encyclopaedia Universalis. XII, Paris 1972.
- *Phénoménologie et herméneutique*, «Man and World», 7 (1974) n°3, août, pp. 223-253.
- *Volonté*, Encyclopaedia Universalis, XVI, Paris, 1973.
- *La tâche de l'herméneutique*, in F. Bovon, G. Rouiller, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Delachaux et Niestlé, Paris 1975, pp. 179-200.
- *Objectivation et Aliénation dans l'expérience historique (Temporalità e alienazione)*, «Archivio di filosofia», 45 (1975), n°2-3, pp. 27-38.
- *Parole et symbole*, «Revue des sciences religieuses», 49 (1975), n°1-2, pp. 142-161.

- *Puissance de la parole: science et poésie*, in J. P. Brodeur, R. Nadeau, *La philosophie et les savoirs*, Bellarmin – Desclée, Paris 1975, pp. 159-177.
- *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in AA. VV., *La Révélation*, Facultés Universitaires Sant – Louis, Bruxelles, 1977, pp. 15-54, 207-236
- *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps (Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli, I)*, «Archivio di filosofia», 50 (1980), n°1, pp. 343-367.
- *L'originare et la question-en-retour dans le Krisis de Husserl*, in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, par F. Laruelle, Jean Michel Place, Paris 1980, pp. 167-177.
- *Poetry and Possibility: an Interview with Paul Ricoeur conducted at the University of Chicago*, «The Manhattan Review», 2 (1982), n°2, pp. 6-21.
- *Meurt le personnalisme, revient la personne*, «Esprit», (1983), n°1, janvier, pp. 113-119.
- *La pensée de Gabriel Marcel. Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 78 (1984), n°2, avril-juin, pp. 33-50, 61-63.
- *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, «Psychiatrie française», (1986) n° spécial, mai, pp. 11-23.
- *Il 'Self' secondo la psicoanalisi e la filosofia fenomenologica*, «Metaxu», (1986), n°2, novembre, pp. 7-30.
- *The self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, «Psychoanalytic Inquiry», 6 (1986), n°3, pp. 437-458.
- *Evil*, The Encyclopedia of Religion, Vol. 5, under the chief editorship of M. Eliade, Macmillan, New York-London 1987, pp. 199-208.
- *Il tempo, il sacro, il racconto*, «Religioni e società», (1987), n°3, pp. 115-119, 119-120.
- *Individu et identité*, in AA. VV. *Sur l'individu*, Éditions du Seuil, Paris 1987, pp. 54-72.
- *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*, «Revue de théologie et de philosophie», 120 (1988), n°1, pp. 1-19.
- *Psicoanalisi e scienza*, «Lettera internazionale», 5 (1989), n°19, hiver, pp. 11-21.
- *Prefazione*, in F. Calvo, *Cercare l'uomo. Socrate Platone Aristotele*, Marietti, Genova 1989.
- *Prefazione*, in E. Nicoletti, *Fenomenologie e interpretazione*, Franco Angeli, Milano 1989.
- *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in AA.VV., *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*, par J. Greisch, R. Kearney, Éditions du Cerf, Paris 1991, trad. it. di B. Bonato, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993.
- *Entretien avec Paul Ricoeur. Paul Ricoeur et l'acheminement vers le soi*, «Bulletin du Centre Protestant d'Etudes», 43 (1991), n°7, novembre, pp. 7-9, 11-27.
- *Fragilità e responsabilità*, «Il tetto», (1992), n°171, pp. 325-336.
- *Self as ipse*, in B. Johnson, *Freedom and Interpretation*, Basic Books, New York 1993, pp. 103-119.
- *Entretien. Le mal est un défi pour la philosophie*, «Le Monde», 50 (1994), n°15510.
- *Molteplce estraneità*, trad. it. di G. Losito, in D. Jervolino, *Ricoeur: L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 115-134.
- *Per un'ontologia indiretta: l'essere, il vero, il giusto (e/o il buono)*, «Aquinas», 38 (1995), n°3, settembre-dicembre, pp. 483-494, 495-499.

- *Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricoeur*, «Sciences humaines», (1996), n°63, juillet, pp. 394-399.
- *Ermeneutica del Sé e filosofia dell'attestazione*, «Humanitas», (1996), pp. 956-966.
- *Le destinataire de la religion: l'homme capable (Filosofia della religione tra etica e ontologia)*, «Archivio di filosofia», 64 (1996), n°1-3, pp. 19-34.
- *Le mal* [in Dostoïevski, in S. Freud, nella Bibbia e come il male viene trattato dalla giustizia]. *Entretien avec Bernard Sichère*, «La règle du jeu 7», (1996), n°19, mai, pp. 88-105.
- *The Self in the Mirror of the Scriptures*, in D. E. Aune, J. McCarthy, *The Whole and the Divided Self*, The Crossroad Publishing Company, New York 1997, pp. 201-220.
- *Le sentiment de culpabilité: sagesse ou névrose. Dialogue avec Marie De Solemne*, in AA. VV., *Innocente culpabilité*, Éditions Dervy, Paris 1998, pp. 9-29.
- *Le scandale du mal*, «Esprit», 2 (2005), n°316, juillet-août, pp. 104-111.
- *Devenir capable, être reconnu*, «Esprit», 2 (2005), n°316, juillet-août, pp. 125-129.

### **Bibliografia secondaria.**

#### **Monografie:**

- AA.VV., *Ethique et responsabilité, Paul Ricoeur*, La Baconnière, Neuschâtel 1994
- AA.VV., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993.
- AA.VV., *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, CNDP-CDRP Ac. Amiens, Paris-Amiens 1998.
- AA.VV., *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de P. Ricoeur*, contributi di R. Robin, M. C. Lavabre, S. Gensburger et al. a cura di B. Müller, Payot, Lausanne 2004.
- AA.VV., *La juste mémoire, Lectures autor de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2006.
- AA.VV., *Hommage à Paul Ricoeur*, Unesco, Paris 2006.
- AA. VV., *L'estraneo e il comune. Profili filosofici del Novecento da Dewey a Ricoeur*, Progedit, Bari 2007.
- AA.VV., *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.
- Abbate F., *Raccontarsi fino alla fine*, Studium, Roma 1998.
- Abel O., *Paul Ricoeur, La promesse et la règle*, Éditions Michalon, Paris 1996.
- Abel O., Porée J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Elipses, Paris 2007.
- Agís Villaverde M., *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía de Paul Ricoeur*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1995.
- Agís Villaverde M., Balinas Fernandez C., Henriques F., Rios Vicente J., (a cura di), *Herméutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2005.
- Aime O., *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007.
- Albano P.J., *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricoeur*, University Press of America, Lanham 1987.
- Alici L., *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

- Alici L., *Il diritto di punire: testi di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2012.
- Altieri L., *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2004.
- Amalric J. L., *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006.
- Amherdt F. X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Éditions du Cerf, Paris 2004.
- Argiroffi A., *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2002.
- Augeri M., *Sono, dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur*, Palumbo, Palermo 1993.
- Azouvi F., Revaut D'Allones M., *Paul Ricoeur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004.
- Barash J., Delbraccio M., (a cura di), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*, Acte du Colloque international, Amiens 1997, Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie d'Amiens, Paris-Amiens 1998.
- Bergeron R., *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Éditions Bellarmin, Montréal 1974.
- F. Bianco, *Pensare l'interpretazione: temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Blundell B., *Paul Ricoeur between theology and philosophy. Detour and return*, Indiana University Press, Bloomington 2010.
- Bochet I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris 2004.
- Böhnke M., *Konkrete Reflexion. Philosophische und Theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1983.
- Bouchindhomme C., Rochlitz R. (a cura di), *«Temps et récit» de Paul Ricoeur en débat*, Éditions du Cerf, Paris 1990.
- Bourgeois P.L., *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*, Nijhoff, The Hague 1975.
- Bourgeois P.L., Schalow F., *Traces of Understanding. A profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*, Königshausen und Neumann-Rodopi, Würzburg-Amsterdam-Atlanta 1990.
- Breitling A., *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricoeur hermeneutisches Denken der Geschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 2007.
- Brezzi F., *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.
- Brezzi F., *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999.
- Brezzi F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma 2006.
- Bruno A., *Etica per la finitezza. Saggio su Paul Ricoeur*, Micella, Lecce 2000.
- Bruno A., *Ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2013.
- Brugiattelli V., *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*, Uni Service, Trento 2009.
- Buhler P., Frey D., *Paul Ricoeur: une philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophiques e bibliques*, Labor et Fides, Genève, 2011.
- Būgaitė E., *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

- Busacchi V., *Ricoeur versus Freud. Due concezioni dell'uomo a confronto*, Rubbettino, Catanzaro 2008.
- Busacchi, V., *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano 2010.
- Buzzoni M., *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988.
- Calvo Martinez T., Avila Crespo R. (a cura di), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretacion*, Actas del symposium internacional sobre el pensamiento filosofico de Paul Ricoeur, Granada 1987, Anthropos 1991.
- Cananzi D. M., *Diritto Linguaggio Interpretazione. Appunti sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2004.
- Cananzi D. M., *Prolegomeni di una estetica del diritto*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2008.
- Cananzi D. M., *Interpretazione Alterità Giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2008.
- Caputo A., *Io e Tu; una dialettica fragile e spezzata. Percorsi con Paul Ricoeur*, Stilo Editrice, Bari 2009.
- Cassarotti E., *Una antropologia del hombre capaz*, Editorial de la Universidad Catolica, Cordoba 2008.
- Castiglioni C., *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012.
- Cazzullo A., *Semiotica ed ermeneutica in Paul Ricoeur*, Raffaello Cortina, Milano 1978.
- Chiodi M., *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990.
- Cinquetti M., *Ricoeur e il male. Una «sfida» per «pensare altrimenti»*, Seneca, Torino 2005.
- Cohen R. A., Marsh J. L., *Ricoeur as another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany (NY) 2002.
- Corona A., *Pulsión y simbolo. Freud y Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires 1992.
- Couch D.M., *Hermenéutica metódica. Teoria de la interpretation según Paul Ricoeur*, Docencia, Buenos Aires 1983.
- Cucci G., *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Cittadella, Assisi 2007.
- D'Agostino S., *Soggetti di senso. Semiotica ed ermeneutica a confronto tra Ricoeur e Greimas*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2009.
- Dauenhauer B.P., *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1998.
- Davidson S., (a cura di) *Ricoeur Across the Disciplines*, Continuum, New York 2010.
- De Simone A., *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane. Saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Quattro Venti, Urbino 1995.
- Delacroix C., Dosse F., Garcia P., *Paul Ricoeur et le sciences humaines*, La Découverte, Paris 2007.
- Di Censo J., *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, University Press of Virginia, Charlottesville 1990.
- Donaldson M. E., *Holy Places are Dark Places, C.S. Lewis and Paul Ricoeur on Narrative Transformation*, University Press of America, Lanham 1988.

- Dornisch L., *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, The Edwin Meller Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990.
- Dosse F., *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire*, Éditions de l'Herne, Paris 2006.
- Dosse, F., *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2008.
- Dosse F., *Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle*, Armand Colin, Paris 2012.
- Driollet T. M., *La libertad interior. La proyección de 'Le volontaire et l'involontaire' en la obra de Paul Ricoeur*, Biblos, Buenos Aires 2008.
- Druet F.X., Ganty E., *Rendere justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Namour, Namour 1999.
- Ehni H. J., *Das moralisch Böse: Überlegungen nach Kant und Ricoeur*, Alber, Friburg 2006.
- Evans J., *Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Imagination*, Peter Lang, Frankfurt am Main-New York 1995.
- Farquhar S., *Ricoeur, identity and early childhood*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2010.
- Fèvre L., *Penser avec Paul Ricoeur. Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricoeur*, Éditions Cronique Sociale, Lyon 2003.
- Fiasse G., *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur: analyses éthiques et ontologiques*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Peeters, Louvain-la-Neuve 2006.
- Fiasse G., *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, PUF, Paris 2008.
- Foessel M., Monghin O., *Paul Ricoeur: De l'homme coupable à l'homme capable*, Ministère des affaires étrangères, ADPF, Paris 2005.
- Fornari A., *Razón y sentimiento. Formación de l'acto di pertenecer en la antropología de Paul Ricoeur*, PUL, Roma 1987.
- Frey D., *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, PUF, Paris 2008.
- Gauthier A.P., *Paul Ricoeur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, PROFAC, Lyon 2001.
- Gervasoni M., *La «poetica» nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985.
- Gilbert M., *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2001.
- Grampa G., *Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
- Greisch J., *Paul Ricoeur*, Enciclopedia Universalis France, Paris 1985.
- Greisch J., Kearney R. (a cura di), *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloqui de Cerysy-la-Sale 1988, Éditions du Cerf, Paris 1991.
- Greisch J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, J. Millon, Grenoble 2001.
- Greisch J., *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Paul Ricoeurs philosophische Antropologie*, LIT, Münster 2009.
- Hahn L.E., *The philosophy of Paul Ricoeur*, Open Court, Chicago and Lasalle 1995.
- Hall W., *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, State University Press, New York 2007.



- Hiller D., *Gottes Geschichte. Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricoeur*, Neukirchen – Vluyn, Neukirchener 2009.
- Huskey R. K., *Paul Ricoeur on hope: expecting the good*, Peter Lang, New York, Washington DC, Baltimore, Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford 2009.
- Iannotta D., *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricoeur*, Aracne, Roma 1998.
- Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Cantalupa (TO) 2008.
- Iannotta D. (a cura di), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricoeur e la vita fino alla morte: la sfida del cinema*, Edizioni Fondazione Arte dello Spettacolo, Roma 2010.
- Ihade D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, vol. III, Introduzione di Paul Ricoeur, Northwestern University Press, Evanston 1971.
- Ilunga Kayombo B., *Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris 2004.
- Ilunga Kayombo B., *Paul Ricoeur: De l'attestation de soi*, L'Harmattan, Paris 2005.
- Jacob S., *Narratio. Die Rolle der Erzählung in Ethikkonzeptionen der Gegenwart: Paul Ricoeur und Alasdair MacIntyre*, IKS Garamond, Jena 2000.
- Jähing R., *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans*, Peter Lang, Bern 1989.
- Jervolino D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.
- Jervolino D., *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.
- Jervolino D., *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2002, ed. it. *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Jervolino D., *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Ellipses, Paris 2007.
- Joy M., *Paul Ricoeur and Narrative. Content and Contestation*, University of Calgary Press, Calgary 1997.
- Kaplan D., *Ricoeur's Critical Theory*, State University of New York Press, Albany (NY) 2003.
- Kaplan D., *Reading Ricoeur*, State University of New York Press, Albany (NY) 2008.
- Kearney R., *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi 1996.
- Kearney R., *L'autre et l'étranger. Entre Derrida et Ricoeur*, in *Philosopher en français*, sous le direction de J. M. Mattéi, PUF, Paris 2001.
- Kemp P., *Sagesse pratique de Paul Ricoeur. Huit études*, Éditions du Sandre, Paris 2010.
- Kenzo M. J-R., *Dialectic of Sedimentation and Innovation : Paul Ricoeur on Creativity after the Subject*, Peter Lang, New York, Washington DC, Baltimore, Bern, Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford, 2009.
- Khonde E.N., *La sagesse pratique, réflexion sur l'éthique appliquée de Paul Ricoeur*, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2005.
- Klemm D.E., *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*, Bucknell University Press – Associated University Press, Lewisburg – London – Toronto 1983.
- Kristensoon Ugglà B., *Hermeneutics and Globalization*, Continuum, London 2010.
- Lentiampa Shenge A., *Paul Ricoeur. La justice selon l'espérance*, Lessius, Bruxelles 2009.

- Loute A., *La creation sociale des normes; de la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricoeur*, OLMS, Hildesheim 2008.
- Lowe W., *Mystery and the unconscious. A study in the thought of Paul Ricoeur*, The Scarecrow Press, Metuchen (N.Y.) 1977.
- Madison J., *Sens et existence. En homage à Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- Margarina L., *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'uomo tra Lévinas e Ricoeur*, Armando, Roma 2005.
- Marrone P., *Studi sul pensiero di Paul Ricoeur*, Cluet, Trieste 1986.
- Marsciani F., *P. Ricoeur. Tra semiotica ed ermeneutica*, Meltemi, Roma 2000.
- Martini G., *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*, Franco Angeli, Milano 2006.
- Martini G., Jervolino D. (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Mattern J., *Zwischen Kultureller Symbolik allgemeiner Wahrheit: Paul Ricoeur interkulturell gelesen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2008.
- Melchiorre V., *Figure del Sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- Meletti Bertolini M., *Ragion pratica e immaginazione: percorsi tra logica, psicologia ed estetica*, Mimesis, Milano 2011.
- Mena Malet P. (a cura di), *Fenomenologia por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile 2006.
- Meurer H.J., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols*, Philo, Bodenheim 1997.
- Meyer U., *Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Ein – Fach – Verlag, Aachen 1997.
- Michel J., *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Éditions du Cerf, Paris 2006.
- Moleka Liambi J. D. D., *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris 2007.
- Mongin O., *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1994.
- Montalto A., *Storia, tempo e racconto in P. Ricoeur*, Falzea, Reggio Calabria 2000.
- Muldoon M., *On Ricoeur*, Wadsworth/Thompson, Belmont (Calif.) 2002.
- Muldoon M., *Tricks of time: Bergson, Marleau Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Dusquesne University Press, Pittsburg 2006.
- Müller W.W., *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine Symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990.
- Nkeramihigo T., *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Lethielleux – Culture et Vérité, Paris – Namur 1984.
- Orth S., Reifenberg P. (a cura di), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeur Reflexionen auf den Menschen*, Alber, Freiburg 2004.
- Orth S., Reifenberg P. (a cura di), *Poetik des Glaubens: Paul Ricoeur und die Theologie*, Alber, Freiburg, München 2009.
- Pellauer D., *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London and New York 2007.
- Peñalver Simó M., *La Búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Publicaciones de l'Universidad de Sevilla, Sevilla 1978.

- Philibert M., *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Présentation, choix de textes, Seghers, Paris 1971.
- Pialli L., *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998.
- Poma I., *Le eresie della fenomenologia: itinerario tra Marleau-Ponty, Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.
- Porée J., Vincent G., *Répliquer au mal. Symbole et justice de l'œuvre de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- Possati L. M., *Ricoeur e l'esperienza storica; l'ermeneutica filosofica nella tradizione delle Annales*, Carocci Editore, Roma 2008.
- Possati L. M., *Ricoeur face à l'analogie: entre théologie et déconstruction*, L'Harmattan, Paris 2012.
- Possati L. M., *L'affermazione originaria. Pensiero e azione nel primo Ricoeur (1935-1950)*, Carocci, Roma 2012.
- Prada Londono M. A., *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*, Uniediciones, Bogotá 2010.
- Prammer F., *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1988.
- Pulito M., *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'analisi transazionale*, Armando, Roma 2003.
- Raden M.J., *Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricoeur*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1988.
- Raynova Y. B., *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, New York, Oxford, Vienna 2009.
- Rasmussen D., *Mythic – Symbolic Consciousness and Philosophical Antropology. A Constructive Interpretation of Thought of P. Ricoeur*, Nijhof, The Hauge 1971.
- Reagan Ch. (a cura di), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, Athens 1979.
- Renzi E., *Caro Ricoeur, mon cher Paci. Dialogo a cinque scene*, CUEM, Milano 2006.
- Revaut d'Allonnes M., Azouvi F. (a cura di), *Paul Ricoeur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004.
- Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando Editrice, Roma 1977.
- Ritivoi A.D., *Paul Ricoeur: Tradition and Innovation in Rhetorical Theory*, State University of New York Press, Albany (NY) 2006.
- Rossi O., *Introduzione alla filosofia di Ricoeur. Dal mito al linguaggio*, Levante, Bari 1984.
- Salvioli M., *Il tempo e le parole. Ricoeur e Derrida «a margine» della fenomenologia*, ESD, Bologna 2006.
- Scott Bauman A., *Ricoeur and the Hermeneutics of suspicion*, Continuum, London and New York 2009.
- Sheerin D., *Deleuze and Ricoeur: disavowed affinities and the narrative self*, Continuum, London 2009.
- Simms K., *Paul Ricoeur*, Routledge, London – New York 2003.

- Skúlason P., *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris 2001.
- Soetje E., *Ricoeur fra narrazione e storia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993.
- Springtùbe D. S., *Der Symbolbegriff Paul Ricoeur. Eine Interpretation*, VDM, Saarbrücken 2007.
- Stagi P., *Der faktische Gott*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 2007.
- Stevens B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1991.
- Tiaha D. le D., *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, L'Harmattan, Paris 2009.
- Thomasset A., *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétien*, University Press – Peeters, Leuven 1996.
- Thompson J.B., *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Treanor B., Venema H.I. (a cura di), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur*, Fordham University Press, 2010.
- Turolfo F., *Verità del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- Ungheanu M., *Metapher und Verstehen. Untersuchungen zu Paul Ricoeur Metaphhertheorie*, VDM, Saarbrücken 2008.
- Vallic M. A., *Le sujet herméneutique. Étude sur le pensée de Paul Ricoeur*, Éditions Universitaires Européennes, 2010.
- Van den Hengel J.H., *The Home of Meaning, The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, University Press of America, Washington 1982.
- Van der Leeuwen Th.M., *The Surplus of Meaning. Ontology and Escatology in Philosophy of Paul Ricoeur*, Rodopi, Amsterdam 1981.
- Vanhoozer K.J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Vergara L., *Paul Ricoeur para historiadores*, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdes, Mexico 2007.
- Verheyden J., Hetteema T.L., Vandecasteele P., *Paul Ricoeur: Poetics and Religion*, Peeters – Lewen, 2011.
- Vincent G., *La religion de Ricoeur*, Editions de l'Atelier, Paris 2008.
- Vinema H., *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, Albany (NY) 2000.
- Wall J., *Moral Creativity: Paul Ricoeur and Poetics of Possibility*, Oxford University Press, New York 2005.
- Wall J., Schweiker W., Hall D. (a cura di), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, London – New York 2002.
- Wallace M. I., *The second Nativité. Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, Mercer University Press, Macon 1990.
- Wenzel K., *Glaube in Vermittlung: Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 2008.
- Wiercinski A. (a cura di), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003.

- Wood D. (a cura di), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, London – New York 1991.

**Articoli e saggi:**

- Doz A., *L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité*, «Revue de métaphysique et de morale», 61 (1956), n°2, avril-juin, pp.166-194.

- Renzi E., *Paul Ricoeur, una fenomenologia della finitezza e del male*, «Il Pensiero», 5 (1960), n°3, settembre-dicembre, pp. 360-371.

- Renzi E., *Ricoeur e l'Einfühlung husserliana*, «Il Verri», (1960), n°4, pp. 131-138.

- De Waelhens A., *Pensée mytique et philosophie du mal*, «Revue philosophique de Louvain», 59 (1961), mai, pp. 315-347.

- Jacob A., *Paul Ricoeur: une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique*, «Critique», 17 (1961), n°171-172, août-septembre, pp. 758-764.

- Apostel L., *Symbolisme et anthropologie philosophique: vers une herméneutique cybernétique*, «Cahiers internationaux du symbolisme», 2 (1964), n°5, pp. 7-21.

- De Waelhens A., *La force du langage et le langage de la force*, «Revue philosophique du Louvain», 63 (1965), novembre, pp. 591-612.

- Schérer R., *L'homme du supçon et l'homme de foi*, «Critique», 21 (1965), n°223, décembre, pp. 1052-1067.

- Paci E., *Psicoanalisi e fenomenologia*, «Aut Aut», (1966), n°92, marzo, pp. 7-20.

- Hide D., *From Phenomenology to Hermeneutic*, «Journal of Existentialism», 8 (1967-1968), n°30, pp. 111-132.

- Javet P., *Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur*, «Revue de théologie et de philosophie», 17 (1967), n°3, pp. 145-158, 158-165.

- Renzi E., *Freud e Ricoeur*, «Aut Aut», (1967), n°98, marzo, pp. 7-51.

- Rasmussen D. M., *Ricoeur: the Anthropological Necessity of a Special Language*, «Continuum», 7 (1969), n°1, Winter-Spring, pp. 120-130.

- Gajano A., *Psicoanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricoeur*, «Giornale critico della filosofia italiana», 49 (1970), n°3, luglio-settembre, pp. 406-432.

- Melchiorre V., *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, prefazione a P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 7-51.

- Bourgeois P. L., *Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: Paul Ricoeur*, «Philosophy Today», 15 (1971), n°4/4, winter, pp. 231-241.

- Bourgeois, P. L., *Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology*, «Philosophy Today», 16 (1972), n°1/4, spring, pp. 20-27.

- Crispini F., *Paul Ricoeur e la semantica dell'uomo*, «Logos», 1 (1972), n°1, pp. 41-72.

- Cristaldi M., *La testimonianza della maschera. Note sulla critica ermeneutica di Paul Ricoeur*, «Archivio di filosofia», 42 (1972), n°3, pp. 67-85.

- Forest A., *Le sacré fondamental* [su G. Marcel, P. Ricoeur, M. Heidegger], «Teoresi», 27 (1972), n°3-4, juillet-décembre, pp.147-174.

- Muto S., *Reading the Symbolic Text: Some Reflections on Interpretation*, «Humanitas», 8 (1972), n°2, May, pp. 169-191.
- Synnestvedt J., *Objectivity and Subjectivity in Paul Ricoeur*, «Kinesis», 4 (1972), n°2, spring, pp. 63-78.
- Forni G., *Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Fenomenologia Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, Fink, Landgrebe, Marleau-Ponty, Ricoeur*, Marzorati, Milano 1973, pp. 50-52.
- Fornoville T., *L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricoeur*, «Studia moralia», 11 (1973), pp. 77-103.
- Ortega Ortiz J. M., *Paul Ricoeur. Hermenéutica y ontología*, «Antropológica», (1973), n°1, pp. 137-149.
- Brezzi F., *Finitudine e situazione in P. Ricoeur*, in AA.VV., *L'etica della situazione*, a cura di P. Piovani, Guida Editore, Napoli 1974, pp. 335-368.
- Cristaldi M., *Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur*, introduzione a P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, Armando Editore, Roma 1974, pp. 13-95.
- Propati G., *Un'interpretazione dell'esistenza: la fenomenologia di Paul Ricoeur*, «Rassegna di teologia» 15 (1974), n°5, settembre-ottobre, pp. 348-360.
- Edie J., *Identity and Metaphor: a Phenomenological Theory of Polysemy*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 6 (1975), n°1, january, pp. 32-41.
- Pittaluga A., *Il problema del male nel pensiero di Paul Ricoeur*, «Proteus», 6 (1975), n°17-18, maggio-dicembre, pp. 45-109.
- Alexander L., *Ricoeur's Symbolism of Evil and Crosscultural Comparison: The Representation of Evil in Maya Indian Culture*, «Journal of the America Academy of Religion», 44 (1976), n°4, December, pp. 704-714.
- Maceiras Fafian M., *Paul Ricoeur: una ontología militante*, «Pensamiento», 32 (1976), n°126, abril-junio, pp. 131-156.
- Depoortere C., *Mal et libération. Une étude de l'œuvre de Paul Ricoeur*, «Studia moralia», 14 (1976), pp. 337-385.
- Rigobello A., *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in AA.VV., *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, ERI, Torino 1976, pp. 211-223.
- Greisch J., *Bulletin de la philosophie. La tradition herméneutique aujourd'hui: H. G. Gadamer, P. Ricoeur, G. Steiner*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 61 (1977), n°2, avril, pp. 289-300.
- Pintor-Ramos A., *Arqueología y teleología del sujeto, Hitos de la filosofía reflexiva de Paul Ricoeur (I-II)*, «La Ciudad de Dios», 190 (1977), n°2, mayo-agosto, pp. 223-277; 191 (1978), n°2, mayo-agosto, pp. 247-297.
- Rigobello A., *Prefazione*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, 1977, pp. 5-14.
- Smitheram V., *Sartre and Ricoeur on Freedom and Choice*, «Philosophy Research Archives», 3 (1977), n°2, april, 1-34.
- Klein T., *Ricoeur and Husserl*, «The Iliff Review», 35 (1978), n°3, pp. 27-36.
- Carr D., *Interpretation and Self-Evidence*, «Analecta Husserliana», vol. IX (1979), pp. 133-147.

- Jervolino D., *Note sull'ermeneutica di Paul Ricoeur (I)*, «Il tetto», 16 (1979), n°96, ottobre-dicembre, pp. 620-633.
- Pintor-Ramos A., *Paul Ricoeur, fenomenólogo*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 6 (1979), pp. 135-136.
- Jervolino D., *Note sull'ermeneutica di Paul Ricoeur (II)*, «Il tetto», 17 (1980), n°97, gennaio-febbraio, pp. 16-29.
- Nebuloni R., *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 72 (1980), n°1, gennaio-marzo, pp. 80-107.
- Prieto R. M., *El problema del mal en la obra de Paul Ricoeur*, «Filosofía oggi», 3 (1980), n°3, pp. 381-407, 476.
- Rossi O., *Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur*, «Aquinas», 23 (1980), n°2-3, pp. 439-466.
- Skousgaard S., *Revisiting Fundamental Ontology: Ricoeur vs. Heidegger*, in *Philosophical Perspectives*. Edited by R. C. Whitmore, Tulane University Press, New Orleans 1980, pp. 119-132.
- Pellauer D., *Reading Ricoeur Reading Job*, «Semeia», (1981), n°19, pp. 73-83, 8-103, 113-119.
- Sansonetti G., *La 'simbolica del male' nel pensiero di Paul Ricoeur*, «Rivista di teologia morale», 13 (1981), n°51, pp. 393-405.
- Schelling W. A., *Zwischen Anthropologie, Hermeneutik und Psychoanalyse: über Paul Ricoeur*, «Reformation», 30 (1981), n°3, märz, pp. 154-162.
- Smitheram V., *Man, Meditation and Conflict in Ricoeur's Fallible Man*, «Philosophy Today», 25 (1981), n°4, winter, pp. 357-369.
- Koenig T. R., *Ricoeur's Interpretation of the Relation between Phenomenological Philosophy and Psychoanalysis*, «Journal of Phenomenological Psychology», 13 (1982), n°2, pp. 115-142.
- Stark J. C., *The Problem of Evil: Augustine and Ricoeur*, «Augustinian Studies», 13 (1982), pp. 111-121.
- Dumouchel P., *Paul Ricoeur: la tension de la vérité*, «Esprit», (1983), n°1, janvier, pp. 46-55.
- Kelkel A. L., *L'herméneutique de Paul Ricoeur – une autre phénoménologie?*, «Philosophische Forschung», (1985), n°17, pp. 108-142.
- Sini C., *La fenomenologia e il problema dell'interpretazione*, «Aquinas», 26 (1983), n°3, settembre-dicembre, pp. 517-529.
- Jervolino D., *Questione del soggetto e narratività nell'ermeneutica di Ricoeur*, «Marka», 6 (1985), n°14, maggio-luglio, pp. 1-10.
- Rigby P., *Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's Confessions*, «Journal of the American Academy of Religion», 53 (1985), n°1, pp. 93-114.
- Sumares M., *Discourse, Imagination and Ontology in Paul Ricoeur*, «Phenomenological Inquiry», 9 (1985), october, pp. 44-57.
- Cesar C. M., *Le problème du corps chez Paul Ricoeur*, «Protagora», 26 (1986), pp. 65-72.
- Jacques R., *La compréhension de soi dans Soi-même comme une autre de Paul Ricoeur: le soi au détour de l'agir et du corps propre*, «Variations herméneutiques», (1986), n° 4, pp. 39-48.
- Cesar M., *Le problème du temps chez Paul Ricoeur*, «Il protagora», (1986), pp. 65-72.
- Marrone P., *La fenomenologia nel pensiero di Paul Ricoeur*, «Fenomenologia e società», (1986), n°12, pp. 117-135.

- Mongin O., *Face à l'éclipse du récit*, «Esprit», (1986), n°8-9, août-septembre, pp. 214-226.
- Pieretti A., *Ricoeur: la fenomenologia della volontà come metodo del rinvio all'originario*, introduzione a P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 7-31.
- Bourgeois P. L., Schalow F., *Freedom, Finitude and Totality. Ricoeur and Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 18 (1987), n°3, pp. 263-271.
- Bourgeois P. L., Schalow F., *Hermeneutics of Existence: Conflit and Resolution*, «Philosophy Today», 31 (1987), n°1, spring, pp. 45-53.
- Bourgeois P. L., Schalow F., *The Integrity and Fallenness of Human Existence*, «The Southern Journal of Philosophy», 25 (1987), n°1, pp. 123-132.
- Mabika N. J., *Le présupposé métaphysique de la philosophie du sujet. Le volontaire et l'involontaire de Paul Ricoeur*, «Les nouvelles rationalités africaines, 2 (1987), n°6, janvier, pp. 365-369.
- Pieretti A., *L'io come persona in Ricoeur*, «Idee», (1987), n°5-6, pp. 51-59.
- Cazzullo A., *Ricoeur [su ermeneutica e ontologia]*, in *Il concetto e la speranza. Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 103-124.
- Pellauer D., *Ricoeur's Philosophy of Metaphor*, in *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Theme*, Indiana University Press, Indianapolis 1988, pp. 82-89.
- Peroggi M., *Filosofia, simbolo, cifra. Note su Ricoeur e Jaspers*, in AA.VV., *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, a cura di L. Borella, Edizioni Unicopli, Milano 1988, pp. 159-172.
- Piscione E., *La simbolica del male in Ricoeur come riscoperta del sacro*, «Per la filosofia», 5 (1988), n°13, pp. 111-115.
- Schouwey J., *Herméneutique: ontologie ou méthodologie? Quelques questions à propos du livre de Paul Ricoeur Du texte à l'action*, «Revue de théologie et de philosophie», 120 (1988), n°1, pp. 75-87.
- Welsen P., *Das Subjekt und sein Anderes – Subversion und Wiederaneignung des Subjekts bei Paul Ricoeur und Jacques Lacan*, «Philosophisches Jahrbuch», 95 (1988), n°2, pp. 307-320.
- Greisch J., *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le 'moment cartésien' chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 73 (1989), n°4, pp. 529-548.
- Buzzoni M., *Zum Begriff der Person. Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricoeur, Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Symposium der Humboldt-Stiftung, 1989. Band II: *Im Gespräch der Zeit*, a cura di D. Papenfuss, O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt 1990, pp. 227-253.
- Greisch J., *Empêchement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?*, «Études phénoménologiques», (1990), n°11, pp.41-83.
- Jervolino D., *Del buon uso del pensiero di Ricoeur*, «Il tetto», 27 (1990), n°159, maggio-giugno, pp. 303-316.
- Stevens B., *L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl*, «Études phénoménologiques», (1990), n°11, pp. 9-27.
- Cabrera Sanchez C., *El problema del sujeto en la primeras etapas de la filosofía de Paul Ricoeur*, «Almogaren», 8 (1991), p. 51-89.
- Ciaramelli F., *La tensione etica del pensiero di Ricoeur*, «Per la filosofia», 8 (1991), n°23, settembre-dicembre, pp. 50-63.



- Ciaramelli F., *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, «Aut Aut», (1991), n°212, marzo-aprile, pp. 91-103.
- Ciaramelli F., *Paul Ricoeur filosofo della volontà*, «Prospettive settanta» (1991), n°2-3, p. 542.
- Di Nicola, G. P., *Per un'antropologia della reciprocità*, in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese, Dehoniane, Roma 1991, pp. 87-111.
- Iannotta D., *Dal cogito al sé. Il progetto ermeneutico di Paul Ricoeur*, «Per la filosofia», (1991), n°22, pp. 79-89.
- Jervolino D., *Ricoeur alla scuola della fenomenologia*, in AA.VV., *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991, pp. 241-248.
- Jervolino D., *Ricoeur and Husserl. Towards a Hermeneutic Phenomenology*, «Analecta Hesserliana», vol. XXXVI, (1991), pp. 23-30.
- Muldoon M., *Time, Self and Meaning in the Works of Henri Bergson, Maurice Marleau-Ponty and Paul Ricoeur*, «Philosophy Today», 35 (1991), n°3, pp. 254-268.
- Salandini S., *Tempo e alterità in Ricoeur e Husserl: per un'ermeneutica fenomenologica della temporalità*, «Studi Urbinati» 64 (1991), pp. 122-145.
- Stewart D., *Le langage de la transcendance* [su I. Kant, I. Ramsey e P. Ricoeur], «Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française», 3 (1991), n°3, hiver, pp. 173-182.
- Welsen P., *Paul Ricoeur*, in J. Nida-Rümelin, *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno Bis Von Wright*, Kröner, Stuttgart 1991, pp. 18-115, 499-503.
- Anderson P. S., *A Question of Personal Identity*, «The Personalist Forum», 8 (1992), n°1, spring.
- Begué M., *Poética e imaginación creadora en la antropología de Paul Ricoeur*, «Escritos de filosofía», 11 (1992), n°21-22, pp. 237-254.
- Busch T., *Perception, Finitude and Transgression. A note on Marleau-Ponty and Paul Ricoeur*, in T. Busch, S. Gallagher, *Marleau-Ponty: Hermeneutics and Postmodernism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 25-35.
- Masset P., *Que suis-je? qui suis-je? que sommes-nous? De Ricoeur à St. Jean de la Croix*, «Filosofia oggi», 15 (1992), n°1, pp. 31-46.
- Moravia S., *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», (1992), n°9, pp. 78-83.
- Rovatti P. A., *Narrazione e «fragilità». Su alcune variazioni di Paul Ricoeur*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», (1992), n°9, pp. 84-93.
- Abel O., *Ricoeur et la question tragique*, «Études théologiques et religieuses», 68 (1993), n°3, pp. 365-374.
- Greisch J., *Vers une herméneutique du soi*, «Revue de métaphysique et de morale», 98 (1993), n°3, juillet-septembre, pp. 413-427.
- Mottard F., *Paul Ricoeur: de la réflexion à l'attestation*, «Laval théologique et philosophique», 49 (1993), n°3, octobre, pp. 459-475.
- Liebsch B., *Archeological Questioning. Marleua-Ponty and Ricoeur*, in P. Burke, J. Van Der Veken, *Marleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1993, pp. 13-24.

- Szegedi N., *Die Seele und die Zeit. Unterschiede zwischen Heideggers und Ricoeurs Deutung der Aristotelischen Definition der Zeit*, «Mesotes», 2 (1992), n°2, pp. 116-121.
- Bertuletti A., *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di Paul Ricoeur. I-II*, «Theologia», (1993), n°3-4, settembre-dicembre, pp. 283-318, 331-370.
- Brezzi F., *Il soggetto e la prassi nell'ermeneutica di Paul Ricoeur*, «Aquinas», 36 (1993), n°3, settembre-dicembre, pp. 643-654.
- De Benedetti P., *Postfazione. In margine a Ricoeur. Sul male dopo Auschwitz*, in P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 57-76.
- Iannotta D., *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 11-69.
- Jervolino D., *Un altro cogito?*, in AA.VV., *L'Io dell'altro. A confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, pp. 40-60.
- Rizzacasa A., *La persona nell'itinerario filosofico ermeneutico di Paul Ricoeur*, «Aquinas» 36 (1993), n°3, pp. 561-574.
- Anderson P. S., *Agnosticism and Attestation: an Aporia concerning the Other in Ricoeur's Oneself as Another*, «The Journal of Religion» 74 (1994), n°1, January, pp. 65-76.
- Binaburo Iturbide J. A., *Símbolo y hermenéutica: las nuevas categorías ontológicas de la filosofía de Paul Ricoeur*, «Paideia», (1994), n°25.
- Brezzi F., *Il soggetto responsabile che 'merita di essere chiamato sé' nell'ultimo Ricoeur*, «Itinerari», (1994), n°1994, pp. 3-12.
- Greisch J., *Vers une herméneutique du soi. La vie courte et la voie longue*, in *Étiques et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconnière, Neuchâtel 1994, pp. 155-173.
- Grossi S., *Paul Ricoeur e il problema del male*, «Vivens homo», (1994), pp. 49-72.
- Iwata F., *Paul Ricoeur et la philosophie réflexive*, «Études phénoménologiques» 10 (1994), n°20, pp. 101-117.
- Misrahi R., *La dialectique fictive de l'idem et de l'ipse: Paul Ricoeur*, in *La problématiques du sujet aujourd'hui*, Encre marine, La Versanne 1994, pp. 213-246, 247-254.
- Rigobello A., *Assunzione di responsabilità e motivi di speranza*, in P. Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994, pp. 196-201.
- Rossi O., *Tra sfida etica e impegno filosofico*, in P. Ricoeur, *Persona, comunità, istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994, pp. 152-173.
- Seifert J., *Osservazioni dal punto di vista di una metafisica fenomenologica della persona*, in P. Ricoeur, *Persona, comunità, istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994, pp. 202-209.
- Gilbert P., *Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action*, «Nouvelle revue théologique», 117 (1995), n°3-4, mai-juin, juillet-août, pp. 339-363, 532-563, 563-564.
- Grossi S., *Possibili risposte al problema del male secondo Ricoeur*, «Vivens homo», (1995), pp. 395-410.
- Jacques R., *Corps et transcendance. Une mise en relation dans Le volontaire et l'involontaire de Paul Ricoeur*, «Revue de théologie et de philosophie», 127 (1995), n°3, pp. 235-320.

- Fornari A., *Identidad personal, acontecimiento y alteridad desde Paul Ricoeur. La atestación del sí-mismo entre 'mediación narrativa' y 'herméutica del testimonio'*, «Aquinas», 49 (1996), n°2, mayo-agosto, pp. 339-365.
- Danese A., *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Jervolino D., *Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: il primo Heidegger e l'ultimo Ricoeur*, in *Le parole della prassi. Saggi d'ermeneutica*, La città del sole, Napoli 1996, pp. 219-239.
- Jervolino D., *Il 'cogito' ferito e l'ontologia problematica dell'ultimo Ricoeur*, «Aquinas», 39 (1996), n°2, pp. 369-380.
- Johnston A. A., *Oneself as oneself and not as another*, «Husserl Studies» 13 (1996), n°1, pp. 1-17.
- Ferretti G., *Il soggetto in questione. La questione secondo Ricoeur* (a. Il cogito si pone, b. Il cogito infranto), in *Soggettività e intersoggettività. Le 'Meditazioni cartesiane' di Husserl*, Rosenberg e Selier, Torino 1997, pp. 14-24.
- Schrag C. O., *La récupération du sujet phénoménologique. En dialogue avec Derrida, Ricoeur et Lévinas*, «Analecta Husserliana», vol. 50 (1997), pp.183-192.
- Agís Villaverde M., *El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur*, «Anthropos», (1998), n°181, noviembre-diciembre, pp. 49-59.
- Daigler M., *Being as Act and Potency in the Philosophy of Paul Ricoeur*, «Philosophy Today», 42 (1998), n°4/4, winter, pp. 375-385.
- Franke W., *Psychoanalysis as Hermeneutics of the Subject: Freud, Lacan, Ricoeur*, «Dialogue», 37 (1998), n°1, pp. 65-81.
- Iannotta D., *Dopo la riflessione. Autobiografia e memoria in P. Ricoeur*, in P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 7-16.
- Jervolino D., «*Fenomenologia ermeneutica*»: *Heidegger e Ricoeur*, in AA.VV., *Heidegger oggi*, a cura di E. Mazzarella, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 327-332.
- Li-Hsiang L., *Ricoeur's Hermeneutics of the Self and its Aporia*, «International Studies in Philosophy. Studi internazionali di filosofia», 30 (1998), n°2, pp. 55-67.
- Le Blanc G., *Spinoza et Ricoeur. La vitalité des affects*, in F. Brugère, P. F. Moreau, *Spinoza et les affects*, Presses de l'Université des Paris-Sorbonne, Paris 1999, pp. 23-38.
- Iannotta, D., *Dalla colpa alla sofferenza. L'itinerario del male in Paul Ricoeur*, in AA. VV. *Il male*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- Jervolino D., *Introduzione*, in P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. I-XVI.
- Dermange F., *La capacité ricoeurienne: entre Aristote et la tradition biblique*, «Revue de théologie et de philosophie», (2003) n°135, pp. 35-46.
- Schönherr-Mann H. M., *Das Subjekt als ein Anderer. Paul Ricoeurs Vermittlung von Psychoanalyse und Christentum*, «Concordia», 1 (2003), n°43.
- Iannotta D., *Identità e memoria: la problematica del tempo in Paul Ricoeur*, «Cultura & Libri», (2003), n°145, ottobre-dicembre, pp. 61-68.
- Martini G., *Incontri con Paul Ricoeur, tra psicoanalisi e filosofia*, «Cultura & Libri», (2003), n°145, ottobre-dicembre, pp. 85-94.

- Mura G., *Disagio, senso, esistenza. L'ermeneutica del "simbolo" in Paul Ricoeur*, «Cultura & Libri», (2003), n°145, ottobre-dicembre, pp. 95-112.
- Abel O., *Les temps de Dieu*, «Critique», (2006), n°704-705, janvier-février, pp. 129-141.
- Abel O., *Eléments pour un lexique désordonné de l'herméneutique de Paul Ricoeur*, «Protestantesimo», 61 (2006), n°4, pp. 303-316.
- Buhler P., *Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere. Einführung in die Hermeneutik Paul Ricoeurs*, «Theologische Zeitschrift», 3 (2006), pp. 399-419.
- De Carolis F., *Spunti su Ricoeur e Spinoza: verso una filosofia del Sé e una nuova razionalità*, in De Carolis F., *Su Dio e le nostre parole filosofiche*, Giannini, Napoli 2006, pp. 55-62.
- Iannotta D., *Paul Ricoeur, memoria privilegiata tra individuo e storia*, «Formiche», (2006) n°9, maggio-giugno, pp. 64-65.
- Jervolino D., *Discorrendo di ermeneutica e di psicoanalisi: Gadamer, Ricoeur, Freud*, in Martini G., *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 48-65.
- Jervolino D., *Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: tra Heidegger e Ricoeur*, «Studi di Estetica», (2006), luglio, pp. 205-222.
- Mena Malet P., *La escritura de sí mismo qua escritura del cuerpo. Ego suim dum scribo*, «Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana de México», (2006), n°117, septiembre-diciembre.
- Mena Malet P., *La via de la ontología. De la afirmación al relato de sí mismo en la filosofía de Paul Ricoeur*, «Cyber Humanitatis», (2006), n°38.
- Mena Malet P., *Metáfora y apertura. Reflexiones sobre una metáfora de lo posible*, «Revista de estudios interdisciplinarios y transdisciplinarios», (2006), julio.
- Mena Malet P., *Unidad, atestación y testimonio en la obra de Paul Ricoeur*, «Revista Persona y Sociedad», vol. XX (2006), n°1.
- Michel J., *Le statut du sujet dans la phénoménologie de la décision de Paul Ricoeur*, in L. Courmarie, *Agir: délibérer, décider, accomplir*, Éditions Delagrave, Paris 2006, pp. 15-30.
- Muller D., *Paul Ricoeur (1913-2005): un philosophe aux prises avec la théologie*, «Revue théologique de Louvain», 37 (2006), n°2, pp. 161-178.
- Ralon De Walton G., *La dimensión arqueológica de la fenomenología*, «Revista de Filosofía», Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, (2006), octubre.
- Adaya Leithe A., F., *Antropología y Libertad en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*, «Thémata. Revista de Filosofía», (2007), n°39, julio, pp. 357-364.
- Cinquetti M., *«La libertà va liberata»*. In cammino con Ricoeur dall'homme coupable all'homme capable, in S. Sorrentino, *La libertà in discussione*, Aracne Editrice, Roma 2007, pp. 151-169.
- Cinquetti M., *Paul Ricoeur e il decentramento del Cogito. La «questione del soggetto» in Le conflit des interprétations*, in M. Meletti Bertolini, *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 343-364.
- Cofitava C., *L'immaginazione trascendentale kantiana nell'antropologia dell'uomo fallibile di Paul Ricoeur: il confronto con Heidegger*, in M. Meletti Bertolini, *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 297-315.
- Domingo Moratalla T., *P. Ricoeur, una antropología hermenéutica*, in J. F. Sellés, *Modelos antropológicos del siglo XX (II)*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 261-284.

- Foessel M., *Finitudes du vouloir: la philosophie de la volonté de Paul Ricoeur*, «Philopsis, édition numérique». <http://www.philopsis.fr/spip.php?article65>, (2007), décembre.
- Foessel M., *Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire*, in P. Ricoeur, *Anthologie de textes de Paul Ricoeur*, Éditions Points – Seuil, Paris 2007, pp. 7-22.
- Lamouche F., *Le sujet du récit*, in P. Ricoeur, *Anthologie de textes de Paul Ricoeur*, Éditions Points – Seuil, Paris 2007, pp.140-142.
- Naishtat F., *Ipseidad en Sartre y Ricoeur*, in P. Vermeren, R. Viscardi, *Sartre y la cuestión del presente*, Universidad de la República, Montevideo 2007, pp. 149-160.
- Vergara L., *Paul Ricoeur (1913-2005)*, «Diálogos Universitarios», (2007), n°11, pp. 5-11.
- Vergara L., *Meta-fórico y meta-físico*, «Revista de Filosofía», 39 (2007), n°120, septiembrediciembre, pp. 41-64.
- Boutin M., *Virtualité et identité. L'identité narrative selon Paul Ricoeur, et ses apories*, «Études théologiques et religieuses», 83 (2008), n°3, pp. 367-376.
- Busacchi V., *Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricoeur après l'Essai sur Freud*, Postfazione a P. Ricoeur, *Écrits et Conférences, I*, Éditions du Seuil, Paris 2008, pp. 303-317.
- Michel J., *L'animal herméneutique*, in G. Fiasse, *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, PUF, Paris 2008, pp. 63-93.
- Michel J., *L'anthropologie fondamentale de Paul Ricoeur dans le miroir des sciences sociales*, «Social sciences information», 47 (2008), n°1, janvier, pp 21-54.
- Piercey R., *How Paul Ricoeur Changed the World*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008), n°3, pp. 463-479.
- Delashmutt M., *Narrative Identity and the Rupture of Finitude: Paul Ricoeur and the Resurrection of the Body*, in «Modern Theology», 25 (2009), n°4, pp. 589-616.
- Greisch J., *Préface*, in P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Éditions Points, 2009.
- Porée J., *Exister vivant: le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, «Archives de philosophie», vol.72, 2 (2009), avril-juin, pp. 317-336.
- AA.VV., *Ricoeur Studies*, (2010), n°1, <http://ricoeur.pitt.edu/ois/index.php/ricoeur/issue/current.fr>.
- Calame C., *Identité et sujet de discours: soi-même comme les autres*, in F. Gaudez, *La connaissance du texte. Approches socio-anthropologiques de la construction fictionnelle*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 13-28.
- Loute A., *Identité narrative et résistances. Le travail de la mise en intrigue*, «Studia Phaenomenologica», vol. X (2010), pp. 221-234.
- Cofitava C., *La teoria dell'immaginazione nella Filosofia de la volontà di Paul Ricoeur: Le volontaire et l'involontaire*, in M. Meletti Bertolini, *Ragion pratica e immaginazione. Percorsi etici tra logica, psicologia ed estetica*, Mimesis, Milano 2011, pp. 105-146.
- Mena Malet P., *Homo capax*, «Teología y vida», vol. 52 (2011), pp. 675-693.
- Messori R., *Dire l'evidenza: aspetti estetici ed etici del linguaggio immaginifico. Un confronto tra la poetica di Ricoeur e quella di Dufrenne*, in M. Meletti Bertolini, *Ragion pratica e immaginazione. Percorsi etici tra logica, psicologia ed estetica*, Mimesis, Milano 2011, pp. 181-207.

- De Carolis F., *Considerazioni su vita e finalità in Spinoza e in Kant alla luce delle analisi di Sylvain Zac e di Paul Ricoeur*, in G. D'Anna, V. Morfino, *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano 2012, pp. 219-229.

#### **Fonti ricoeuriane:**

- sant'Agostino: 1) *Opera*, «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum», XXXVI (*Contra Manicheos*, ed. Zycha, 1891; *Retractiones*, ed. Knöll, 1902), LXXIV (*De libero arbitrio*, ed. Green, 1856), LXXXV, I (*Contra Julianum*), LX (*De peccatorum meritis et remissione*, ed. Urba & Zycha, 1913). 2) *Aurelii Augustini opera*, «Corpus Christianorum», XXXII (*De doctrina christiana*), 1961. 3) *Œvre complètes*, «Bibliothèque agustinienne», t. XIV (*Confessions*, ed. Teubner, testo M. Skutella), 1962.

- Aristotele: *Aristotelis Opera*, a cura di E. Bekker, Academia Regia Borussica, W. De Gruyter, Berlin 1960.

- Cartesio: *Œvre complètes*, ed. Adam et Tannery, Vrin, Paris 1897-1913 (rééd. 1996).

- Freud: *Gesammelke Werke*, vol.1-18, S. Fischer Verlag, London 1940; *Standard Edition*, vol. 1-24, dir. J. Strachey, The Hogart Press, London 1953.

- G. W. F. Hegel: 1) *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1927-1940. 2) *Werke*, a cura di E. Moldenhauer, K. M. Mischel, Suhrkamp, Fankfurt am Main 1969-1971.

- M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, a cura di V. Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

- E. Husserl: 1) *Gesammelte Werke*, «Husserliana», Martinus Nijoff, L'Aia 1950-. 2) *Ideen zur einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, «Jahrbücher für Philosophie und phaenomenologische Forschung», I, Max Niemeyer, Halle 1913; ed. W. Biemel, «Husserliana», III, M. Nijoff, L'Aia 1950, tr. fr. di P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950 (1985).

- I. Kant: *Gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer Verlag, Berlin 1911.

- S. Kierkegaard: 1) *Samlede Værker*, a cura di A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, I-XVI, Gyldendal, København 1920-1936. 2) *Gesammelte Werke*, a cura di E. Hirsch, H. Gerdes, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1954-1965.

- F. W. Nietzsche: 1) *Grossoktavausgabe Nietzsches Werke*, ed. Kröner – Musarion, Leipzig 1901-1913 (1922-1923). 2) *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1968.

- B. Pascal: *Pensées et epuscules*, ed. M.L. Brunschvig, Hachette, Paris 1949.

- Platon: *Œvre complètes*, a cura di A. Diès, Les Belles Letres, Collection des Universités de France, Paris 1926.

- Spinoza: *Opera*, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, a cura di C. Gebhardt, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1924.

#### **Testi classici citati nel presente lavoro:**

- Agostino, *Confessioni*, a cura di Luigi Alici, SEI, Torino 1992.

- K. O. Apel, *Etica della comunicazione*, tr., it. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 2006.
- H. Arendt, *La crisi della repubblica*, tr. it. di S. D'Amico, SugarCo, Milano 1985.
- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzio, Bompiani, Milano 1991.
- Aristotele, *Della Interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2009.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di G. Natali, Laterza, Bari 2003.
- Aristotele, *Fisica*, tr. it. di O. Longo, Laterza, Bari 1983.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2009.
- Aristotele, *Poetica*, tr. it. di A. Plebe, M. Malgimigli, Laterza, Bari 1984.
- A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borelli, Bompiani Milano 2008.
- Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997.
- F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Polledro, Corticelli, Milano 1944.
- Esiodo, *Le opere e i giorni*, tr. it. di L. Magugliani, BUR, Milano 2010.
- S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 11, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 8, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. 2, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1967.
- S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, tr. it. Di G. Soavi, Boringhieri, Torino 1968.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.
- M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1993
- M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza Bari, 2003.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001.
- I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di A. Marietti, BUR, Milano 2003.
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- V. Jankélévitch, *Il Male*, tr. it. Di F. Canepa, Marietti, Milano 2003.
- V. Jankélévitch, *Il perdono*, tr. it. di L. Aurigemma, Edizioni IPM, Milano 1968.
- L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Dominique Martin Morin, Bouère 2000.
- G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di G. Preti, Piccola Enciclopedia, Milano 2007.
- G. Marcel, *Giornale Metafisico*, a cura di F. Spirito, Abete, Roma 1966.
- G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, tr. it. di G. Bisacca, Borla, Roma 1987.
- J. Nabert, *Saggio sul male*, tr. it. di F. Rossi, La Garangola, Padova 1974.
- F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 2011.
- Omero, *Odissea*, tr. it. di E. Cetrangolo, Fabbri Editore, Milano 2000.
- R. Otto, *Il sacro*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Fabrizio Serra Editore, Roma 2010.
- W. F. Otto, *Theophania: lo spirito della religione greco antica*, tr. it. di M. Caracciolo Perotti, Melangolo, Genova 1996.
- B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. di B. Nacci, Garzanti, Milano 2002.
- Platone, *Cratilo*, tr. it. di E. Martini, BUR, Milano 1989.

- Platone, *Fedro*, tr. it. di R. Velardi, BUR, Milano 2006.
- Platone, *La Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1990.
- Platone, *Simposio*, tr. it. di F. Ferrari, BUR, Milano 1985.
- B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

**Altri testi filosofici citati nel presente lavoro:**

- F. Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1987.
- F. Rossi, *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del novecento*, Franco Angeli, Milano 2010.
- F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010.
- S. Brogi, *I filosofi e il male*, Franco Angeli, Milano 2006.



## Indice:

Introduzione .....	3
--------------------	---

### **Prima parte: Analitica.**

#### Cap. I: Il progetto antropologico di *Finitudine e colpa*.

1.1 Patetico della miseria e neutralità antropologica: potere e limite di una riflessione teoretico-pura del soggetto .....	14
1.2 Metodologia della riflessione: affermazione originaria, differenza esistenziale, mediazione umana.....	25
1.3 Capacità del conoscere: prospettiva finita, verbo infinito, immaginazione pura .....	31
1.4 Capacità dell'agire: carattere, felicità, rispetto.....	40
1.5 Capacità e filosofia del sentimento .....	55
1.6 Il <i>θυμός</i> : avere, potere, valere .....	63
1.7 Confronto con Edmund Husserl: una lettura a ritroso.....	78
1.8 L' <i>Eidos-ego</i> tra intenzionalità e sentimento.....	97

#### Cap. II: Aporetica e simbolica del male.

2.1 Possibilità eidetica o realtà empirica del male? .....	109
2.2 La riflessione in Francia: eredità e alternativa .....	119
2.3 Aporetica del male: una cammino fenomenologico attraverso i sistemi gnostici delle onto-teologie e teodicee .....	125
2.4 La <i>Simbolica del male</i> : simbologia primaria.....	140
2.5 Mitologia secondaria: teogonia e tragedia .....	157
2.6 Mitologia antropologica: il mito adamitico e il mito dell'anima esiliata .....	165
2.7 La radice religiosa del filosofico-intenzionale .....	182
2.8 La radice filosofica della religione: un modello di fede tragica.....	192

## **Seconda parte: Critica.**

### **Cap. III: L'implicito ricoeuriano: la via corta sottesa alla via lunga dell'ermeneutica esistenziale.**

3.1 I presupposti per una lettura critica.....	204
3.2 La questione epistemologica in <i>Della interpretazione. Saggio su Freud</i> : tensione risoluzione del conflitto tra ermeneutiche rivali .....	222
3.3 Energetica: un quasi linguaggio, una quasi coincidenza della forza col senso .....	238
3.4 Esistenza e simbolica neutrale .....	251
3.5 Una nuova comprensione soggettiva: tra archeologia e teleologia dell'esistere.....	271
3.6 <i>Sé come un altro</i> : esplose il tema dell'ontologia.....	283
3.7 La dialettica tra ipseità e medesimezza: base di un'ontologia spezzata e di un'ontologia implicita .....	287
3.8 Epistemologia dell'attestazione .....	295
3.9 Il tripode della passività: il corpo, l'altro, la Coscienza.....	304

## **Conclusione analitico-critica.**

<i>La poiesis</i> di sé: il racconto tra temporalità, etica e singolarità insostituibile.....	329
---	-----



Bibliografia .....	351
--------------------	-----