

IL CENTENARIO DELLA NASCITA DI PAUL RICŒUR

Giovanni Cucci S.I.

492

Ricorre quest'anno il centenario della nascita di Paul Ricœur, un autore fondamentale per la filosofia (ma non solo) del XX secolo¹. Lettore infaticabile, autore estremamente prolifico, egli affascina, ma anche spaventa, chi intenda inoltrarsi nella mole immensa dei suoi scritti (più di 30 libri e oltre 700 articoli, tradotti in 35 lingue)², che toccano gli ambiti più importanti del sapere, dalla filosofia alla poetica, dall'ermeneutica alla letteratura, alla storia, all'esegesi biblica, alla teologia, alla simbolica, alla psicoanalisi, senza tralasciare la biologia, la neurologia, il diritto, l'economia, la sociologia, la politica, la semiotica e la linguistica.

In questo lunghissimo e articolato cammino, il grande sapere conseguito, insieme ai riconoscimenti pubblici, anche se talvolta tardivi, non gli hanno tolto la semplicità e l'umiltà che l'hanno sempre caratterizzato come un autore «alla mano», pronto a dialogare con chiunque. F. Volpi, commemorando Ricœur all'indomani della sua scomparsa, lo descrive come un personaggio «profondo senza essere oscuro, animato da grandi ambizioni eppure mai pretenzioso, impegnato ma sempre con misura ed equilibrio. Ricœur ha lasciato la scena al protagonismo di altri, e ha preferito il rigoroso lavoro di una filosofia che, pur rinunciando al sistema, si prefissa di abbracciare la complessa realtà dell'uomo odierno»³.

1. Ricœur è morto a Parigi il 21 maggio 2005, all'età di 92 anni, essendo nato a Valence il 27 febbraio 1913.

2. Il volume bibliografico a lui dedicato conta più di 600 pagine di titoli (cfr F. D. VANSINA [ed.], *P. Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire, 1935-2008*, Leuven, Leuven University Press, 2008).

3. F. VOLPI, «Addio a Ricœur filosofo del dialogo», in *la Repubblica*, 22 maggio 2005, 43.

Questa peculiare unità di semplicità e complessità caratterizza l'esistenza e la produzione di Ricœur, dimostrando la sua profonda continuità tra pensiero e vita.

Una filosofia riflessiva

Cercando un possibile filo conduttore del suo percorso intellettuale, si può riassumere il contributo di Ricœur attorno a tre tematiche di fondo: 1) l'elaborazione di una filosofia della volontà, correggendo la deriva speculativa della fenomenologia di Husserl; 2) la considerazione dell'agire umano come luogo di senso, a fronte delle contestazioni della fallibilità; 3) la rilevazione dell'elemento simbolico e poetico come un luogo speculativo capace di portare a parola le situazioni decisive dell'agire e dell'essere⁴.

Ciò che accomuna questi tre interessi è il soggetto, considerato nella sua concretezza e capacità «riflessiva» di mettersi a distanza, individuando un disegno più grande di quanto concretamente sperimentato e vissuto. Questa funzione riflessiva, del soggetto come della stessa filosofia, si manifesta anche dal carattere di «parola seconda» che il filosofo francese attribuisce a questo sapere, chiamato a riprendere gli stimoli e gli interrogativi della «parola prima» che la precede, la parola propria della narrazione, del mito, del simbolo⁵.

4. Ricœur stesso presenta in questi termini il proprio percorso filosofico: «Vorrei caratterizzare la tradizione filosofica alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco di una filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuole essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia», intendendo con ermeneutica il passaggio da una fase «ingenua» di presenza immediata del soggetto alla coscienza a un fase più critica e faticosa di tale comprensione, che passa per la paziente lettura e interpretazione ad essa offerta ad opera dei segni, simboli e testi (P. RICŒUR, «Dell'interpretazione», in ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989, 24; corsivo nel testo. Cfr anche 28).

5. «La filosofia non dà luogo ad alcun cominciamento assoluto: portata dalla non-filosofia, essa vive sostanzialmente di una realtà che è stata già compresa, seppure non ancora attraverso la riflessione; ma se la filosofia non è, per quanto riguarda le origini, un inizio radicale, può esserlo quanto al metodo» (ID., *Finitudine e colpa*, I, Bologna, il Mulino, 1970, 72 s.). E ancora, a conclusione della *Simbolica del male*, Ricœur scrive: «Il principio non è ciò che si trova per primo; bisogna raggiungere il punto di partenza, conquistarlo [...]. Qui l'illusione non è quella di cercare il punto di partenza, ma di cercarlo senza presupposti: una meditazione sui simboli parte da un linguaggio già esistente, nel quale tutto in qualche modo è già stato detto; la filosofia è pensiero già presupposto» (ivi, 624 s.).

Questa caratteristica della filosofia può essere esemplificata dalla descrizione compiuta da Ricœur del quadro di Rembrandt, *Aristotele che contempla il busto di Omero*: «Per me è il simbolo dell'impresa filosofica, quale io la percepisco. Aristotele è *il* filosofo, così come veniva detto nel Medioevo, ma il filosofo non comincia da niente. E, ugualmente, non comincia a partire dalla filosofia, inizia a partire dalla poesia. È, d'altra parte, evidente che la poesia è rappresentata *dal* poeta, come la filosofia *dal* filosofo, ma è il poeta a essere immortalato nel marmo, mentre il filosofo è vivo, cioè continua sempre a interpretare [...]. Contrariamente al titolo, Aristotele non guarda il busto di Omero, lo tocca. Significa che viene a contatto con la poesia. La prosa concettuale del filosofo va a contatto con il linguaggio ritmato della poesia. Aristotele guarda altro. Che cosa? Non lo sappiamo. Ma guarda altro dalla filosofia»⁶.

Alimentata dalla poesia, dal racconto e dal mito, la filosofia ne riprende gli interrogativi e le stimolazioni a un altro livello, cercando di esplicitarne il linguaggio: ciò viene riassunto con il celebre motto «pensare di più per dire altrimenti»⁷. Una prima conseguenza immediata di questa proposta di pensiero, teso a garantire il «più», è di guardarsi dal riduttivismo, in particolare dal tentativo di escludere l'intrinseca apertura ad altro propria del linguaggio. Nell'adempiere a questo compito, la filosofia non pretende di essere una superdisciplina che giudica le altre dall'alto del sapere supremo, ma piuttosto dialoga con esse; il suo compito è ermeneutico, individua le differenti dimensioni dell'essere per condurle fuori «dalla finitezza del loro luogo di origine»⁸.

La «via lunga» dell'interpretazione (come Ricœur ama definire la sua proposta ermeneutica) diventa nello stesso tempo un itinerario compiuto dal soggetto, chiamato a leggere i segni posti sul suo cammino, guardandosi da possibili distorsioni e scorciatoie a buon mercato.

6. ID., *L'unico e il singolare*, Sotto il Monte (Bg), Servitium, 2000, 47 s. Cfr O. AIME, *Senso ed essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Assisi (Pg), Cittadella, 2007, 96 s. Su questa interpretazione di Ricœur, cfr S. SCHAMA, *Gli occhi di Rembrandt*, Milano, Mondadori, 2000, in particolare 639-647.

7. P. RICŒUR, *Tempo e racconto 3. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988, 413.

8. ID., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 494.

Il confronto con la psicoanalisi

Questo carattere dialogico trova un esempio eloquente nelle documentate indagini dedicate al «maestro del sospetto»⁹. Come sappiamo dall'*Autobiografia*, il confronto con la psicoanalisi ha costituito per Ricœur un ulteriore passo in avanti nella decifrazione dei simboli del male, in particolare circa la colpa psicologica; nel corso di questa riflessione, egli sarà comunque debitore a Freud di molti altri elementi, come il rapporto tra cogito e inconscio, colpa e desiderio, razionalità e istinto, archeologia e teleologia¹⁰.

La psicoanalisi si presenta di fatto come un grande progetto capace di rileggere le principali produzioni della civiltà. In tal modo, con il *Saggio su Freud*, la riflessione di Ricœur si apre a ulteriori ricerche sui temi sopra ricordati, che lo renderanno famoso, come la metafora, il racconto, la narrazione¹¹.

Un secondo aspetto di questo confronto è la sfida che questo nuovo sapere lancia alla filosofia. La psicoanalisi mette radicalmente in discussione le conclusioni di *Finitudine e colpa* circa la fallibilità umana. In quella sede Ricœur aveva rilevato la presenza di un orizzonte di senso, dell'originaria bontà e sanità di ogni essere, che consente di riconoscere, insieme al male, anche le possibilità di riconciliazione: «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"»

9. L'espressione è propria di Ricœur (cfr *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967, 47).

10. «Ho cercato di caratterizzare la psicoanalisi per mezzo di tre aspetti. In primo luogo, il fatto che l'inconscio parli: la psicoanalisi non sarebbe possibile se non ci fosse una specie di prossimità fra il pulsionale umano e il linguaggio [...]. In secondo luogo, la pulsione è rivolta a: c'è in essa un carattere di rimando [...]; il complesso di Edipo non sarebbe comprensibile se non ci fosse immediatamente una sorta di relazione all'altro, che è veramente costitutiva. In terzo luogo, la componente narrativa dell'esperienza analitica [...]; in certo senso, il compito della psicoanalisi è quello di ricostruire, di rendere intelligibile e accettabile una storia» (ID., *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997, 109 s. Corsivi nel testo).

11. Cfr ID., *La metafora viva*, ivi, 1981; ID., *Tempo e racconto*, voll. 1-3, ivi, 1986-1988; ID., *Dal testo all'azione...*, cit.

[...]: per quanto originaria sia la malvagità, la bontà è ancora più originaria»¹².

L'indagine psicoanalitica mira anch'essa a decifrare gli elementi più profondi e nascosti dell'agire umano, indicando tuttavia nell'irrazionale la sua motivazione ultima. Ciò che costituisce l'uomo va infatti cercato, secondo Freud, nell'inconscio, in quell'elemento di non razionalità che ama nascondersi, ma che condiziona in modo determinante l'agire, in tutte le sue componenti.

Le direzioni di ricerca, l'individuazione dei motivi di sofferenza, l'indicazione delle vie di uscita, la valutazione dei segni culturali realizzati, tutto appare qui in antitesi alla filosofia riflessiva, almeno a un primo sguardo. L'opera di Freud vuole essere un'applicazione globale di questo paradigma alle più varie manifestazioni dell'uomo, artistiche, letterarie, mitiche, sociali, come pure a quelle apparentemente più distanti da tutto ciò, come i sogni, la libido, le perversioni, le patologie¹³.

Sarà soprattutto l'indagine compiuta sulla parola prima e sul carattere riflessivo della filosofia il vero luogo di confronto con la psicoanalisi.

Il senso, principio non negoziabile dell'essere umano

La proposta freudiana non può darsi tuttavia come alternativa alla razionalità e alla rilevazione del senso. Nella rilettura di Ricœur, essa ha piuttosto il significato di rimettere radicalmente in discussione una concezione assoluta della coscienza (come nella prospettiva hegeliana) o, in termini più analitici, una coscienza narcisista. Per questo, riprendendo la lezione di Freud, egli parla di *Cogito ferito*¹⁴, spogliato delle sue pretese di onnipotenza, e tuttavia in grado di riconoscere ciò in sede di riflessione consapevole, aprendosi all'altro.

12. ID., *Finitudine e colpa I*, cit., 241; cfr M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricœur*, Brescia, Morcelliana, 1990, 137-191; G. CUCCI - A. MONDA, *L'arazzo rovesciato. L'enigma del male*, Assisi (Pg), Cittadella, 2010, 17-35.

13. Per un approfondimento del tema, cfr G. CUCCI, *Ricœur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Assisi (Pg), Cittadella, 2007, 93-167.

14. Cfr P. RICŒUR, *Dell'interpretazione...*, cit., 480 s.

Ma si può giungere a questa conclusione sempre in sede di coscienza, interrogandosi circa la verità del proprio conoscere. Senza questo punto fermo nessun sapere sarebbe possibile, neppure quello della psicoanalisi.

Ricœur conferma la profonda frattura esistente fra l'approccio psicoanalitico e quello fenomenologico su questo punto; essa però finisce per ritorcersi contro lo stesso «maestro del sospetto». La psicoanalisi stessa, se vuole indagare il fondo remoto dell'io, in particolare le malattie che lo affliggono, deve poterne dare un nome, riconoscerle come «un male», in altre parole come un luogo non originario dell'io. Ciò è indispensabile per un cammino di guarigione, che non può fare a meno della parola, dell'interpretazione, della presa di coscienza, dell'*insight*¹⁵. Questo è lo stesso procedimento utilizzato da Freud per interpretare i sogni. La psicoanalisi stessa rimanda al lavoro della coscienza — inteso come rilevazione di un senso capace di prevalere sul non senso e sulla malattia — in ordine a un ampliamento della propria consapevolezza. Ma soprattutto la psicoanalisi rimanda a una *relazione*, smentendo l'immagine dell'*homo homini lupus*, presentata da Freud ne *L'avvenire di un'illusione* e ne *Il disagio della civiltà*.

Desiderio, relazione analitica, messa in parola, interpretazione, complesso di Edipo, *transfert*, questi elementi fondamentali della psicoanalisi rimandano ad altro da sé, sono domande poste a un altro: soltanto nella relazione vissuta all'insegna della fiducia si può conoscere e amare se stessi¹⁶. La lezione freudiana va dunque colta in un'altra direzione, non di un discorso squalificante e alternativo alla coscienza, ma semmai di valorizzazione di quanto richieda un linguaggio differente da quello della ragione e che appartiene al vissuto più proprio dell'uomo, anche se ciò comporta una revisione radicale dei presupposti positivistici di Freud. Questo è un altro punto di contatto, ma anche di profonda differenza, tra i due approcci ermeneutici.

15. È questo il percorso *standard* del lavoro terapeutico; cfr, tra i tantissimi lavori di riferimento generale, I. WEINER, *Principles of Psychotherapy*, Toronto, Wiley, 1998, 148-150; P. DEWALD, *The Supportive and Active Psychotherapies. A Dynamic Approach*, London, Jason Aronson, 1994, 244-247.293-300.

16. «È nella relazione duale della parola che tutto giunge a esprimersi. Il campo dell'analisi è intersoggettivo, e anche i drammi passati sono di natura intersoggettiva; è proprio per questo che il dramma da svelare potrà trasporsi nella relazione duale dell'analisi attraverso il *transfert*. La possibilità del *transfert* sta nella trama intersoggettiva del desiderio» (P. RICŒUR, *Dell'interpretazione...*, cit., 406; cfr anche 523-525).

L'ermeneutica del testo, paradigma dell'azione umana

Il confronto con la psicoanalisi apre alla terza grande tematica della filosofia di Ricœur: l'ermeneutica, applicata al linguaggio, all'azione umana e all'etica. Lo studio del linguaggio nelle sue varie modalità di espressione consente infatti di articolare testo e azione, riscontrando affinità e leggi comuni; in modo particolare, individua in entrambe la presenza del *sensu*.

Un'azione si può «raccontare» perché la vita stessa è raccontabile; essa presenta possibili percorsi narrativi che il soggetto, come l'autore, mette in evidenza, escludendone altri. Racconto e azione confermano inoltre la dimensione *intersoggettiva* dell'essere umano: l'azione può essere narrata solo a un ascoltatore, così come un romanzo può dirsi concluso solo nel momento in cui giunge a confrontarsi con l'orizzonte vissuto del suo lettore, diventando *opera*. La vita umana merita di essere raccontata: questa è per Ricœur la ragione d'essere della narratività e del suo legame con la vita¹⁷.

Il legame fra testo, azione e intersoggettività si comprende maggiormente nel momento in cui si riconosce nel linguaggio la presenza di una comunità vivente; il confronto tra culture e lingue differenti costituisce di fatto una forma di ospitalità, come l'accoglienza di altri racconti aiuta a una maggiore comprensione di sé e dei valori presenti nella propria vita. Il racconto diventa in tal modo il luogo etico per eccellenza: «Il racconto, mai eticamente neutro, si rivela come il primo laboratorio del giudizio morale»¹⁸. Esso rende ragione dell'*intreccio* che si compie tra le azioni dei personaggi messi in campo, e mostra anche lo strutturale dislivello esistente tra colui che compie e colui che subisce l'azione¹⁹, ponendo la possibilità

17. Cfr ID., *Tempo e racconto* 1, cit., 125 s.

18. ID., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, 231. Cfr anche le osservazioni di G. Steiner: «L'ermeneutica ha una frontiera comune con l'etica. Leggere Platone o Pascal o Tolstoj "in modo classico" significa tentare di condurre una vita diversa; come Dante postula esplicitamente, significa entrare in una *vita nova* [...]. Impercettibilmente, sembra, cominciamo a capire che l'incontro con il testo ha modificato la nostra esperienza di testi precedenti; che non osserviamo più come prima gli oggetti o i dipinti familiari; che la musica ha un altro suono. Se abbiamo in noi uno spazio sufficiente per la maturazione, un'apertura sufficiente al possibile, queste mutazioni dell'ascolto, della visione, della cognizione si tradurranno in azione» (*Errata. Una vita sotto esame*, Milano, Garzanti, 2000, 32 s).

19. «Il problema morale si innesta sul riconoscimento di questa dissimmetria essenziale fra colui che fa e colui che subisce» (P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., 236).

della *violenza* e del *male* nell'agire umano, indissociabile dal tema della libertà e di ogni personaggio, caratterizzato nei racconti come buono o cattivo in base a criteri che sono, appunto, etici. Il racconto presenta inoltre in modo compiuto i tre momenti della riflessione etica: descrivere, raccontare e prescrivere²⁰.

Questi elementi hanno forti implicazioni sul piano ontologico. Il racconto può narrare un'azione, perché riscontra una leggibilità nell'essere, una presenza di senso, che va però colta a partire da una rielaborazione, da ciò che Ricœur chiama la «configurazione del testo». Essa tuttavia non sarebbe praticabile, se non fosse già presente questa possibilità di passaggio da un livello all'altro, in una sorta di connaturalità reciproca.

Scrivere, leggere, proprio come vivere, sono infine un continuo esercizio della propria *libertà* e delle possibilità da essa mostrate: in ogni racconto, come in ogni azione, non si potrebbe vivere senza scegliere e selezionare. Per questo poetica, azione e morale sono così strettamente connesse tra loro che una è condizione di possibilità delle altre, mostrando quella dimensione di «circularità ermeneutica», che costituisce per Ricœur la caratteristica propria della filosofia. Tale circularità si mostra anche nel fatto che questo confronto suscita un cambiamento nel lettore: egli proprio di fronte al testo acquisisce una propria «identità narrativa», scoprendo nuove possibilità di azione. La nozione di identità narrativa a sua volta confluisce in quello che il filosofo francese chiama «la piccola etica», scandita da tre elementi (il cosiddetto «tripode etico»): il desiderio di una vita compiuta, vissuta con e per l'altro, e concretizzata in istituzioni giuste²¹.

Il termine utilizzato («la piccola etica») dice anche che questa disciplina, come l'ontologia e la poetica, pur costituendo lo sfondo di ogni riflessione, stenta a trovare una trattazione esplicita. L'etica infatti manifesta la medesima modalità «pratica» del filosofare di Ricœur, è scoperta nella riflessione ed è insieme la ripresa, a un livello differente, di indagini precedenti: questa tematica emerge infatti in relazione alla problematica del male e della colpa e nel confronto critico con la psicoanalisi.

20. Ivi, 203.

21. Cfr ivi, 266.275.342.

La relazione, luogo di verità del soggetto

Il punto di arrivo di questo lungo e articolato percorso è costituito dall'opera *Sé come un altro* (vera e propria *summa* speculativa), una raccolta di dieci lezioni (tenute a Edimburgo, in occasione delle *Gifford Lectures*), in cui Ricœur tira le fila delle ricerche da lui svolte negli ambiti più diversi: linguistica, narrativa, storia, letteratura, antropologia, etica, tragedia, lettura della Bibbia. È un punto di arrivo che tuttavia ha inaugurato ulteriori piste di indagine in campo storico (cfr il poderoso saggio *La memoria, la storia, l'oblio*) e relazionale (testimoniata dall'ultimo suo libro *Percorsi del riconoscimento*).

La scelta del titolo, *Sé come un altro*, non è casuale. Pensare il soggetto come un sé, in terza persona, come un *ipse* e non come un *idem*, significa parlare del soggetto anzitutto in chiave riflessiva, al termine di un percorso speculativo che non si limita all'immediatezza del dato («io»), ma che rimanda strutturalmente all'altro da sé che lo riconosce e lo interpella²². Per questi motivi Ricœur intende prendere le distanze da una visione «sostanzialista» dell'essere, senza con ciò negare l'elemento della permanenza nel tempo. Questa viene garantita piuttosto sul piano della responsabilità etica, come emerge, ad esempio, dal tema della *promessa*, che è un impegno nei confronti del futuro²³. Se è dunque il momento interpersonale dell'azione a porre in rilievo nella sua adeguata importanza il sé, si può capire come il momento etico diventi centrale in questa indagine²⁴; non a caso il cuore di *Sé come un altro* è dato dagli studi 7-9 («la piccola etica»).

Il luogo di attuazione della dialettica sé-altro è costituito dalla *Regola d'oro* nella sua versione «positiva»²⁵, espressa dal Vangelo di

22. «Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone – o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso. Su questa dialettica dell'analisi e della riflessione si innesta quella dell'*ipse* e dell'*idem*. La dialettica del medesimo e dell'altro corona, infine, le prime due dialettiche» (ivi, 94; corsivi nel testo).

23. Ivi, 77.

24. «Soltanto nei tre studi etici la dialettica del *medesimo* e dell'*altro* troverà il suo sviluppo filosofico appropriato» (ivi, 94).

25. Come sappiamo, esistono diverse formulazioni di quella che viene denominata la *Regola d'oro*. Le versioni più diffuse sono due: una, in negativo, che proibisce di fare all'altro ciò che si ritiene essere negativo per se stessi («Non fare al tuo prossimo ciò che detesteresti che ti fosse fatto»: *Talmud di Babilonia*, «Shabbat», 31a); l'altra, in positivo, che invita a compiere nei confronti dell'altro ciò che si riconosce come buono per sé («Come volete che gli uomini facciano a voi, così voi fate a loro»: *Lc* 6,31; *Mt* 7,12).

Matteo e di Luca, ed è conseguenza di ciò che Ricœur chiama la «logica della sovrabbondanza». L'amore dei nemici, che inquadra tale regola, può essere compreso infatti solo in una «*sovra-etica* di un'ampia *economia del dono*», che da un lato faccia riferimento alla bontà propria della creazione, e dall'altro attinga alla speranza escatologica di un mondo nuovo²⁶. La possibilità intrinseca del dono risiede nel fatto che si è già ricevuta ogni cosa da un altro: «*Poiché* ti è stato donato, dona a tua volta. Secondo questa formula, e in forza di questo *poiché*, il dono si rivela essere fonte di obbligazione»²⁷. In questo modo anche l'amore entra nelle relazioni sociali e può inserirsi nelle istituzioni grazie alla mediazione della giustizia²⁸.

Il tema della giustizia come equità, conseguenza della *Regola d'oro* nella sua versione «forte», non costituisce comunque il punto di arrivo della riflessione etica di Ricœur. Esso piuttosto, portando a confluenza gli elementi teleologico e deontologico (in altre parole, del valore e del dovere), mette in evidenza un'ulteriore caratteristica dell'agire etico, che lo differenzia da ogni altro avvenimento fisico: il suo carattere di saggezza pratica posta di fronte a un grave dilemma, all'interno di una situazione unica e irripetibile; è la condizione propria del dilemma tragico. Per questo in *Sé come un altro* la tragedia viene presa in considerazione come il caso esemplare del giudizio morale, mettendo in discussione una saggezza etica universale.

La tragedia affascina proprio perché mostra efficacemente il confronto tra punti di vista diversi e inconciliabili: è il racconto di una situazione strutturalmente conflittuale, una situazione tipica dell'agire morale. Un'attenta lettura delle tragedie greche mostra come un elemento fondamentale che le accomuna sia costituito da una domanda di fondo che interpella tutti — il protagonista, i personaggi, il coro, gli spettatori e i lettori —, una domanda cui nessuno può sottrarsi. È questa domanda, a cui non è possibile sfuggire né dare una soluzione in qualche maniera «garantita», che caratterizza la dimensione tragica; ad essa si può rispondere soltanto lasciandosi coinvolgere, giocando la propria libertà nella situazione che interpella.

26. P. RICŒUR, *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana, 2000, 33 s.

27. Ivi, 35.

28. Ivi, 43. Cfr G. CUCCI, *Ricœur oltre Freud...*, cit., 275-289.

Filosofia e religione

Il rapporto tra filosofia e non-filosofia rimanda anche alla relazione complessa e diversificata tra questo sapere e la religione, e ciò non solo nella produzione scritta, ma nella stessa vicenda personale di Ricœur. Egli ha esaminato più volte nei suoi scritti la religione nella sua modalità trascendentale, come condizione di possibilità, senza entrare in merito alla varietà dei suoi contenuti, se non come ermeneuta del testo biblico, escludendo una sua ripresa in termini di rapporti tra sapere filosofico e sapere teologico. Questa scelta di campo escluderebbe, secondo alcuni, precise proposte filosofiche²⁹.

La questione rimane aperta, anche perché è stata fonte di molte sofferenze da parte di Ricœur, soprattutto in Francia, essendo stato accusato di tradire la filosofia per la fede³⁰, mentre questa difficoltà non si è mai presentata negli altri Paesi in cui ha lavorato o collaborato (come gli Stati Uniti), in cui è stato anzi apprezzato proprio per questo confronto interdisciplinare. Eppure questa, come si è visto, è stata proprio una delle grandi lezioni del filosofo francese: riconoscere che la filosofia non ha la prima parola, e nemmeno l'ultima, circa le questioni fondamentali dell'esistenza, ma è chiamata a porsi in ascolto di altri saperi.

La presenza sempre più frequente, nell'ultima fase della sua produzione, di tematiche «di raccordo», come la *Regola d'oro*, il dono, la promessa, il perdono, è una conferma che quella relazione non è venuta meno con il tempo. Non a caso il dono è alla base della visio-

29. «La netta distinzione di filosofia e religione non consente a Ricœur di avvicinarsi ad altre proposte ermeneutiche, come quella di Pareyson, il quale propone la trasformazione della filosofia in interpretazione dell'esperienza religiosa. Col tempo, di armistizio in armistizio, lo iato è stato progressivamente sostituito da un'interlocuzione nell'alternanza di conflitto e consenso» (O. AIME, *Senso ed essere...*, cit., 682).

30. «Nella misura in cui [Ricœur] non accetta il dato moderno e non si risolve a voler trovare nella cognitività moderna la sola legittimità riscontrabile per la filosofia, come può sperare, non fosse che per un istante, di convincere i suoi interlocutori le cui discipline si sono costituite precisamente su questa cognitività e sulle caratteristiche postmetafisiche che questa suppone? Come, su un postulato *che non può che rilevare la fede*, Ricœur può sperare di convincere con l'argomentazione?» (CH. BOUCHINDHOMME, «Limites et présupposé de l'herméneutique de Paul Ricœur», in CH. BOUCHINDHOMME - R. ROCHLITZ (eds), *Temps et Récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, 181 s. Corsivi nel testo).

ne dell'essere capace di mettere in dialogo filosofia e fede biblica³¹, mentre la promessa rivela la dimensione etica del sé che si impegna per il futuro nei confronti dell'altro, latore della promessa³². Quanto al perdono, il filosofo francese vi ritorna con insistenza crescente a partire dagli anni '90³³.

Del resto, proprio Ricœur, riflettendo sul pensiero di Kierkegaard, aveva constatato l'impossibilità della messa tra parentesi della «convinzione» (che permette di accedere alla parola prima più volte ricordata), *pendant* irrinunciabile della «critica» filosofica, come ricorda d'altronde il titolo stesso scelto per la sua intervista autobiografica: «La religione è quel luogo del discorso filosofico in cui può essere contemplata la necessità di trascendere le immagini, le rappresentazioni e i simboli e nello stesso tempo l'impossibilità di dare loro congedo. La filosofia è sempre in relazione con la non-filosofia. Se si taglia il legame vitale tra filosofia e non-filosofia, la filosofia corre il rischio di non essere più che un semplice gioco di parole e, al limite, un puro nichilismo linguistico»³⁴.

«Vivo fino alla morte»

Al di là degli interrogativi in sospeso, che caratterizzano la filosofia stessa come pensiero *in fieri*, va comunque riconosciuto come la ricca e affascinante opera di Ricœur costituisca un sincero omaggio nei confronti del senso e del valore della vita, un senso individuato e mantenuto nell'arco del suo lunghissimo percorso di pensatore e di uomo. Ciò stupisce, se si considerano le travagliate vicende che hanno caratterizzato la sua esistenza. Egli ha sperimentato in prima persona la crisi e la tragicità proprie del secolo XX, dalla perdita precoce della madre e poi del padre (morto in battaglia durante la prima guerra mondiale) all'esperienza della seconda guerra mondiale, che lo ha visto ufficiale sul fronte e poi internato

31. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., 101; ID., «Tra filosofia e teologia: la Regola d'oro in questione», in *Humanitas* 50 (1995) 274; ID., *Amore e giustizia*, cit., 17.

32. ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, 651.

33. Cfr G. CUCCI, «Il perdono secondo Paul Ricœur», in *Civ. Catt.* 2009 II 145-153.

34. ID., «*Philosopher après Kierkegaard*», in ID., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 43 s.

per sei anni in un campo di prigionia in Germania. Sul versante accademico, egli ha patito la «guerra delle ideologie», come i crudeli e ingiustificati attacchi ricevuti dal mondo culturale francese in seguito alla pubblicazione del suo libro su Freud, per non parlare dei difficili anni del decanato a Nanterre, in pieno clima di contestazione studentesca. Infine, sul versante di nuovo familiare, ha assistito impotente alla crisi esistenziale del figlio Olivier, culminata con il suicidio di quest'ultimo, seguito dalla morte della moglie...

Tuttavia queste vicende non hanno mai spento nel filosofo francese il gusto di vivere. La sua è una testimonianza al valore del pensare e alla bontà dell'essere: «Ricœur ha attuato un pensiero in cui l'istanza del negativo non ha spazio o, se ce l'ha, è molto limitato, quasi secondario. Anche la frequentazione di domande o temi che potrebbero creare un qualche varco non arrivano mai a questo risultato. La scuola del sospetto è recepita senza alcun tratto di pensiero negativo»³⁵.

Ciò che più colpisce chi lo ha conosciuto, o chi ha soltanto frequentato, da lettore, i suoi numerosi scritti, è il suo gusto della vita, delle relazioni, dei momenti gioviali; caratteristiche, queste, da lui stesso riconosciute: «Sì, vorrei che di me un giorno si dicesse: era un tipo molto gaio e non soltanto un austero professore»³⁶.

E questa è anche di fatto l'ultima sua parola che emerge dal libro testamento *Vivo fino alla morte*, in cui si intrecciano diverse tematiche legate alla fine: la dipartita dei propri cari, il confronto con la precarietà, il senso della sofferenza, l'esigenza di raccontare propria del sopravvissuto. In quelle brevi, ma dense pagine, egli riporta autori e testi accomunati dal confronto con la morte, dai sopravvissuti al *lager* ai medici chiamati ad accompagnare gli ultimi istanti di vita di un paziente. Riflettendo su questa diversità di situazioni e di interpretazioni possibili, è sempre la vita a guidare la mente, il cuore e la penna di Ricœur: «Questo l'ho imparato dalla Signora Hacpille, ancora una mezz'ora prima di morire. Ancora vivi, ecco la parola importante. In secondo luogo, anche questo: quel che occupa la capacità di pensiero ancora preservata non è la preoccupazione

35. O. AIME, *Senso ed essere*, cit., 771.

36. P. RICŒUR, *La critica e la convinzione...*, cit., 227.

di cosa ci sia dopo la morte, bensì la mobilitazione delle risorse più profonde della vita ad affermarsi ancora»³⁷.

La morte viene vissuta come un atto di vita, un momento opportuno per ringraziare e congedarsi dagli amici che lo hanno accompagnato con affetto per tanti anni. Questo è un dato costante rilevato da autori di correnti e concezioni di vita molto diverse tra loro. In termini non differenti si esprimeva, ad esempio, N. Bobbio nel suo testamento: «Non ho tratto le soddisfazioni più durature della mia vita dai frutti del mio lavoro, nonostante gli onori, i premi, i pubblici riconoscimenti ricevuti, graditi ma non ambiti e non richiesti. Le ho tratte dalla mia vita di relazione, dai maestri che mi hanno educato, dalle persone che ho amato e che mi hanno amato, da tutti coloro che mi sono sempre stati vicini e ora mi accompagnano nell'ultimo tratto di strada»³⁸.

Di fronte alla fine, è l'affetto e la presenza (anche nella memoria) delle persone care ciò che rende l'esistenza degna di essere vissuta. Questo stesso messaggio ci è stato consegnato da Ricœur — sul versante sia intellettuale sia di vita vissuta — come un dono particolarmente prezioso per il nostro tempo. Di fronte a una quasi monotona e persistente proclamazione di una crisi diffusa (a livello economico, sociale, giuridico, speculativo, relazionale) e dell'inutilità di un impegno per contrastarla, la riflessione di Ricœur si pone come una sfida accattivante, l'invito a riconoscere un orizzonte di senso, da cui nasce un agire capace di rendere «bella» e «buona» la propria vita.

37. ID., *Vivo fino alla morte*, Cantalupa (To), Effatà, 2008, 45.

38. N. BOBBIO, «Il tempo perduto», in ID., *De senectute*, Torino, Einaudi, 1996, 49.