

Paul Ricœur. Sul sentiero di “Religione, Ateismo, Fede”
a partire da una *ateologia*
Pasquale Amato

17

5. SU PAUL RICŒUR

All’inizio, abbiamo definito il pensiero ricœuriano “filosofia fragile”, in una accezione del termine - ovviamente positiva - che sottintende un sentirci accolti, come uomini, in una prospettiva rispettosa della nostra globalità d’essere, in una visione a misura di un’esistenza che è, entro i limiti della sua finitezza e della sua fragilità, proiettata verso la possibilità e la speranza di un senso. Eravamo (e siamo) consapevoli che tali implicazioni “sfumano” i contorni di questa proposta di pensiero, conferendole i caratteri di una provocazione, di uno *scandalo*¹ - già solo il ricorso a fonti di significato che la tradizione ha progressivamente emarginato dalla dimensione filosofica, risulta inquietante - e non ne permettono una collocazione netta nell’ambito di un discorso filosofico razionalmente consolidato. Eppure, questo ci sembra un giusto prezzo da pagare se la contropartita è poter rendere conto dell’umanità che ci è propria, se l’intento è quello di offrire all’uomo autentico un’idea con la quale avere la possibilità di raffrontarsi, di misurarsi senza sentirsi “ridotto”, nella legittima pienezza del suo essere ragione ed immaginazione e non solo razionalità ed illusione. In più, crediamo si possa considerare lo sforzo di Ricœur - insieme a quello di pochi altri pensatori - nei termini di un importante, rigoroso e generoso impulso dal quale trarre le energie e i presupposti per un ulteriore sviluppo di quelle intuizioni che, a nostro avviso, sono funi lanciate ad un uomo che, oggi, rischia di annegare nel nulla.

È a queste premesse che la critica ci sembra rimandare nel confrontarsi con l’opera di Ricœur, fondamentalmente accogliendola come notevole ed originale contributo, ma anche e soprattutto come importante spinta al rinnovamento di una filosofia la cui ragion d’essere, troppo spesso ormai, viene messa in dubbio.

La nostra esposizione consisterà in una breve panoramica delle opinioni dei commentatori, e non tralascerà poche “dissonanze”, significative ed interessanti, ma comunque inserite, nella maggior parte dei casi, in un contesto pur sempre concorde, almeno sulle linee generali, con il discorso ricœuriano. Pensiamo che tale procedimento farà emergere le principali problematiche sulle quali l’opera ricœuriana incide, riconducendoci per altre vie alle stesse questioni che la nostra precedente lettura dovrebbe aver messo in luce.

¹ cfr. *ivi*, p. 51, dove si legge: «il ricorso al simbolo si presenta come qualcosa di scandaloso».

Questo breve quadro critico prenderà l'avvio dall'apporto di **Domenico Jervolino**, uno dei più attenti conoscitori italiani dell'opera ricœuriana e autore di numerosi saggi². Egli considera, tra i filosofi viventi, Ricœur e Gadamer come i maggiori esponenti di quell'indirizzo filosofico contemporaneo che, ricollegandosi sia all'ermeneutica tradizionale che all'attuale risveglio delle scienze umane, radicalizza la tematica ermeneutica, riscoprendone problematicità, multiformità e conflittualità, e coltivando «l'interesse analitico per il linguaggio e la ricerca fenomenologica del *logos* dei fenomeni, del senso delle “cose stesse”»³. A differenza di Gadamer, però, osserva Jervolino, nel confrontarsi con la problematica dell'essere - più radicale rispetto a quella ermeneutica - Ricœur non identifica essere e linguaggio: in questo ambito egli si avvicina di più ad Heidegger, pur contrapponendo a quella che, nel *Conflitto delle interpretazioni*, chiama la “via corta” heideggeriana della comprensione, la scelta di una “via lunga” e «rifiutando la scissione tra la meditazione ontologica e la riflessione che si esercita sugli apporti delle discipline antropologiche e semiologiche»⁴.

Agli stessi argomenti si riferisce, in un testo sulla ermeneutica contemporanea⁵, **Franco Bianco**, il quale attribuisce a Ricœur il merito di un importante tentativo di sensibilizzazione alle problematiche connesse allo studio e alla collocazione dell'ermeneutica nel pensiero contemporaneo. Egli precisa il terreno specifico dell'indagine ricœuriana definendolo come «il regno del “senso duplice”»⁶, e riconosce, inoltre, nel contributo di Ricœur, una risposta alla «scarsa attenzione al carattere conflittuale dei diversi approcci»⁷ interpretativi di cui rimprovera la filosofia italiana. Bianco distingue, nel percorso filosofico ricœuriano, un primo momento che, dalla illustrazione e dal tentativo di arbitrato del conflitto delle interpretazioni, introduce poi alla critica della proposta heideggeriana e gadameriana di un «innesto dell'ermeneutica stessa nel tronco della fenomenologia seguendo la “via corta” di una ontologia della comprensione»⁸. Nella contrapposizione della cosiddetta “via lunga”, Bianco ammette l'acutezza dell'individuazione del problema nella necessità di coniugare, con un rimando alle discipline esegetiche, il metodo con la concezione della verità nella comprensione⁹, ma ritiene che Ricœur si limiti ad un'esposizione degli aspetti che fondano la sua scelta, senza però entrare

² Ricordiamo, oltre agli studi che citeremo in nota, l'importante saggio *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, e il recentissimo *Ricœur. L'amore difficile*, entrambi riportati nella Bibliografia del presente lavoro.

³ Jervolino D., «Note sull'ermeneutica di Paul Ricœur (I)», *Il tetto* 16 (1979), n. 96, ottobre-dicembre, p. 622.

⁴ Jervolino D., «Note sull'ermeneutica di Paul Ricœur (II)», *Il tetto* 17 (1980), n. 97, gennaio-febbraio, p. 26.

⁵ Bianco F., *Pensare l'interpretazione*, Editori Riuniti, Roma 1991.

⁶ *ivi*, p. 139.

⁷ *ivi*, p. 141.

⁸ *ivi*, p. 139.

⁹ cfr. Ricœur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 17-37.

in discussione con le prospettive che avevano invece motivato il tentativo di Heidegger e di Gadamer. La delimitazione più netta dell'ermeneutica ricœuriana avviene, secondo Bianco, in un successivo momento in cui Ricœur approfondisce specificamente lo studio dei problemi della comprensione.

Ci sembra anche interessante il giudizio di **Battista Mondin**, che legge l'ermeneutica ricœuriana nel particolare ambito dell'esegesi biblica, disciplina sulle cui problematiche Ricœur ha pubblicato numerosi scritti: «L'abile difesa della razionalità del procedimento ermeneutico è una bella e importante lezione che Paul Ricœur dà sia ai biblisti che ai dogmatici cattolici, oggi, così poco disposti a riconoscere e a salvaguardare le esigenze razionali della fede»¹⁰.

Lo stesso Mondin osserva che, per effetto della svalutazione della coscienza simbolica da parte della filosofia linguistica moderna, «il nostro linguaggio si è fatto via via più preciso, più univoco, ma proprio per questo dovevano eclissarsi i segni del sacro e l'umanità stessa come parte del sacro»¹¹. A partire da tale considerazione, egli attribuisce a Ricœur il merito principale di essersi assunto il compito di restituire dignità alla coscienza simbolica, «compito fondamentale per trarre dall'oblio l'uomo contemporaneo»¹².

Jervolino, dal canto suo, sottolinea che il pensiero ontologico ricœuriano si propone inscindibilmente legato all'ermeneutica, al problema dell'interpretazione che «nasce da una interrogazione fondamentale sul senso dell'essere, interrogazione itinerante, che attraversa lo spessore della dimensione simbolica, le ambiguità del linguaggio e i conflitti delle interpretazioni, ma che pure contiene in sé la prefigurazione e l'attesa di una risposta, nelle forme della “speranza” e della “promessa”»¹³. È interessante, poi, la considerazione della portata etica della ricerca ricœuriana che attraversa la sfera del linguaggio e dell'interpretazione e si delinea come “filosofia della volontà”, un pensiero «i cui poli sono il “servo arbitrio” dell'esistenza colpevole e la libertà liberata dell'esistenza “poetica”»¹⁴.

Daniella Iannotta, altra attenta lettrice della filosofia di Ricœur¹⁵, la definisce come un «autentico pensiero della trascendenza in quanto non trova mai un punto di arresto, nel quale potersi ritenere compiuta»¹⁶, e nota come nel mantenersi sempre aperta al dialogo con qualsiasi

¹⁰ Mondin B., «Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica», *Bibbia e Oriente* 21 (1979), n. 2, p. 128.

¹¹ Mondin B., «La filosofia del simbolismo religioso di Paul Ricœur», *Aquinas*, 14 (1971), n. 1, p. 47.

¹² *ivi*, p. 47.

¹³ *ivi*, p. 27.

¹⁴ *ivi*, p. 27.

¹⁵ Vedi, tra l'altro, la ricca prefazione a Ricœur P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

¹⁶ Iannotta D., «Experimentum mysterii. Pensiero e verità», in Brezzi F. (a c. di), *Hermes: Dagli dei agli uomini*, Anicia, Roma 1989, p. 73.

ambito di espressione delle possibilità dell'uomo, essa si configuri come «decisione di rintracciare l'umano al fondo di tutte le sue produzioni»¹⁷.

La Iannotta si sofferma anche sui caratteri della “riflessione concreta”, rilevando come l'ontologia del sé sia un traguardo che Ricœur persegue in un “cammino ermeneutico” che risalga al «sé attraverso i segni che del sé parlano»¹⁸, non solo riscoprendo un uomo che agisce nel mondo, ma anche ritrovando «le motivazioni che determinano quell'agire e che fungono al di sotto di ogni atteggiarsi nei confronti di quel mondo stesso»¹⁹.

Nel considerare come l'importanza che Ricœur assegna all'agire conduca all'affermazione dell'importanza del linguaggio, che dell'agire fa emergere il senso, la Iannotta coglie «la dimensione ontologica, come sfondo abissale di ogni manifestarsi»²⁰, e dunque come orizzonte cui la comprensione ricœuriana mira attraverso l'analisi del linguaggio e l'esperienza fenomenologica.

A tale opinione sembra riallacciarsi **Secondo Migliasso**, il quale formula, per il pensiero ricœuriano, la definizione di «“filosofia creativa” del linguaggio»²¹, ritenendo che essa si realizzi in una ricerca che il soggetto fa di se stesso nel linguaggio, «il quale a sua volta rifà il soggetto, lo ricrea e l'impegna nel e per il mondo possibile»²². E ancora, così come nello studio della Iannotta, viene sottolineata l'apertura di tale filosofia che «non ha mai l'ultima parola e lascia ancora posto ad un ulteriore tentativo di senso e di vita»²³, configurandosi nei termini di una testimonianza, recettiva e creativa allo stesso tempo, che si esprime a vantaggio di altre testimonianze.

In una sua analisi che approfondisce proprio quel carattere ontologico di cui la Iannotta, abbiamo visto, parla come sfondo dell'opera di Ricœur, **Oswaldo Rossi** si dichiara convinto che il pensiero ricœuriano risulti «più sistematico di quanto possa apparire [...] [in quanto] Ricœur ha perseguito sempre lo stesso disegno, che ha sullo sfondo la dimensione ontologica»²⁴. Questo carattere è individuabile, osserva Rossi, già nel punto di partenza dell'indagine ricœuriana, cioè nella «descrizione dei fatti umani, resi comprensibili mediante una riflessione sulle loro condizioni trascendentali di possibilità»²⁵. Il percorso di Ricœur inizia, dunque, «dalla

¹⁷ *ivi*, p. 73.

¹⁸ *ivi*, p. 73.

¹⁹ *ivi*, p. 74.

²⁰ *ivi*, p. 75.

²¹ Migliasso S., «Dal simbolo al linguaggio simbolico. L'interesse di una svolta nella teoria ermeneutica di Paul Ricœur per un'ermeneutica biblica creativa», *Rivista biblica* 29 (1981), n. 2, aprile-giugno, p. 194.

²² *ivi*, p. 194.

²³ *ivi*, p. 195.

²⁴ Rossi O., «Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricœur», *Aquinas* 23 (1980), n. 2-3, p. 440.

²⁵ *ivi*, p. 442.

globalità dell'esperienza concreta, colta nella densità del vissuto, che ha un carattere pre-filosofico»²⁶, e sfocia, secondo Rossi, in una connessione tra realtà e coscienza sulla quale si staglia l'inclinazione ontologica della sua riflessione, espressione di questo nesso «con tutte le varie sfumature e connotazioni che il suo discorso viene via via ad assumere»²⁷.

È inoltre, secondo noi, significativo il brano nel quale Rossi individua in Ricœur una «concezione dell'essere come novità e futuro»²⁸, concezione che trova il suo fondamento nella matrice religiosa, dalla quale deriva «una vera precomprensione cristiana che spiega così, in definitiva, sia il “contenuto” dell'ontologia ricœuriana (il senso positivo dell'essere, l'essere come continua novità), sia la “forma” problematica e simbolica che l'ontologia assume in Ricœur»²⁹. Rossi osserva opportunamente, infine, come la visione ontologica ricœuriana si connota più nei termini di una “storia sensata” che in quelli di una “logica dell'essere”³⁰.

Il discorso sul simbolo è certamente uno degli elementi di maggior interesse per i molti lettori di Ricœur e, inevitabilmente, risultando uno degli aspetti più problematici, suscita ampie discussioni.

Migliasso, che abbiamo già citato, attribuisce la creatività della filosofia ricœuriana allo «spostamento dallo studio dei simboli e dei miti [...] allo studio del linguaggio simbolico»³¹, spostamento che consente il passaggio, a suo parere, dal “più” del simbolo a quel “più” presente nell'esperienza della simbolicità, cioè nell'«atto del “dire” nel linguaggio»³². Questa visione ci sembra trovare riscontro, tra l'altro, in quell'esigenza di *ripetere* la “confessione” più volte affermata da Ricœur, in *Fallibilità e colpa*, in funzione della ricostruzione delle origini della significatività dei simboli.

Agostino Pittaluga rileva, nell'ermeneutica ricœuriana del simbolo, la possibilità della restaurazione della *comunicazione col Sacro*: «l'esistentivo, fatto oggetto di indagine filosofica, ci permette la reimmersione nei nostri primordi, e l'*archeologia*, in questo caso a livello filogenetico, del soggetto, che ne scaturisce, fa riscontro, al polo opposto della nostra storia-nel-mondo, alla *teologia escatologica*, nella quale si chiarisce ed assume *significato* la relazione fra esistenza e Trascendenza»³³. Questa, che ci sembra un'interessante sintesi degli obiettivi

²⁶ *ivi*, p. 442.

²⁷ *ivi*, p. 442.

²⁸ *ivi*, p. 462.

²⁹ *ivi*, pp. 462-3.

³⁰ Si veda anche Rossi O., *Introduzione alla filosofia di Paul Ricœur*, Ed. Levante, Bari, dove l'autore tratta in maniera più ampia gli argomenti qui accennati.

³¹ Migliasso S., «Dal simbolo al linguaggio simbolico...», *op.cit.*, p. 197.

³² *ivi*, p. 197.

³³ Pittaluga A., «Il problema del male nel pensiero di Paul Ricœur», *Proteus*, Rivista di Filosofia 6 (1975), n. 17-18, maggio-dicembre, p. 93.

ermeneutici di Ricœur potrebbe, a nostro avviso, dissolvere alcune delle perplessità espresse dal già menzionato Mondin. Una prima perplessità riguarda il metodo della “anamnesi storica” riferito alla ricerca che Ricœur conduce per giungere alle origini della simbolicità. A parere di Mondin tale metodo rischia «di ridurre l’uomo ad essere storico e di negargli la qualità ben più importante di essere metafisico, grazie alla quale egli può incontrare l’orizzonte di Dio non soltanto movendosi avanti e indietro lungo la traiettoria (e la stratificazione) del tempo ma anche lungo la traiettoria (e la stratificazione) dell’essere»³⁴. A tal proposito, ci sembra che nelle opere di Ricœur esaminate nel presente lavoro si possa già cogliere la smentita di questo giudizio: a titolo di esempio, possiamo considerare la lunga discussione sulla compresenza dialettica all’interno del simbolo di una archeologia e di una teleologia, entrambe riferite alla materia del desiderio originario che, da una parte, rimanda ad un’istintualità primordiale, dall’altra proietta verso un pieno riconoscimento dell’autocoscienza dell’uomo. È vero il carattere cronologico, e dunque storico, di questi aspetti dell’ermeneutica del simbolo, ma nell’esposizione ricœuriana ci sembra evidente che ad essa corrisponda una articolazione nella quale infanzia e maturità non sono legate alla temporalità e si compongono in quel misto di istinto e di ragione (o, se si vuole, di volontario e di involontario) che è proprio dell’essere dell’uomo. Ma, come suggestivo rinforzo, proponiamo queste parole di Ricœur tratte da una conversazione con **Attilio Danese**: «Certamente occorre distinguere tempo umano e tempo fisico. Nel tempo fisico tutti gli avvenimenti sono uguali, non così nel tempo vissuto. Occorre poi una tradizione da cui si riceve, ed infine un orizzonte d’attesa. Il presente è in qualche modo il luogo di confronto tra l’esperienza ricevuta e la speranza. Nel presente vi è un che di conflittuale tra ciò che termina e ciò che comincia. [...] È dalla storia che si riceve un ingrandimento del nostro orizzonte di valori[...]. Nella nostra memoria ci sono le speranze degli uomini del passato, che erano futuro per loro e [sono] passato per noi [...] bisogna riprendere il passato per proiettarlo in maniera nuova nell’avvenire: questo è il presente»³⁵. Crediamo che questa concezione della temporalità non sia così estranea all’ambito dell’essere.

Torniamo al Mondin, il quale aggiunge: «non siamo del parere che il simbolismo possa valere soltanto come sentinella del Tutt’altro, con la funzione di vigilare affinché non siano violati i recinti del *Sancta Sanctorum*»³⁶. Abbiamo l’impressione che qui Mondin fraintenda il senso dell’espressione “sentinelle dell’orizzonte”, e a tal proposito crediamo di poter tentare una risposta che sia utile anche ad **Alberto Gajano** che, in un articolo di cui in seguito

³⁴ Mondin B., «La filosofia del simbolismo religioso...», op.cit., p. 48.

³⁵ Danese A., «Conversazione con Paul Ricœur», *Nuova Umanità*, 27 (1983), pp. 89-107.

³⁶ Mondin B., «La filosofia del simbolismo religioso di Paul Ricœur», op.cit., p. 48.

parleremo più ampiamente, pone le domande «Cosa significa dire che il sacro deve avere la funzione di orizzonte e non di oggetto? Orizzonte negativo, orizzonte positivo? [...] che significa “orizzonte” e in che si distingue da “oggetto”?»³⁷. L'intenzione di Ricœur, che a noi sembra chiara, è quella di sottolineare - non a caso simbolicamente - il rischio della presunzione. Del “tutt'altro”, dice Ricœur, non posso conoscere se non il “rivolgersi a me” (altrimenti, cesserebbe di essere “tutt'altro”): il simbolo è un annuncio del “tutt'altro” che, nell'opacità che gli è propria, indica all'uomo l'orizzonte. Se questo opaco rimando alla trascendenza viene scambiato per il “tutt'altro”, se l'annuncio dell'“orizzonte che si avvicina” viene scambiato per l'orizzonte stesso ridotto ad oggetto, il simbolo diventa idolo. Ecco perché, quando Mondin attribuisce al simbolo, ricœurianamente inteso, «il compito di tutelare i diritti [...] della trascendenza di Dio»³⁸, secondo noi ne impoverisce il senso: il “tutt'altro” è tale di per sé, e non serve il simbolo a tutelarne l'alterità. Il simbolo è “sentinella” nella misura in cui resiste alla pretesa di oggettivazione, tutelando, non l'alterità del “tutt'altro”, ma quell'aspetto dell'uomo che è il sacro, la dimensione in cui, cioè, l'uomo ha la possibilità di affacciarsi su quell'orizzonte.

Ma Mondin incalza: il simbolo, egli sostiene, deve anche «proteggere i diritti della sua [di Dio] immanenza nel mondo e nella storia»³⁹. Proprio nel suo interpretarlo come annuncio, rimando, interpellanza, testimonianza, profezia, ci pare che Ricœur ci offra una definizione di simbolo che implica una presenza del trascendente nel mondo.

Per quanto riguarda, infine, la richiesta di Mondin al simbolismo religioso di «squarciare i veli di questo stesso orizzonte ed introdurci nel *Sancta Sanctorum*»⁴⁰, ci limitiamo ad esprimere il dubbio che sia, con tutto il rispetto, una pretesa eccessiva.

E ancora, è interessante l'esame di Pittaluga delle implicazioni del mito nella teoria ricœuriana: egli rileva che il mito riassume «la nostra *ambivalenza ontologica* di esistenti, i cui termini sono, da un lato, la destinazione che noi esigiamo alla perfezione e, dall'altro lato, la situazione, in cui attualmente ci troviamo, di alienazione; il contrasto ontologico fra *storicità* ed *escatologia* trapela nel pensiero mitico come forse in nessun'altra dimensione»⁴¹. Mondin fa eco a questa affermazione, in questo caso concordando con la critica di Ricœur al processo di demitizzazione, poiché ritiene che la posizione ricœuriana si profili come salvaguardia del

³⁷ Gajano A., «Psicoanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricœur», *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 1970(49), p. 432.

³⁸ Mondin B., «La filosofia del simbolismo religioso di Paul Ricœur», op.cit., p. 48.

³⁹ *ivi*, p. 48.

⁴⁰ *ivi*, p. 48.

⁴¹ Pittaluga A., «Il problema del male...», op.cit., p. 79.

«significato profondo che i miti conservano sotto la corteccia della loro forma intenzionale immediata»⁴². In più, osserva che l'analisi delle teorie freudiane ha permesso a Ricœur di mostrare come l'eventuale origine psicologica dei simboli non escluda la possibilità «che essi possano acquistare un nuovo significato indipendente da quello originario»⁴³, restituendo loro anche quel senso che li rende mediatori del trascendente.

Cogliamo questo accenno a Freud per introdurre una serie di critiche che Alberto Gajano esprime, nel suo articolo già citato, a proposito del *Della interpretazione*. La prima osservazione riguarda la scelta ricœuriana di «prendere in considerazione il solo Freud, escludendo tutti gli indirizzi post-freudiani»⁴⁴. Gajano si chiede quanto sia lecito fare questo, e cita la prima pagina del *Saggio su Freud* - in cui Ricœur premette la sua scelta e ammette la mancanza dell'esperienza analitica - ma non menziona la seconda, dove Ricœur, dopo aver spiegato che la letteratura post-freudiana ha apportato correzioni alla teoria di Freud in base ad una pratica dell'analisi che ha permesso di introdurre nuove concezioni teoriche, osserva, però, che discutendo tali teorie posteriori ci si allontanerebbe «dal dibattito severo con il fondatore della psicoanalisi»⁴⁵. Ma soprattutto, nella stessa pagina, Ricœur prosegue dicendo: «Inoltre, questo non è un libro di psicologia, bensì di filosofia. Ciò che mi interessa è la nuova comprensione dell'uomo che Freud ha introdotto»⁴⁶.

Aggiungiamo una nostra considerazione. Ricœur, riferendosi alla psicoanalisi e alla fenomenologia della religione, dice che l'ermeneutica è «*abbordata dai suoi più opposti poli*»⁴⁷, intendendo che il conflitto delle interpretazioni coinvolge tutte le ermeneutiche comprese e gradualmente collocabili tra i due estremi, radicalmente opposti, della pura demistificazione e della restaurazione pura; cioè, appunto, della psicoanalisi, da una parte, come smascheramento dei desideri dell'uomo, e della fenomenologia della religione, dall'altra, come lettura di un messaggio rivelativo. In tal senso, dunque, la scelta ricœuriana ci sembra comunque motivata dall'esigenza di cogliere, non tutte le demistificazioni del senso, ma quella che ne rappresenti l'espressione estrema.

In un altro passo dell'articolo, Gajano esprime alcuni dubbi sull'affermazione ricœuriana secondo la quale la psicoanalisi è un'esperienza più affine alla comprensione storica che all'osservazione psicologico-scientifica, e sulla conseguente necessità di «una fondazione

⁴² Mondin B., «La filosofia del simbolismo religioso di Paul Ricœur», op.cit., p. 47.

⁴³ *ivi*, p. 47.

⁴⁴ Gajano A., «Psicoanalisi e fenomenologia...», p. 411.

⁴⁵ Ricœur P., *Dell'interpretazione...*, op.cit., p. 8.

⁴⁶ *ivi*, p. 8.

⁴⁷ *ivi*, p. 65, corsivo nostro.

trascendentale»⁴⁸ della teoria. Ci limitiamo ad esprimere in merito l'impressione che Gajano non tenga conto della chiave ermeneutico-filosofica in cui Ricœur rilegge il freudismo, chiave individuabile nella citazione già richiamata, ma anche all'inizio della *Problematica* - dove Ricœur annuncia lo sviluppo di una dialettica grazie alla quale si potrà «procedere dalla riflessione astratta alla riflessione concreta»⁴⁹ - e in tutta la sua stesura. A questo stesso motivo ci sembra di poter ricondurre anche le successive critiche nel saggio di Gajano, tra le quali ricordiamo, ad esempio, quella che lamenta la mancata “dimostrazione” della tesi ricœuriana che legge la sovradeterminazione del simbolo in termini di archeologia e, insieme, di teleologia.

Un discorso a parte faremo sul saggio, pubblicato nel 1988 da **Marco Buzzoni**, che sviluppa un'interessante analisi su come il termine “persona” si inserisca nella produzione ricœuriana. Anche se l'argomento esula dai confini entro cui il nostro studio intende mantenersi, vorremmo comunque accennare ad una nostra “preferenza” che trova un riferimento nell'introduzione dello stesso Buzzoni. Egli, nel notare che, pur non essendo centrale nella sua opera, Ricœur assegna spesso alla nozione di “persona” notevole considerazione, cita un testo in cui Ricœur afferma, a partire da Freud, dalla critica mossa alle ideologie dalla Scuola di Francoforte e da Lévinas, la perdita di credibilità dei termini “coscienza”, “soggetto” e “io”, e il “ritorno”, come concetto sopravvissuto, della “persona”: «Ecco perché preferisco dire *persona* piuttosto che *coscienza, soggetto, io*»⁵⁰. Il lavoro di Buzzoni si configura come un'attenta analisi delle tematiche ricœuriane alla luce di tale premessa. Prendiamo, fra le tante, la critica che riguarda «l'incapacità ricœuriana di cogliere appieno e tenere ben ferma la funzione del soggetto, colto nell'attualità del suo porsi, [incapacità che] insinua una tendenza a concepire in modo statico ed entificato la realtà del simbolo e, insieme, a ridurre il conflitto ermeneutico ad una pluralità di punti di vista che, privata d'un comune criterio di valutazione, cessa a ben vedere di costituire un autentico conflitto»⁵¹. Pur volendo prescindere dalla nostra idea che tutto quanto precedentemente detto sia a favore di una visione fortemente dinamica della realtà simbolica (basti pensare, per esempio, al processo di transizione dai simboli primari al mito e dai miti ai simboli speculativi) e di una proposta di reintegrazione dialettica delle ermeneutiche rivali nella riflessione (per la quale la ricomposizione del conflitto sia tendenza

⁴⁸ Gajano A., «Psicoanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricœur», op.cit., p. 416.

⁴⁹ Ricœur P., *Dell'interpretazione...*, op.cit., p. 323.

⁵⁰ Buzzoni M., *Paul Ricœur - Persona e ontologia*, Ed. Studium, Roma 1988, p. 7. L'autore cita (cfr. *ivi*, nota 1, p. 7) il testo di Ricœur *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, in «Notes et Documents de l'Institut International “Jacques Maritain”», NS, 1983, n. 2/3, pp. 76-82, precisando che la traduzione in italiano è sua.

⁵¹ *ivi*, p. 43.

al limite), abbiamo comunque la sensazione che le molte “ambiguità” che Buzzoni rileva nell’opera ricœuriana emergano, nel contesto del suo lavoro, proprio a seguito del dichiarato intento di comprendere il «contributo ricœuriano per una filosofia della persona»⁵², cioè di adottare una chiave di lettura che solo in parte coincide con le caratteristiche dell’indagine avviata da Ricœur. Buzzoni stesso osserva che «Ricœur ha inteso la persona come categoria essenzialmente pratica, anziché speculativa od ontologica»⁵³, ma poi aggiunge che «proprio questa tesi dev’essere criticamente esaminata e discussa»⁵⁴, mentre noi, pur riconoscendo la legittimità di una discussione sulla validità teoretica di tale impostazione, preferiamo - “nell’immaginazione e in simpatia”, e dunque poco filosoficamente, forse - che l’uomo di cui si parla sia la “persona pratica” e non quella “speculativa”, perché questo è, a parer nostro, uno dei punti di forza del pensiero ricœuriano.

La delineazione di questo quadro critico non ha, certo, la pretesa di essere completa. Abbiamo semplicemente accennato a quelle letture, tra le tante, che rispondevano alla nostra esigenza di sottolineare alcuni punti chiave del discorso ricœuriano, non potendo, in questa sede, riportarle tutte. In tal caso non avremmo potuto non menzionare autori come Francesca Brezzi - che, come Jervolino e Iannotta, ha prestato particolare attenzione al pensiero ricœuriano e ha pubblicato in merito numerosi saggi, dei quali riportiamo in *Bibliografia* i più importanti -, Giuseppe Grampa, Armando Rigobello, o come Marco Bonato e Virgilio Melchiorre, autori, tra l’altro, delle apprezzabili prefazioni a *Il volontario e l’involontario* e a *Fallibilità e colpa*.

È il momento, finalmente, di mettere alla prova la nostra acquisita padronanza per avvicinarci al brano dal quale il presente lavoro prende spunto.

⁵² *ivi*, p. 9.

⁵³ *ivi*, p. 8.

⁵⁴ *ivi*, pp. 8-9.