

Pensare di più, raccontare e dire altrimenti.
Un *excursus* selettivo sulla ricerca fenomenologico-ermeneutica di Paul Ricoeur

Pietro Zanelli

Abstract

L'articolo ripercorre l'avventura di pensiero di Paul Ricoeur inserendola nel contesto vivificante del suo impegno etico e civile, evidenziando lo stretto rapporto tra le principali concettualità che emergono dal suo lavoro di filosofo e le istanze politiche che animarono la sua epoca e che rimandano, riflessivamente, ad un'interrogazione sul nostro presente. Tramite questa chiave di lettura è possibile evidenziare come lo sfondo motivante e significante della filosofia ermeneutica di Ricoeur e del singolare intreccio tra pensiero ed esistenza che la caratterizza sia da rinvenire nell'*iniziativa* volta all'avvenire di una vita più giusta.

Il *paradosso* della *modernità*: «Progresso della razionalità, regresso del senso» (*Histoire et vérité*, éd. 1955, 1964, 1967; Seuil, Paris 2001, p. 351).

La *prospettiva etica*: «Tendere alla vita buona ... con e per l'altro ... all'interno di istituzioni giuste» (*Sé come un altro*, 1990, Jaca Book, Milano 1993, pp. 266, 275, 290).

L'*incompiutezza*, perduta-ritrovata: «Al centro della storia, la memoria e l'oblio. Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. Ma scrivere la vita è un'altra storia» (*La storia, la memoria, l'oblio*, 2000, Cortina, Milano 2003, p. 719).

Premessa introduttiva

I tre riferimenti, in esergo, fungeranno da bussola per orientarmi nei molti rivoli della variegata ricerca filosofica di Paul Ricoeur (1913-2005). Alcuni di essi sono resi tematici (ad esempio le avventure del cogito, da Cartesio a Husserl, la questione del soggetto, la tradizione riflessiva francese, la convivenza e l'etico-politico, l'uomo capace),

altri sono comunque operativi (formazione socialista, rigore calvinista, il potenziale di senso della tradizione filosofica moderna rimasto inattivo).

Sintomatica, al riguardo, la dichiarazione che rilascia nel *dialogo* con F. Azouvi e M. de Launay, protrattosi dall'ottobre 1994 al settembre 1995, «parola meno controllata», «a metà strada tra l'autocensura e la confidenza», «tra il dire e lo scrivere», dove il «regime di vita prevarrà sul regime di pensiero», e dove «il filosofo, che io sono, anima l'apprendista teologo, che si agita in me»¹.

Il suo pensiero, dall'inizio alla fine, può definirsi fermentante e fermentato, rispetto alle continue aperture di itinerari riflessivi nuovi. Si vedano, ad esempio, le integrazioni *analitiche* dovute ai lunghi soggiorni americani, che contribuiscono ad arricchire il suo approdo alla «ermeneutica militante»² dagli anni Sessanta in avanti, quando tenderà ad una «progressiva reiscrizione della teoria del testo in quella dell'azione». Ermeneutica che si caratterizza come «irruzione dell'agire nel tempo presente mediante la figura dell'*iniziativa*» quale «presente vivo, attivo, operante, di contro al presente osservato, considerato, contemplato, pensato»³.

L'*iniziativa* ha una duplice declinazione. Sul piano individuale la sua esperienza «è una delle più pregnanti», in quattro fasi: «io *posso* (potenzialità, potenza, potere)»; «io *faccio* (il mio essere è un mio atto)»; «io *intervengo* (inserisco il mio atto nel corso del mondo)»; «io mantengo la mia promessa (continuo a fare, persevero, *duro*)»⁴. Sul piano collettivo, sociale e comunitario, si pone «la questione del presente storico», quello dei contemporanei, in opposizione a quello dei predecessori e dei successori, contrassegnato, sulla scia delle analisi di Koselleck⁵, dalla dialettica dei trascendentali «spazio di esperienza» / «orizzonte di attesa», che ci permette di comprendere meglio il nostro presente attuale, «scisso in se stesso», caratterizzato da «incessante variazione»⁶.

Da una parte lo «spazio di esperienza, sempre più ridotto» fa sì che il passato appaia sempre più lontano man mano che esso diventa «più compiuto», dall'altra incombe «uno scarto crescente tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa»⁷. Cosicché il presente scisso «si riflette come crisi». Da qui «una chiara indicazione politica: se si ammette che non vi è storia che non sia costituita dalle esperienze e dalle attese degli uomini che agiscono e

¹ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, 1995, Jaca Book, Milano 1997, pp. 19-20, 213.

² È l'espressione usata da Ricoeur nella Prefazione a *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, 1986, Jaca Book, Milano 1989, p. 2, dopo aver rivendicato «l'istanza critica in tutte le operazioni di pensiero che dipendono dall'interpretazione»: «una dominante emerge progressivamente in questo lavoro di ermeneutica militante, cioè la progressiva reiscrizione della teoria del testo in quella dell'azione».

³ P. Ricoeur, *L'iniziativa*, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, cit., pp. 8, 251.

⁴ Ivi, pp. 261-262.

⁵ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986.

⁶ Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 263.

⁷ Ivi, pp. 263-264.

soffrono, proprio questo implica che la tensione tra orizzonte di attesa e spazio di esperienza *deve* essere preservato perché vi sia una storia». Ma come?

Se le attese devono essere «*determinate*», per commisurarsi con l'«impegno *responsabile*», il cui compito è «impedire che l'orizzonte di attesa fugga via» e divenga, invece, «una speranza per tutta l'umanità», nello stesso tempo «si deve resistere alla riduzione dello spazio di esperienza. Bisogna per questo lottare contro la tendenza a considerare il passato solo nell'ottica del compiuto, dell'immodificabile, del trascorso. Si deve riaprire il passato, ravvivare le potenzialità incompiute, impedito, addirittura massacrate». Pertanto «occorre rendere più determinate le nostre attese e più indeterminate le nostre esperienze».

A questo punto Ricoeur inserisce il concetto di *forza del presente* di Nietzsche (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*), come terzo termine tra orizzonte di attesa e spazio di esperienza, sul piano collettivo, sociale e politico, cui corrisponde l'*iniziativa* sul piano individuale. Il nesso iniziativa-forza del presente «dà ai nostri progetti etici e politici sul futuro la forza di riattivare le potenzialità incompiute del passato trasmessoci»⁸.

Possiamo quindi dire che le due forme di incompiutezza, del passato e del futuro, chiamano individui-persone e collettività-comunità a responsabilità estreme verso il riscatto delle ingiustizie del passato e verso l'impegno per un futuro migliore. Il «pensare di più»⁹, di ascendenza kantiana, si coniuga con un dire altrimenti, sostanziato da frequenti «deviazioni» e «vie lunghe», dettate dall'esigenza di «spiegare di più per comprendere meglio»¹⁰, che fa capire la pluralità dei fili conduttori cui si è già fatto riferimento, in modo particolare quello dell'*uomo capace*, il più trasversale rispetto a tutti gli altri ed esplicitato in piste di ricerca che si aprono di continuo. Un «pensare e dire altrimenti» disseminato euristicamente ma anche esposto alla dispersione, che rallenta sia l'esposizione del pensiero - di cui le frequenti *ricapitolazioni* sono sintomo e nello stesso tempo cura -, che la comprensione del lottare cui è richiesta perseverante attenzione e anche capacità di convivere con l'incompiutezza del testo e la propria possibilità di penetrarlo. Si profila una specie di analogia dell'incompiuto, del testo, della lettura, della riflessione, analogia che rinvia all'omologia dell'agire e, in ultima analisi, a quella dell'essere e a quella dell'umanità dell'uomo bisognoso di continua creatività.

È lo stesso Ricoeur a indicare nell'*uomo capace* «il potere di ricapitolazione» del suo percorso di ricerca filosofica, rileggendolo a ritroso e risalendo, con epicentro *Sé come un altro*, leggibile, anche per noi, «a partire da quattro modalità dell'«io posso» mutuato da Merleau-Ponty durante gli anni di apprendistato: «chi parla? chi agisce? chi si racconta?

⁸ Ivi, p. 267.

⁹ Il riferimento ha una duplice valenza: a) al pensare *oltre* le condizioni della sintesi a priori; b) al «pensare largo» della *Critica del Giudizio*, § 40, con risonanza nel *bello* che implica «un sentimento di agevolazione e intensificazione della vita (*Beförderung*)», ivi, § 23.

¹⁰ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, 1995, Jaca Book, Milano 1998, p. 65.

chi è il soggetto morale di imputazione?»¹¹, come quattro modalità dell'io posso. Queste attribuiscono l'«unità tematica dell'agire umano» all'intero libro, culminante nell'«impegno ontologico dell'attestazione» nutrita di fiducia e confidenza e definibile «come la sicurezza di essere se stessi, agenti e sofferenti»¹², dove «polisemia dell'agire» e «polisemia dell'essere» trovano mutua corrispondenza, attestata dalla coscienza¹³. Ciò significa «riconoscersi come ingiunti a vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione»¹⁴.

1. Il paradosso della modernità: «progresso della razionalità» / «regresso del senso»

Noi siamo contemporanei di questo doppio movimento: «La crescente assenza di scopi in una società che aumenta i propri mezzi è certamente la scaturigine della nostra scontentezza (...). Noi scopriamo che ciò di cui mancano maggiormente gli uomini è la giustizia certo, l'amore sicuramente, ma più ancora la significazione»¹⁵.

Da qui una «dialettica a sintesi differita»¹⁶, una tensione non risolta tra desiderio di riconciliazione e energico sospetto verso risoluzioni premature, sia di ordine metodologico che di ordine etico-culturale. Si apre uno spazio per «l'impatto filosofico della speranza»¹⁷ ad opera di una «parola che riflette efficacemente e che agisce pensosamente»¹⁸, con «approssimazioni successive» di una intenzione di ricerca critico-riflessiva sui «temi generatori di una civilizzazione [la nostra] en marche»¹⁹.

Gli interventi raccolti in questo volume in movimento (1955, 1964, 1967), definiti d'occasione, «sono orientati verso una pedagogia politica», sulla scia dell'operato culturale, politico e filosofico di Emmanuel Mounier (1905-1950), al cui «pensiero combattente» Ricoeur aveva dedicato un lungo saggio su «Esprit» (dicembre 1950) nell'anno della sua morte, poi incluso nella raccolta *Histoire et vérité*. Mounier aveva lasciato la carriera universitaria, agli inizi degli anni Trenta, per «servire un movimento creandolo» (Ricoeur) attorno ad «Esprit», la rivista da lui fondata nel 1932. Ricoeur, che aveva collaborato con Mounier attraverso frequenti interventi sulla rivista – e così continuerà anche nei decenni

¹¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., 92.

¹² Ivi, p. 99.

¹³ Ivi, p. 495.

¹⁴ Ivi, p. 470.

¹⁵ P. Ricoeur, *Previsione e scelta etica*, 1966, in *Histoire et vérité*, cit., p. 351.

¹⁶ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, cit., p. 19.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ivi, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*

successivi – vede in lui un *maître* di una formattività in grado di generare una «pedagogia comunitaria legata al risveglio della persona»²⁰.

Ricoeur è consapevole dell'erta insidiosa costituita dalle iniziative di Mounier. Sono anni di forti contrasti politico-culturali nella Francia del Fronte Popolare, con un filosofare rinchiuso nelle aule accademiche e una religiosità ristretta e sulla difensiva nei riguardi di una modernizzazione rampante e dirompente rispetto agli equilibri sociali tradizionali. In quel clima di forti battaglie ideologiche, ma anche di coraggiose innovazioni culturali (si pensi solo ai surrealisti), si sente attratto dalla iniziativa di Mounier («Esprit»), portatrice di una specie di sintesi disgiuntiva tra «coscienza escatologica cristiana», che cozza contro il cristianesimo stabilito, e «coscienza filosofica del vero», la quale si pone come «vivente tensione» verso un «vivere filosoficamente la speranza cristiana come regolatrice della riflessione, poiché la convinzione dell'unità finale del vero è lo Spirito stesso della Ragione»²¹.

Per comprendere la vicinanza Ricoeur–Mounier sono rilevanti due testi di quest'ultimo: *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1935), una raccolta dei suoi articoli comparsi su «Esprit» fra il 1932 e il 1934²² e *Che cos'è il personalismo* (1936, 1946 con rifacimenti)²³. Da quest'ultimo due sottolineature che interagiscono con la formazione intellettuale ed etico-politica di Ricoeur: a) il personalismo considera che le strutture del capitalismo si ergono oggi a ostacolare il movimento di liberazione dell'uomo e che devono essere distrutte a favore di un'organizzazione socialista della produzione e del consumo; b) il rapporto stretto tra «la concezione e la messa in opera dell'azione» per «saldare la conoscenza con l'azione», la «crisi destrutturante dei marxisti con la crisi dei valori dei moralisti tradizionali». Condizioni strutturali e costruzioni valoriali sono indissociabili. Rispetto a questa necessità storica si impone, come in Giovanna d'Arco, il rendere testimonianza alle «voci angeliche» – conoscere, interpretare - prima di farsi «conduttore d'esercito» – organizzare, intervenire.

«Esprit» quale «istituzione profetica», «testimonianza di un mondo a venire», vuole rispondere a questo compito profetico²⁴. Il profeta «non *calcola* l'efficacia, come fa il politico, ma lancia avanti a sé la forza invincibile della sua fede, certo che, se non raggiungerà nessun fine immediato, riuscirà almeno a mantenere la forza viva dell'uomo a quel livello da cui, sempre, si sono aperte le nuove vie della storia»²⁵. Sono considerazioni che ritroviamo in Ricoeur, ad esempio nella coniugazione tra «argomentazione filosofica» e «motivazione profonda», di cui si dirà più avanti.

²⁰ P. Ricoeur, *Emmanuel Mounier. Una filosofia personalista*, in *Histoire et vérité*, cit., p. 150.

²¹ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, cit., p. 13.

²² Tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1965.

²³ Tr. it. Einaudi, Torino 1948, 1975.

²⁴ E. Mounier, *Il personalismo*, 1950, Garzanti, Milano 1952, pp. 104-105.

²⁵ Ivi, p. 105.

2. La prospettiva etica alla sfida dialettica del sé e dell'altro: «tendere alla vita buona ... con e per l'altro ...all'interno di istituzioni giuste» (*Sé come un altro*, cit.)

In Ricoeur il lascito di Mounier, *testimonianza-istituzione*, è sottoposto ad una torsione aletica (veritativa) vertiginosa, fino allo squadernamento aporetico mediante l'attestazione quale «sicurezza di essere se stessi come agenti e sofferenti»²⁶, strutturalmente esposti alla «vulnerabilità di un discorso conscio del suo difetto di fondazione»²⁷. In tal modo l'attestazione sarà stata inverata nel vivente e tensivo compito della «coscienza morale», nel senso – annota Ricoeur – del termine tedesco *Gewissen*, che «richiama la sua parentela semantica *Gewissheit* o certezza»²⁸. In quanto tale, porta allo scoperto la problematica dell'agire intesa come «unità analogica sotto la quale si raccolgono tutte le nostre indagini», e, in quanto *fiducia* senza garanzia, ma anche in quanto *confidenza* più forte di ogni sospetto» fa sì che «l'ermeneutica del sé può pretendere di tenersi a uguale distanza dal *Cogito* esaltato da Cartesio e dal *Cogito* che Nietzsche dichiara decaduto»²⁹. E, aggiunge Ricoeur, in quanto «discorso filosofico autonomo», presuppone «la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica»³⁰.

Ricoeur rivendica in queste pagine, ma anche – con le sue parole in «tutta la mia opera filosofica» –, un «ascetismo dell'argomentazione» che «conduce ad un tipo di filosofia da cui la maniera effettiva di dire Dio è assente e in cui la questione di Dio, in quanto questione filosofica, rimane essa stessa in sospensione che si può dire agnostica»³¹.

Qualche dubbio si può avanzare sul semantema «tutta la mia opera filosofica». Basti pensare a *Prospettive teologiche* negli anni 1951-1954-1960 (in *Storia e verità*), *Finitudine e colpa* (1960), *Religione e fede* (in *Il conflitto delle interpretazioni*, 1969), *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 1975 (poi in *Dal testo all'azione*, 1986), alle *Gifford Lectures* (1986) su *Le soi dans le miroir des écritures* e *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*. Per non parlare del periodo successivo a quella affermazione (1990): si veda il lungo colloquio *La critica e la convinzione* di cui si è parlato, in cui troviamo l'affermazione, già citata, «il filosofo che io sono anima l'apprendista teologo, che si agita in me».

Del resto, nei suoi regolari soggiorni prolungati nelle università americane, fin dal 1954, il suo insegnamento si collocava «tra la filosofia e la teologia»³² e nel 1967 fu chiamato a sostituire il teologo e filosofo Paul Tillich (costretto nel 1933 a fuggire dalla Germania per le sue critiche al nazismo), che aveva insegnato alla *Divinity School* di Chicago *Philosophical Theology*. Che dire di questa sospensione agnostica, sulla base dello «ascetismo dell'argomentazione»? È Ricoeur stesso a riconoscere in proposito,

²⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 99.

²⁷ Ivi, p. 98.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, p. 100.

³¹ Ivi, p. 101.

³² P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 82.

retrospettivamente, due fasi della sua riflessione ad intersezione teologico-filosofica: a) dalla seconda metà degli anni Sessanta fino agli inizi degli anni Novanta c'è stata, sotto l'influsso di Karl Barth, promulgatore di «una sorta di divieto di soggiorno di Dio in filosofia», la preoccupazione di essere riconosciuto come «professore di filosofia» a fronte del «rischio di lasciarmi accusare periodicamente di essere un teologo mascherato che filosofeggia, o un filosofo che fa pensare o lascia pensare il religioso»³³; b) quella specie di agnosticismo è gradualmente abbandonato a partire da *Sé come un altro* (1990), con «una sorta di armistizio quanto ho distinto tra l'argomentazione filosofica nello spazio pubblico della discussione, e la motivazione profonda del mio impegno filosofico e della mia esistenza personale e comunitaria»³⁴.

Si può dire, quindi, che questo reciproco attraversamento di *argomentazione e motivazione*, attestato nel presente vivente dello scambio dialogico con i due giovani amici nel biennio '94-95 (*La critica e la convinzione*), ha, in prossimità a *Sé come un altro*, un *prima* (da metà anni Sessanta agli anni Ottanta) e un *dopo* (1990-2005).

Il *prima* è costellato dalle grandi opere che segnano il passaggio dal metodo fenomenologico alla filosofia ermeneutica (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, 1965; *Il conflitto delle interpretazioni*, 1969; *La metafora viva*, 1975; *Tempo e racconto*, 1983 e 1985). È un periodo dominato prevalentemente dal rigore argomentativo della «via lunga della interpretazione dei segni» contrapposta alla «via corta della coscienza» (*Il conflitto delle interpretazioni*)³⁵, sulla scia, potremmo dire, della *seconda navigazione* di Platone³⁶ e della *riduzione eidetico-trascendentale* di Husserl, con la quale si mettono tra parentesi sia le intuizioni spontanee del mondo della vita che le operazioni metodologiche delle scienze.

Per il *dopo*, se l'opera *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) ne rappresenta il culmine e la ricapitolazione dell'intero percorso di Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare* (1998) ne è come una premessa, con enfasi su «raccontare altrimenti». Nell'insieme, in questi ultimi anni, si tratta di sbloccare il futuro e, retrospettivamente, scongelare il peso del passato,

³³ Ivi, p. 210.

³⁴ Ivi, p. 211. Francesca Brezzi (*Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 66-70) distingue tre fasi di questa problematica della intersezione reciproca tra filosofia e teologia in Ricoeur: a) in *Il conflitto delle interpretazioni* (1969) prevarrebbe l'esigenza di un discorso filosofico autonomo; b) un relativo armistizio negli anni Settanta-Ottanta dove affiora una complessa relazione tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica, ad esempio in *Dal testo all'azione* (1986) e già prima in *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (1974); c) infine si verificano «alcuni fenomeni di osmosi tra l'ambito religioso e quello filosofico», con «circolarità ermeneutica o donazione di senso reciproca».

³⁵ *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Jaca Book, Milano 1977, p. 184.

³⁶ Cfr. *Fedone*, 99d-102. Seconda navigazione è una metafora con cui Platone indica la necessità di ricorrere ai remi quando l'imbarcazione, caduti i venti, si ferma, cioè è necessario trascendere il sensibile e l'intuitivo con il faticoso ragionamento per esaminare gli enti per mezzo del discorso logico.

come osserva il filosofo italiano Remo Bodei nella introduzione all'edizione italiana del testo del 1998³⁷.

In realtà sarebbe qui necessaria una lunga *deviazione*, per usare uno dei termini più ricorrenti negli scritti di Ricoeur, soprattutto nel trentennio anni Sessanta, Settanta e Ottanta, da connettersi con quello di *ricapitolazione*, il cui impiego si intensifica nell'ultimo quindicennio (1990-2005), alla ricerca di una «problematica soggiacente»³⁸ in un'epoca e in un'opera, e che verrà alla superficie in quelle successive. Si tratta quindi di far emergere un legame sotterraneo tra «regime di vita e regime di pensiero»³⁹. È, nel complesso, un percorso di ricerca che, pur tra rischi di dispersione, si può iscrivere, come del resto è più volte sottolineato dall'autore stesso, nel solco della tradizione della filosofia *riflessiva* francese, generata dallo «sforzo di esistere e desiderio di essere»⁴⁰.

Anche le pagine finali di *La storia, la memoria, l'oblio* sono dedicate alla tematica della *ricapitolazione*⁴¹, così come quelle di *Percorsi del riconoscimento* attraverso il concetto di *rilettura*, analogamente a quanto ritroviamo in *Sé come un altro* per quanto riguarda la «fenomenologia dell'uomo capace», da mettersi in connessione con i concetti di attestazione e di riconoscimento: «poter dire, io posso fare, poter raccontare e raccontarsi, immutabilità» collocati nel contesto 'memoria-promessa', attraverso un «narrare altrimenti» il passato, per legarsi al futuro di un mondo più abitabile.

Nell'insieme si tratta di un complesso e frastagliato processo che, sia pur faticosamente, attraverso l'omomorfia tra analogia dell'agire, polisemia delle significazioni e analogia dell'essere, transita dall'ermeneutica verso l'ontologia. Il punto di incontro tra «la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente su cui si staglia l'ipseità»⁴² è posto nel *conatus* di Spinoza, in quanto «sforzo di perseverare nell'essere che fa l'unità dell'uomo come di ogni individuo»⁴³: «ogni cosa, per quanto è in

³⁷ R. Bodei, *Introduzione. L'arcipelago e gli abissi*, in P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.

³⁸ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, 2004, Cortina, Milano 2005, p. 276.

³⁹ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 20.

⁴⁰ Ricoeur si autocolloca in questa tradizione riflessiva dando risalto in particolare al filosofo Jean Nabert (1881-1960) e che, risalendo a ritroso, passa per Boutroux (1845-1921) e Ravaisson (1813-1900), fino a Maine de Biran (1766-1820). L'espressione «sforzo di esistere e desiderio di essere» è da Ricoeur attribuita a Nabert.

⁴¹ Per Giorgio Agamben (*Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000) il termine *ricapitolazione*, in San Paolo, tende a significare la contrazione redentiva 'passato-presente-verso il futuro', con un doppio movimento: «la tensione verso ciò che sta davanti può prodursi solo a partire da ciò che sta dietro, tendente al futuro». Ecco perché Paolo «non può né afferrarsi né essere compiuto». Non potrebbe essere questo ciò che esprime l'ultima parola di *La storia, la memoria, l'oblio, inachèvement* (incompiutezza)? Sintesi attiva di un'ermeneutica - rilettura prospettica e di un'ontologia radicata nella *attestazione di sé e dell'altro*, verso un tempo e uno spazio altri, nel quale «rivoluzione e redenzione verrebbero a coincidere» (*La storia, la memoria, l'oblio*, p. 709). Ricoeur sembra incontrare Walter Benjamin, il cui angelo «vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto» (*Tesi sul concetto di storia, IX*).

⁴² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 429.

⁴³ Ivi, p. 430.

essa, si sforza di perseverare nel suo essere»⁴⁴. Si profila la coscienza come compito e non come un dato.

3. L'incompletezza, perdita e ritrovata: «Al centro della storia, la memoria e l'oblio, al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. Ma scrivere la vita è un'altra storia»⁴⁵

Al termine di una prima lettura di questa grande opera di Ricoeur – una nuova ardita *ricapitolazione* dialettica di deviazioni analitiche erranti e di fili conduttori fluttuanti continuamente ripresi – si resta frastornati, tra lo stupore e lo sgomento, di fronte al continuo zampillare di nuove sorgenti riflessive, di natura carsica, animate dalla molla ermeneutica dello «spiegare di più per comprendere meglio»⁴⁶.

L'uomo *capace* (filosofo)-Paul Ricoeur («vivo fino alla morte») cerca di afferrarsi come San Paolo⁴⁷. Il suo itinerario ermeneutico è messo alla prova della sfida ontologica. La «veemenza ontologica del linguaggio» (*Riflession fatta*⁴⁸), mentre procede con attenzione per neutralizzare sia la sterilità della pura *teoria*, come la semplice «rapsodia delle idee» (*Percorsi di riconoscimento*⁴⁹), si manifesta in quanto «poter dire» nell'«esercizio di questa capacità di far accadere degli eventi nel mondo fisico e sociale»⁵⁰, a partire dal mutuo riconoscimento, attivo e passivo, nelle relazioni sociali e in quelle referenziali: «io riconosco attivamente qualcosa, delle persone, me stesso; io chiedo di essere riconosciuto dagli altri»⁵¹. Sulla scia di Proust, il «lettore è chiamato, leggendo, a diventare il lettore di se stesso»⁵². Così chiosa Ricoeur: «Al riconoscimento dentro di sé, al modo di leggere una vita, sarà resa giustizia negli studi successivi»⁵³. È arduo tentare di leggere il percorso di questo pensatore dai mille volti, teso ad anticipare la meta nella veemenza dell'attestazione ontologica itinerante. Da qui una possibile selezione di due orientamenti. L'uno sporgente verso l'*etico-politico*, prevalente nei suoi scritti dal dopoguerra agli anni Sessanta⁵⁴. L'altro,

⁴⁴ B. Spinoza, proposizione 6 della terza parte dell'*Etica*.

⁴⁵ P. Ricoeur, *La storia, la memoria, l'oblio*, cit., p. 719.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 65.

⁴⁷ «Io me stesso non ritengo di aver afferrato; una cosa però: le cose da una parte [che sono dietro] dimenticando, verso le cose che dall'altra, [sono] davanti, a partire da quelle protese, verso la meta» (Fil. 3, 12-13). Giorgio Agamben osserva come «Paolo, nella tensione passato-futuro, non può né afferrarsi né essere compiuto – può soltanto afferrare il proprio essere afferrato», op. cit., p. 77.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 75, 88.

⁴⁹ Ivi, p. 275.

⁵⁰ Ivi, 287.

⁵¹ Ivi, p. 4.

⁵² Ivi, p. 80. Il rinvio è a *Il tempo ritrovato*, vol. IV, di *Alla ricerca del tempo perduto* di M. Proust, Mondadori, Milano 1993, p. 596.

⁵³ P. Ricoeur, *Percorsi di riconoscimento*, cit., p. 80.

⁵⁴ *La questione del potere* (con saggi tra il 1949 e il 1966), in *Storia e verità; Marx, Nietzsche e Freud* (1965), in *Il conflitto delle interpretazioni*, i «maestri del sospetto» che «liberano l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della verità», p. 164; *Conferenze su ideologia e utopia* (tra anni Settanta e anni Ottanta); *La critica*

più *teoretico*, tra fenomenologia ed ermeneutica⁵⁵. Sentieri che in parte si biforcano, più spesso dialogano. Di questo dialogo ne è testimonianza la raccolta, curata per il pubblico italiano, *Leggere la città*, con due saggi degli anni Sessanta e due degli anni Novanta, audace sintesi, apparentemente eterogenea, tra la *città*, l'*umano* e il *pensiero*, colti tra il già (da sempre tali) e il non ancora agiti⁵⁶.

Questi due orientamenti sono accostabili alle poche righe che chiudono *La storia, la memoria, l'oblio* (v. titolo di questo terzo punto); si prestano a contrassegnare i poli dell'intera ricerca filosofica di Paul Ricoeur: «appartenenza» al mondo / «distanziamento» da esso per «significarlo» (*Riflession fatta*)⁵⁷. Appartenenza e distanziamento da intendersi in un «rapporto circolare fra ciò che rimane per sempre e ciò che accade ogni volta» (*La storia, la memoria, l'oblio*)⁵⁸.

In realtà, più che di circolarità, si potrebbe parlare di una struttura argomentativo-motivazionale, a spirale (con funzione analoga al concetto di *ripresa* in Kierkegaard, ripetizione e insieme innalzamento), che riprende, nel presente, performativamente «il volto di coloro che sono esistiti, che hanno agito e sofferto, e fatto promesse che hanno lasciate incompiute»⁵⁹. Da loro proviene la richiesta di un compimento, richiesta che ci indebita e ci impegna sulla possibilità di un'altra *storia*, aperta, davanti a noi.

In tal senso l'ultima parola di questo libro – *inachèvement* – interpella noi, oggi, lettori⁶⁰. Se prevale l'argomentare si tenderà alla formalizzazione dei concetti che così ci incatenerebbe, se ci si sbilancia sulla comprensione, si rischierà di perdersi nella congerie dei dati empirici o puramente simpatetici. In ambedue la denuncia del 'perdersi-ritrovarsi' dovrà fare i conti, da una parte con il difficile attestarsi tra appartenenza e distanziamento, e dall'altra con la forza dell'hegeliano *negativo* che impone ad ogni dato-evento-concetto di «non essere ciò che è ed essere ciò che non è»⁶¹.

e la convinzione, 1995; *Il giusto*, 1995; *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, 1995 (contiene una seconda parte, *Dalla metafisica alla morale*, che sembra fungere da intersecazione tra i due orientamenti.

⁵⁵ *Filosofia della volontà*, 1950; *Finitudine e colpa*, 1960; *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, 1965; *Il conflitto delle interpretazioni*, 1969; *La metafora viva*, 1975; *Tempo e racconto*, 1983-1985; *Dal testo all'azione*, 1986; *Percorsi del riconoscimento*, 2004. Restano fuori da questi due elenchi *Sé come un altro*, 1990, e *La storia, la memoria, l'oblio*, 2000, in quanto contengono l'uno e l'altro orientamento, sotto l'egida della ricapitolazione del pensiero di Ricoeur, la cui propensione ontologica era già virtualmente iscritta nella «gloria della parola che riflette efficacemente e che agisce pensosamente», come è detto nelle prime pagine di *Storia e verità*.

⁵⁶ *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, a cura di F. Riva, Città aperta ed., Troina (EN) 2008.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Percorsi di riconoscimento*, cit., pp. 71, 73.

⁵⁸ Ivi, p. 698.

⁵⁹ Ivi, p. 709.

⁶⁰ Nelle parole che precedono *inachèvement* – «scrivere una vita è un'altra storia» – sembrano risonare le ultime righe di *Delitto e castigo* di Dostoevskij: «Ma qui oramai comincia una nuova storia, la storia della rinascita di un uomo, della sua graduale trasformazione, del suo lento passaggio a un altro mondo, del suo incontro con una realtà nuova».

⁶¹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 589.

Questo richiamo al negativo, leggibile anche nella incompiutezza – epigrafe di quest’opera-mondo, rinvia alla necessità di riappropriarci del «potenziale di senso lasciato inattivo»⁶² nelle tradizioni filosofiche (e anche teologiche) del passato, come dello «statuto del dimenticato» che si è accordato all’ «iniziativa comune, a questo voler vivere insieme»⁶³.

Versante etico-politico e versante teoretico, come si è già detto, si intersecano. Senza questa attestazione del loro scambio reciproco, «il pensiero presente non avrebbe altra scelta che fra la ripetizione e l’erranza»⁶⁴. Sarebbe, in fondo, questo il «voto più dissimulato della conoscenza storica il cui compimento, sempre differito, non appartiene più a coloro che scrivono la storia, ma sta nelle mani di coloro che fanno la storia»⁶⁵, vivendo, agendo, soffrendo, sforzandosi di «rispondere di sé come avvenire»⁶⁶, attivando la *capacità di iniziativa* che mantiene l’uomo «vivo fino alla morte», un «essere fino alla morte» contrapposto all’heideggeriano «essere-per-la-morte»⁶⁷.

4. «Eventi di vita», «eventi di pensiero». Una difficile coabitazione che ci indebita: «che tutti si provino»! [...] Riuscire ad attingere, dietro alle maschere della morte, i volti di coloro che sono esistiti un tempo, che hanno agito e sofferto, e fatto promesse che hanno lasciate incompiute»⁶⁸

La dialettica compiuto-incompiuto, sul piano ontologico, sembra una ripresa di quella volontario-involontario agli esordi della pluridecennale riflessione filosofica di Paul Ricoeur⁶⁹. L’involontario si era posto come fonte motivazionale passiva delle decisioni, il volontario («io voglio») come irruzione creativa ed originale dell’azione, innescando uno sviluppo che, partendo da una fenomenologia «critica» – lascito del tardo Husserl di *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1935-1937), che si protende verso «un’umanità che si concepisce come un’umanità razionale, un’umanità che comprende di essere razionale nel voler-essere-razionale»⁷⁰ – approderà all’*ermeneutica militante*, impiantata sull’iniziativa-attestazione-azione etico-politica, dagli anni Sessanta alla morte. Su quel testo del 1950 aveva richiamato l’attenzione Domenico Iervolino – negli anni, il maggior studioso italiano del filosofo di Valence – nel lontano 1987, in occasione del corso «Teoria dell’azione. Teoria della morale», tenuto in primavera a «La Sapienza» di Roma⁷¹.

⁶² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 411.

⁶³ Ivi, p. 293, con riferimento alla *Vita activa* di Hanna Arendt.

⁶⁴ Ivi, p. 411

⁶⁵ P. Ricoeur, *La storia, la memoria, l’oblio*, cit., p. 709.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, citata nelle pagine 692- 693 di *La storia, la memoria, l’oblio*.

⁶⁷ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 219; cfr. anche *Vivo fino alla morte*, Effetà, Torino 2000.

⁶⁸ Id., *La storia, la memoria, l’oblio*, cit., p. 709.

⁶⁹ Id., *Filosofia della volontà. Il volontario e l’involontario* (1950), Marietti, Genova 1990.

⁷⁰ E. Husserl, *La crisi ...* (1959), Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 289-290.

⁷¹ D. Iervolino, *Il tempo del racconto. L’itinerario filosofico di Paul Ricoeur*, «Il Manifesto» 18/04/1987. L’articolo è affiancato da una intervista in cui Ricoeur, mentre auspica un rinnovamento del marxismo, che sia in grado di

Da quel testo, qualche stralcio su questa «dualità d'esistenza» (volontario/involontario), da declinare in un «*cogito* integrale», attraverso «tutti i modi – l'indicativo, l'ottativo, l'imperativo – eguali e primitivi»: «La sofferenza introduce una faglia esistenziale nella mia incarnazione; la necessità [l'involontario] non è vissuta soltanto come un'affezione, ma qualcosa che mi ferisce; ecco perché, a sua volta, la libertà [il volontario] resta la possibilità di non accettarmi e di dire no a ciò che mi diminuisce e mi nega»⁷².

Rovesciando il *cogito* cartesiano e l'«io penso» kantiano, «il nostro problema è quello di mostrare le risorse di una fenomenologia della volontà in questo cammino verso la soglia dell'ontologia»⁷³, alla luce dell'«unità della persona umana» esprimibile soltanto con «un linguaggio spezzato: decisione e motivo; movimenti e poteri; consenso e situazione»⁷⁴. Si intravede un processo di liberazione attraverso «l'esegesi di un momento negativo (...), una riflessione filosofica della colpa»⁷⁵, che da una parte sarà stato sviluppato in *Finitudine e colpa*⁷⁶, dall'altra impone la necessità di rintracciarne l'origine in alcuni momenti salienti, umani e intellettuali, del «pensatore in carne ed ossa» Paul Ricoeur, procedendo a ritroso o, meglio, zigzagando, sulla falsariga delle sue ricapitolazioni e dell'intenzionalità genetico-retrocessiva del suo «maestro» Husserl, con un interrogativo: come leggere il *sensu di colpa* che attraversa, e talvolta in sordina, ma anche in modo esplicito, la vita e l'opera di Paul Ricoeur? Espressioni come «alterità del cuore dello stesso» (*Sé come un altro*) o «non sono quello che sono» (*Storia e verità*) ci mettono sulla strada di un «*cogito* lacerato» nel profondo e che sale alla superficie nelle jaspersiane «situazioni limite». Una di queste è senza dubbio quella del suicidio del figlio Olivier (primavera 1986): «il figlio del ritorno dalla prigionia, il figlio della pace si dava la morte»⁷⁷.

La disperazione del figlio, non percepita dal padre, acuisce nel padre un senso di colpa, «una piaga aperta, che l'interminabile lavoro del lutto non ha ancora cicatrizzato»⁷⁸. Era stato capace, nell'appena terminato ciclo di conferenze di Edimburgo (*Gifford Lectures*), di riflettere a fondo sul *cogito esaltato* (Cartesio) e sul *cogito umiliato* (Hume e Nietzsche) in questi termini: «Le cose vanno per il *cogito* come per il *padre*»: «ora ce n'è troppo, ora non

affrontare criticamente il duplice «scacco del neoliberalismo e del socialismo reale», insiste sulla necessità che sia più estesa la capacità argomentativa, tesa a ridurre «lo svantaggio di coloro che sono stati feriti, che patiscono situazioni di diseguaglianza». Riafferma poi la sua originaria appartenenza alla «sinistra socialista» e il suo perdurante «impegno pacifista», nonché il suo dichiararsi «un cristiano per il socialismo», con forti simpatie per la Teologia della Liberazione, diffusa soprattutto nell'America Latina.

⁷² P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1980, citato in D. Iervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 27-28.

⁷³ D. Iervolino, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 29.

⁷⁴ Ivi, p. 28.

⁷⁵ Ivi, p. 30.

⁷⁶ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), Il Mulino, Bologna 1970.

⁷⁷ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 136.

⁷⁸ *Ibid.*

abbastanza»; e aggiunge amaramente: «non sapevo che tale giudizio sarebbe ben presto ricaduto su di me»⁷⁹.

La tragica morte del figlio ci sospinge verso l'altrettanto tragica morte del padre «ucciso nel settembre 1915 nella battaglia della Marna»⁸⁰. Da quel momento «io dovevo soddisfare a uno sguardo assente che, per di più, era quello di un eroe»⁸¹; in realtà «morto per niente», come Ricoeur capirà dopo, sotto l'influsso di un vicino di casa pacifista che, «nella Grande Guerra, la Francia era stata l'aggressore» e che il Trattato di Versailles aveva aperto la strada per «l'ascesa dell'hitlerismo»⁸².

Tra la morte ingloriosa del padre (1915) e quella disperata del «figlio della pace» (1986) una tappa cruciale fu l'esperienza della prigionia. Dal 1940 al 1945 è internato in Pomerania, dove organizza, insieme ad altri intellettuali reclusi, intense iniziative culturali di fortuna e comincia a tradurre *Ideen I* di Husserl («sui margini della mia copia per mancanza di carta»). Nel 1939 è all'Università di Monaco per perfezionare il suo tedesco, quando è travolto dallo scoppio della guerra e «a vicenda fui civile mobilitato, quindi combattente vacante, infine combattente vinto ed ufficiale prigioniero»⁸³.

Negli anni Trenta il suo processo formativo si era intensificato in una doppia militanza: ecclesiale, nei movimenti giovanili protestanti, e nella sinistra socialista e pacifista attraverso l'incontro con André Philip, socialista e credente protestante, deputato con Fronte Popolare nel 1936. La sua giovinezza fu perciò segnata dalla strettoia Prima/Seconda guerra mondiale. Di fronte a quest'ultima, riterrà poi, che l'errore suo e di molti, era stato quello di «pensare la seconda guerra mondiale dentro le categorie della prima»⁸⁴. Con la morte della madre (quando lui aveva pochi mesi), l'uccisione del padre nella «vergogna» della Grande Guerra, aggravata dall'«ignominia» di Versailles, la morte precoce della sorella Alice, stroncata dalla tubercolosi a 17 anni (verso cui contrae un «debito impagato in quanto la sua giovinezza fu eclissata dalla mia»⁸⁵), l'austera educazione protestante di tipo calvinistico con i nonni paterni («la parola dell'uomo è preceduta dalla Parola di Dio»), i concetti di *peccato*, *perdono* e *colpa-debito*, entreranno in connessione con «la linea critica della filosofia», una sorta di «guerra intestina tra fede e ragione»⁸⁶, che, però, sul piano politico-sociale, trovavano una composizione equilibrata tra protestantesimo e socialismo, sorretto, quest'ultimo, da «un'argomentazione economica-marxiana o

⁷⁹ Ivi, p. 35.

⁸⁰ Ivi, p. 21.

⁸¹ Ivi, p. 22.

⁸² *Ibid.*

⁸³ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 30.

⁸⁴ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 37.

⁸⁵ Ivi, p. 23.

⁸⁶ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., pp. 24-25.

un'altra»⁸⁷; «in quell'epoca ho frequentato molto sia Marx che i socialisti liberali»⁸⁸. Ne sortiva una sorta di «socialismo compatibile con una visione morale del mondo» nutrita di *indignazione* di fronte ad ogni ingiustizia. Partecipò attivamente alle manifestazioni contro la condanna a morte di Sacco e Vanzetti (1927), come parteciperà, da militante, negli anni successivi, agli entusiasmi per il Fronte Popolare di cui, peraltro, nel biennio 1937-1939, fu anche critico da un punto di vista politico a sinistra del partito socialista. È un periodo quest'ultimo in cui, più tardi, ci vedrà delle ambiguità, tra lotta all'ingiustizia e antimilitarismo viscerale, tra «tendenza giacobina e tendenza liberale». Sono comunque anni di «straordinaria effervescenza», di «sperimentazione in tutti i campi» e di «sovrabbondanza critica»⁸⁹.

Tornato in Francia, dopo i duri anni di prigionia, si ritrova alle prese con il «contesto del pacifismo militante di resistenti-non-violenti» del Collegio protestante di Chambon-sur-Lignon, dove era andato ad insegnare, su segnalazione del filosofo Gabriel Marcel, «attraverso il lavoro intellettuale»⁹⁰, animato da un temprato «sforzo di esistere e desiderio di essere», concetto cui ricorrerà più volte nelle sue opere. *Sforzo* e *desiderio* che, ricorrendo a Tucidide, si potrebbero così prospettare («riconfigurare»): mentre la guerra fu «maestra brutale» per chi «coltivava e metteva a frutto, in ogni città, i germi rivoluzionari»⁹¹, il ritorno ad una umanità, nell'ottativo della pacificazione, rinnovava la tensione cristiano-sociale, verso una futura «città degna di meraviglia»⁹². Non è casuale, in proposito, il suo primo libro, del 1947, *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia del mistero e filosofia del paradosso*.

Le situazioni limite dei lutti familiari e della catastrofe bellica, cifre di una trascendenza rispetto alle necessità storiche contingenti (Jaspers), risuonano nell'«essere-mistero» (Marcel) in cui Ricoeur si trova coinvolto e incarnato. *In nuce*, scorgiamo qui una analogia della volontà, dire-agire-veemenza ontologica, che si riverbererà nel 'pensare di più-iniziativa-impegno etico politico (auspicato)', come attestazione-testimonianza, radicata originariamente nella cooperazione tra fede biblica e fede socialista, quale vento nelle vele (vedi esperienza di «Esprit») che rischierà di infrangersi nel fallimento sperimentato all'Università di Nanterre (1967-1970), quando il suo perseguito dialogo con gli studenti viene bloccato con l'intervento, a sua insaputa, delle forze dell'ordine. La *realpolitik*, se da una parte produce l'interruzione di quella esperienza, dall'altra, indirettamente, spinge Ricoeur alla definitiva transizione dalla fenomenologia critica all'ermeneutica militante. Potremmo dire, dal terreno della motivazione a quello della, in termini platonici, seconda navigazione, fondata sull'argomentazione.

⁸⁷ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 32.

⁸⁸ Ivi, p. 33.

⁸⁹ Ivi, pp. 34-35.

⁹⁰ Ivi, p. 43.

⁹¹ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, III, 82.

⁹² Ivi, 39.

Lo scavo storico rfigurante di *Tempo e racconto* è sintomatico di una formatività che cerca di autorigenerarsi, ma corre anche il rischio di reiterate sintesi differite, di trasferirsi, quindi, nella trasfigurazione escatologica di cui la *grammatica dell'ottativo* sembra esprimere, 'involontariamente', paradossale attestazione. La veemenza ontologica di questa, radicata nella vivente connessione *vita buona con e per l'altro-istituzioni giustissima di sé*, entra in un contesto di riflessioni destinate a rimanere incompiute.

La *Poetica della Volontà*, annunciata in *Il volontario e l'involontario*, sarà stata destinata all'elogio che Kierkegaard fa dell'oblio come liberazione dalla preoccupazione. Sono momenti, sia umani che intellettuali, di incertezza. Erramenti? Forse; forse che sì, forse che no. Ma, infine, «*errare mehercule malo errare cum Platone [scilicet Ricoeur] quam cum istis vera sentire*»⁹³. Per 'avversari' intendo quasi tutta la produzione filosofica italiana: laici, marxisti ortodossi, 'nipotini' di un certo operaismo e di quel tipo di cattolicesimo che si è appropriato della sua eredità, attraverso la cancellazione del legame sotterraneo, ma vivo e operante, tra la originaria vitalità del nesso 'fede socialista-fede biblica', tradotta più tardi nel fertile interscambio tra *critica* (filosofia)/*convinzione* (religione), e il concetto di *uomo capace*, fino alla *militanza ermeneutica* degli ultimi decenni, la cui rivendicata *incompiutezza* ci indebita ancora. Ci attende là dove, forse, non sappiamo di essere, ma avremo potuto esserci.

Nella distretta, in cui siamo oggi immersi (crisi sanitaria, crisi economica, crisi democratica), veicoli di disuguaglianze e ingiustizie crescenti, Ricoeur ci sollecita a leggere *altrimenti* l'intera nostra storia, come del resto egli si è sforzato di fare in *Tempo e racconto*. Lo smascheramento della cattiva coscienza (prigioniera di se stessa), sulla strada tracciata da Marx, Nietzsche, Freud, cui si può aggiungere Ricoeur, ci ricorda che «la città è fatta di uomini; non di mura né di navi»⁹⁴. Pertanto sarà stata quella «città degna di meraviglia»⁹⁵, «se ci disponiamo a contrastare i pericoli (...), forti di un ardire sorgivo, libero frutto dei nostri principi vitali più che di leggi; ne nasce per noi il guadagno di non piegarci in anticipo allo sgomento dei sacrifici futuri»⁹⁶. Infine, «legge del destino è questa, che tutti si provino»⁹⁷.

⁹³ «Giuro che preferisco andare fuori strada con Platone piuttosto che andare fuori strada con i suoi avversari» (Cicerone, *Tuscolane*, I, pp. 39-40).

⁹⁴ Erodoto, *Storie*, VII, 77.

⁹⁵ Ivi, II, 39.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ F. Hölderlin, *Festa di pace*, in *Poesie*, BUR, Milano 2001, p. 305.