

FRA INQUIETUDINE E CRÍTICA: IL MOMENTO DELLA CONVINZIONE IN PAUL RICOEUR

Daniella Iannotta
Università di Roma II

Resumen

En el arco de su reflexión filosófica, Ricœur ha distinguido firmemente la filosofía de la teología, puesto que ésta no tiene que contestar a las cuestiones que la primera deja sin resolver. La especulación filosófica, sin embargo, posee su manantial “fuera de sí”, por lo tanto no puede pretender existir “sin presupuestos”: Ricœur parte, entonces, de la plenitud del lenguaje —como atestigua el interés por el símbolo— y de la precomprensión de nuestro ser en el mundo, que encuentra su voz en los textos de nuestra cultura. A este nivel, resuelve las grandes meditaciones del lenguaje religioso con sus “otras” categorías y con la provocación de éstas. Y, si la lectura no extrae de aquéllas las respuestas últimas del filosofar, de ellas puede tomar la orientación “para reorientar la mirada” y para considerar “de otra manera” nuestra relación con la finitud, el sufrimiento, la muerte. El artículo tiene como objetivo el seguir a Ricœur en su búsqueda de la alegría, incluso en el camino del abandono, el ser para la vida “hasta la muerte”.

Palabras clave: filosofía, religión, convicción, lenguaje, ser-para-la-vida.

Abstract

In the arc of his philosophical reflection, Ricoeur has firmly distinguished the philosophy of theology, assuming that this philosophy does not have to answer the questions that the first leaves unresolved. The philosophical speculation nevertheless, has its source “outside” of itself and therefore cannot try to exist “without presuppositions”. Ricoeur starts off by acknowledging the fullness of the language and how it speaks of an interest in the symbol and of a prior understanding of our being in this world that finds its voice in the texts of our culture. At this level, he resolves and provokes the great meditations of religious language with his “other” categories. If the reading does not extract from those categories the philosopher’s last questions, from them can be taken the point of view

Recibido: 02/08/07. *Aceptado:* 21/11/07.

“to reorient the glance” and to consider “another way” in our relationship with a finite condition, suffering and death. The objective of the article is to follow Rigoeur in his search for joy, even on the way to abandonment, the being for life “until death”.

Keywords: Philosophy, religion, conviction, language, being-for-life.

«*Quando qualcosa vi turba, vi angoscia, vi fa paura [...], non cercate di aggirare l'ostacolo ma affrontatelo di petto*»¹. Le parole di Roland Dalbiez sono riportate da Ricoeur nella sua *Autobiografia intellettuale*, dove presentando se stesso ci offre il programmatico impegno della sua avventura filosofico-esistenziale: «Non so fino a che punto sono stato fedele a questo precetto, posso dire soltanto che non l'ho mai dimenticato». E aggiunge: «In verità, questa regola di pensiero cadeva dentro a un orecchio particolarmente ben disposto: a diciassette anni ero quello che si chiama un bravo alunno, ma soprattutto uno spirito curioso ed inquieto»². E, se la curiosità intellettuale il Nostro riconduce ad una «precoce cultura libresca», favorita anche dalle vicende di una infanzia e di una adolescenza austeramente guidate dai nonni paterni e da una zia, in un periodo in cui «gli svaghi collettivi erano ancora poco sviluppati e in cui i media non si erano ancora fatti carico delle distrazioni della gioventù»³, l'inquietudine faceva piuttosto capo a quella lotta che la formazione intellettuale doveva sostenere con l'educazione protestate. «Accettata senza reticenze», siffatta educazione «mi orientava —dice Ricoeur— verso un sentimento che molto più tardi, leggendo Schleiermacher, ho identificato come sentimento di “dipendenza assoluta”», dove lo spazio «più profondo» non era occupato tanto dal sentimento del peccato e della colpa, quanto dalla «convinzione che la parola dell'uomo fosse preceduta dalla “Parola di Dio”»⁴. Convinzione *ermeneutica*, potremmo dire, ampliando il discorso nel senso di quel questionare *in medias res*, da cui la filosofia ricoeuriana ha sempre cominciato e con cui non ha mai smesso di fare i conti. Convinzione, comunque, che doveva essere armonizzata con la critica, imparando a tracciarne i rispettivi confini a prezzo di un acuto «conflitto interiore» ma riuscendo, nondimeno, a tenere fede e ragione su registri rigorosamente distinti e soprattutto a non fare mai un «amalgama

¹ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Ed. Esprit, Paris 1995; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 23.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 24.

⁴ *Ibidem*.

qualsiasi tra la filosofia e la fede biblica»⁵. E che il discorso filosofico debba essere completamente «autonomo» il Nostro nuovamente sottolinea nella *Prefazione a Sé come un altro*, dove la stessa indagine ontologica, che troviamo a conclusione del testo, «non si presta ad alcun amalgama ontoteologico»⁶. E' la «messa tra parentesi —egli ribadisce— conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica»⁷. Non si possono mescolare categorie teologico-religiose con categorie filosofiche come se tra le due potesse valere un libero schema questione-risposta. Se, pertanto, la filosofia corre il rischio di percorsi aporetici, la teologia non può assumere il «ruolo ormai vacante della fondazione ultima»⁸. Il riferimento alla «fede biblica», insomma, nella misura in cui fa capo «ad una trama simbolica culturalmente contingente», ci mette di fronte alla consapevolezza che «questa fede debba assumere la propria insicurezza», un rischio che il credente assume ogni volta, la consapevolezza che la fede sia «un caso trasformato in destino attraverso una scelta costantemente rinnovata, nel rispetto scrupoloso di scelte contrarie»⁹.

E che non si possano affidare alla risposta della fede le questioni aporetiche del pensiero filosofico, Ricoeur lo ha tenacemente ribadito, insegnandoci semmai a «far lavorare l'aporia» attraverso il racconto – via poetica a più riprese saggiata dal Nostro e superbamente tracciata nella trilogia di *Tempo e Racconto*.

Ma, altro è percorrere la strada dell'ontoteologia, affidando ad essa la risposta a quelle domande che la filosofia «lascia insolute», altro è *mettersi all'ascolto dei testi* della nostra cultura, farsi di essi lettori e collocarsi davanti al loro *oriente*. Lavoro ermeneutico per eccellenza, l'atto di lettura non si esaurisce nella ricezione passiva di un contenuto, bensì nella partecipazione attiva ad una proposta di mondo *in cui potrei abitare*, in cui potrei saggiare *variazioni immaginative* del mio quotidiano essere-nel-mondo, sperimentando come in un «laboratorio» etico possibilità nuove per me, che il testo sollecita e a cui debbo una risposta. In quanto «convocato», il «sé che qui risponde, risponde precisamente a *quell'*insieme simbolico delimitato dal canone biblico e sviluppato dall'una o dall'altra delle tradizioni storiche che si innestano sulle Scritture, cui tali

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 101.

⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁹ *Ibidem*.

tradizioni si rifanno»¹⁰, trovandosi così dipendente «da una parola che lo spoglia della sua gloria»¹¹. Su questa traiettoria, i testi biblici, con il loro simbolismo, offrono all'*uomo capace* quella possibilità di ri-comprendersi a partire da... caratteristica della via indiretta alla posizione del soggetto-sé, che permette a Ricoeur di tenersi a distanza sia dalle pretese di una filosofia del *cogito* quanto da quelle di una filosofia dell'*anti-cogito*. E, precisamente da questo punto di vista, Ricoeur ripercorre le categorie che derivano dai testi della fede biblica e con essi entra in un dialogo pensoso, *simbolico* nel senso in cui il simbolo, nel collegare due dimensioni del mio abitare nel mondo —quello attuale e quello possibile— mi «dà a pensare».

E' noto, d'altronde, come in Ricoeur il ricorso all'arcaico, al notturno, all'onirico, nella misura in cui ci fa accedere alla «scaturigine del linguaggio», ci consente di «sfuggire, in filosofia, alla difficoltà del principio radicale».¹² Così, ne *La simbolica del male*, affrontando il problema del punto di partenza nel filosofare, che non può essere ritenuto illegittimo, egli chiarisce che dobbiamo rinunciare alla «illusione» che questo inizio possa essere «senza presupposti»: «non esiste una filosofia 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».¹³ E in un'altra occasione, interrogandosi sul «filosofare dopo Kierkegaard», Ricoeur torna a sottolineare che la filosofia «ha sempre da fare con la non-filosofia, poiché la filosofia non ha un oggetto proprio. Essa riflette sull'esperienza, su tutta l'esperienza, sul tutto dell'esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa. La filosofia ha le sue *fonti* fuori da se stessa».¹⁴ Il momento della fede, nella misura in cui si iscrive nei *testi* che la nostra cultura ci consegna nel deposito della Tradizione, dà, allora, a pensare, a pensare «altrimenti», a *riorientare lo sguardo* rendendo possibile, attraverso il lavoro dell'immaginazione produttrice,

¹⁰ P. Ricoeur, *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in «Revue de l'Institut Catholique de Paris», n. 28 (1988), p. 84.

¹¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 102.

¹² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960 e 1988; tr. it. di M. Girardet a cura di V. Melchiorre, *Filosofia della volontà. II. Finitudine e colpa. La simbolica del male*, il Mulino, Bologna 1970, p. 624.

¹³ *Ibidem*, pp. 624/625.

¹⁴ P. Ricoeur, *Philosopher après Kierkegaard*, in «Revue de philosophie et de théologie de Lausanne», n. 819 (1989), ora in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1999, p. 34.

il non ancora, l'inusitato, il nuovo per me. Ed è questo l'*armistizio* che accompagna Ricoeur lungo tutta la sua vita e a cui si tiene fedele fin nel suo ultimo scritto – postumo¹⁵. Ricche e suggestive sono, pertanto, le sue pagine di ermeneutica biblica, che danno a pensare a partire dalla parola «altra» – *simbolica*, dicevamo – della metafora, dell'inno, della lode, della profezia, della sapienza... Tra simbolo e filosofia, Ricoeur ci ha insegnato, dunque, a riconoscere non già una opposizione bensì una implicazione, nella misura in cui il primo fornisce spunti alla riflessione filosofica, mentre la seconda, nel riconoscere il da pensare, riconosce la situazionalità costitutiva —ermeneutica— del proprio atto di porre le domande fondamentali quanto al nostro essere ed esistere nel mondo. Allora, come sostiene Ricoeur, «la comprensione dei simboli può far parte del movimento verso il punto di partenza, perché per raggiungere il principio, bisogna che per prima cosa il pensiero dimori nel pieno del linguaggio. E' nota la sfibrante fuga all'indietro del pensiero alla ricerca della prima verità, e, ancora più radicalmente, alla ricerca di un punto di partenza che potrebbe anche non essere una prima verità. Qui l'illusione non è quella di cercare il punto di partenza, ma quella di cercarlo senza presupposti; [...]. Il primo compito per essa non è quello di cominciare, ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare».¹⁶

E qui preziosa appare la funzione del mito, nelle cui maglie il simbolo trova la sua narrativizzazione, il racconto che lo proietta «in quel tempo». Il mito è per Ricoeur un «racconto tradizionale, che riguarda avvenimenti accaduti all'origine dei tempi, destinato a fornire le basi dell'azione rituale degli uomini di oggi e, in senso generale, ad istituire tutte le forme di azione e di pensiero per mezzo delle quali l'uomo comprende se stesso nel suo mondo»¹⁷. Se prendiamo, ad esempio, il mito Adamo, noi poniamo le basi per una «generalizzazione» della esperienza umana, che possiamo in tal modo leggere dentro a un «universale concreto», a un «paradigma», che diventano per noi la traccia «immemorabile» della «nostra condizione» e del «nostro destino». Destino, dicevamo, a cui posso, precisamente, corrispondere sulla base della provocazione che il testo mi offre col suo *orientamento*, col suo racconto – e qui il pensiero corre a quella nozione di *identità narrativa*, abbozzata da Ricoeur in *Tempo e racconto*, approfondita in *Sé come un altro* e costantemente messa alla prova dell'*uomo*

¹⁵ P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, Seuil, Paris 2007.

¹⁶ P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., pp. 624/625

¹⁷ *Ibidem*, p. 249.

capace, cioè della sua capacità a raccontarsi come uno stesso altrettanto che come un medesimo nell'arco della sua vita. Riecheggia la posizione ricoeuriana: *la fede è un caso, che si trasforma in destino, attraverso una scelta costantemente rinnovata*. Il caso della mia nascita diventa il destino di me *capace* di scegliere e di corrispondere.

Partire da un linguaggio *già là*, dunque, è quell'assunzione di sé dentro a un orizzonte di appartenenza, che non soltanto mi introduce alla mia provenienza storico-culturale, ma determina anche le modalità della mia iniziativa. Ricoeur lo sottolinea con precisione: «in virtù della struttura della narrazione che racconta avvenimenti sopravvenuti “in quel tempo”, la nostra esperienza riceve un orientamento nuovo, uno slancio teso tra un inizio e una fine, il nostro presente si carica di una memoria e di una speranza».¹⁸ Nella trama del mito, pertanto, il simbolismo acquista, agli occhi del Nostro, un valore *euristico* dal momento che i miti «conferiscono universalità, temporalità e portata ontologica alla comprensione di noi stessi».¹⁹ E può aggiungere: «Così, è il simbolo stesso che, sotto la sua forma mitica, incita all'espressione speculativa; è il simbolo stesso che è aurora di riflessione».²⁰

Nessun amalgama nella riflessione, nessun amalgama nel racconto, dunque, ma sempre un pensiero indagante, «curioso ed inquieto» e perciò stesso *critico*, come abbiamo ricordato. Ma, se la riflessione — e con essa il momento critico che la sostiene — dà la sua impronta tracciando il cammino dell'interrogazione ricoeuriana, ad un certo momento, ne *La critica e la convinzione*, Ricoeur apre ad un intreccio di quei campi differenti del pensare: «E' per noi un compito dato – egli dice – il far comunicare registri distinti: quello del morale filosofico e quello del religioso» e subito aggiunge: «E' ciò che direi oggi, dopo aver difeso, per decine di anni, talvolta astiosamente, la distinzione dei due registri. Credo di essere sufficientemente avanzato nella vita e nell'interpretazione di ciascuna di queste due tradizioni, per arrischiarmi sui luoghi della loro intersezione»²¹. Luoghi fragili, nella misura in cui la convinzione offre *da pensare* alla critica categorie quali la benevolenza, il dono, la compassione,

¹⁸ P. Ricoeur, P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; tr. it. di E. Renzi con una introduzione di D. Jervolino, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 55.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995; tr. it. a cura di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 223.

il perdono, l'amore, ma nondimeno percorribili e talvolta sperimentabili – come testimonia, nel caso dell'applicazione della giustizia, lo svolgimento dei lavori della Commissione Verità e Riconciliazione nel Sud-Africa di Nelson Mandela e dell'arcivescovo Desmond Tutu.

Così, in *Lecture e meditazioni bibliche*²² Ricoeur descrive un nuovo «arco ermeneutico» —come egli chiama il suo procedimento ermeneutico all'insegna dello «spiegare di più per comprendere meglio»— più sottile e rischioso, ai cui due estremi stanno la critica e la convinzione. E se la prima è il frutto che scaturisce da «poteri che io domino», la seconda fa capo a un «fondo di interpellanza», che è piuttosto una «donazione di senso», la quale viene «da più lontano» e al Nostro «sembra» costitutiva sia del «soggetto ricevente» che del «soggetto critico»²³. All'interno del patrimonio di testi, che troviamo nell'atto stesso del nostro venire al mondo, la differenza fra critica e convinzione fa capo semmai ad una «differenza di atteggiamento nella lettura»²⁴, laddove uno è l'atteggiamento sul versante filosofico, l'altro sul versante religioso. Una religione, allora, «è come una lingua nella quale o si è nati o si è stati trasferiti con l'esilio o per ospitalità; in ogni caso vi si è a casa propria»²⁵, e questo ancora in due modi: da una parte, da lettori e ascoltatori di quell'«al di là della lingua», che pure nei differenti stili di scrittura si attesta; dall'altra, nell'*esperienza* delle «implicazioni della confidenza in Dio» – e qui usiamo una espressione che Ricoeur utilizza nei *frammenti* delle sue meditazioni ultime, di recente offerte alla lettura dei suoi discepoli²⁶. E, se il termine *esperienza* rende il Nostro diffidente, pure egli lo utilizza per quelle situazioni particolarissime, che portano l'uomo a confrontarsi con la morte: «la vita di fronte alla morte prende una V maiuscola, e questo è il coraggio di essere vivi fino alla morte»²⁷. Nell'atto estremo di questo coraggio —*io lo spero per me stesso*, dice Ricoeur— si squarciano i veli di quella lingua che viene da «più lungi e da più in alto» lasciando esprimersi «qualche cosa di *fondamentale* che, forse, allora è effettivamente dell'ordine dell'*esperienza*»²⁸. Ma si tratta di «esperienze

²² In *ibidem*, pp. 197-237.

²³ *Ibidem*, p. 206.

²⁴ *Ibidem*, p. 204.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, cit.

²⁷ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 205.

²⁸ *Ibidem*.

rare, forse simili a quelle vissute dai mistici»²⁹, ove tace la parola o si esprime nel discorso spezzato della poetica.

E al mistico Meister Eckart possiamo ricondurre l'assunzione della nozione di *distacco*, chiave di volta per comprendere l'atteggiamento dell'uomo/filosofo Ricoeur. L'ultima *capacità* Ricoeur affida, infatti, all'*atto* di rinunciare, facendo così convergere il distacco con il *lavoro del lutto*, già accostato ne *La memoria, la storia, l'oblio* con il lavoro di memoria e con l'oblio attivo. Distacco da sé, come ultimo atto, sia pure quel sé che arriva a possedersi come un altro, in quanto altro: «Tutto quello che ho cercato di dire sul sé e l'alterità nel sé, continuerei a difenderlo sul piano filosofico; ma, nell'ordine religioso, forse chiederei di abbandonare il sé»³⁰. Il punto di inflessione dal morale al religioso, dunque, per il Nostro «presuppone uno spogliamento di tutte le risposte alla questione "Chi sono io?" e implica, forse, di rinunciare alla urgenza della questione stessa, in ogni caso di rinunciare alla sua insistenza come alla sua ossessione»³¹. Non dice, d'altronde, Gesù: «Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna»? (Gv 12, 25). «Chi vuole salvare la propria vita, la perda» cita lo stesso Ricoeur, facendo del distacco il luogo ultimo di una disponibilità alla vita al di là di qualsivoglia proiezione immaginaria di un «dopo» di sopravvivenza. Lo «squarciamento dei veli che dissimulano il fondamentale» si esprime, allora, in un «morire che sia un'ultima affermazione della vita», in un «auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita» laddove «la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*»³². Nella *Introduzione a Sé come un altro* avevamo trasformato lo heideggeriano essere-per-la-morte in un ricoeuriano *essere-per-la-vita*:³³ «essere fino alla morte», dice qui Ricoeur, e aggiunge «spingendo il distacco fino al lutto della preoccupazione della sopravvivenza»³⁴, in ogni caso fino ad «abbandonare la forma "immaginaria" della preoccupazione, vale a dire la proiezione del sé al di là della morte in termini di sopravvivenza. La sopravvivenza è una rappresentazione che resta prigioniera del tempo empirico, come un "dopo" appartenente allo stesso tempo di quello della

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 218.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 219.

³³ Cfr. D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 68.

³⁴ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 219.

vita»³⁵. Ora, se a un distacco siffatto può essere collegata l'idea di una certa «cultura della sofferenza», è necessario «incorporare al lavoro del lutto la sicurezza che la gioia è ancora possibile quando si abbandona tutto» anche se c'è un prezzo da pagare. Ma, questo «è a vantaggio della vita e dei suoi molteplici cominciamenti e ricominciamenti»³⁶. La «gioia di vivere fino alla fine», leggiamo in *Vivant jusqu'à la mort*, e cioè «l'appetito di vivere, colorato da una certa incuranza, che chiamo gaiezza»³⁷, la gioia legata all'idea di coloro che mi sopravviveranno, legando così la mia memoria alla sequela delle generazioni. La gioia della nascita, dunque, che significa più della morte —come ricorda Ricoeur a proposito della categoria arendtiana di nascita— alimentando, dunque, l'idea di una sopravvivenza della comunità e non del singolo. Ma, qui, il discorso torna dal religioso all'etico e riemerge l'accento filosofico della critica.

Anche in *Vivant jusqu'à la mort* la frase evangelica sopracitata conduce a non riconoscere un «tempo di sopravvivenza, parallelo, per i defunti-fantasmì, al tempo dei sopravvivenenti»³⁸. E, se insistente torna la domanda: «come impedire che il futuro del paradosso non reintroduca in maniera fraudolenta il futuro immaginario della sopravvivenza?», il tornante etico emerge chiaramente nella direzione della risposta: «Qui, la motivazione fondamentale di Gesù è esemplare, nella misura in cui l'idea di servizio riversa sul futuro dei sopravvivenenti il senso della morte immanente»³⁹. Al servizio Ricoeur annette, dunque, quella che egli chiama *etica positiva del distacco*, laddove precisamente il distacco da se stessi si rende efficace sull'altro: «la predicazione del regno di Dio congiunge il distacco negativo (rinunciare a se stessi) e la forza positiva del distacco, la disponibilità all'essenziale, che regge la trasposizione di tutte le mie aspettative vitali sull'altro, che è la mia sopravvivenza»⁴⁰.

Nelle riflessioni degli ultimi tempi della sua vita, Ricoeur torna, dunque, sulla «diaconia della comunità» di cui aveva parlato ne *La critica e la convinzione*. Il punto nodale, a questo proposito, consiste nella lettura ricoeuriana del Nuovo Testamento, a partire dal ripensamento del significato della Passione e della Morte di Gesù. Ricoeur dice, infatti di tenere «molto a liberare la teologia della croce dall'interpretazione sacri-

³⁵ *Ibidem*, p. 218.

³⁶ *Ibidem*, p. 219.

³⁷ P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, cit., p. 39.

³⁸ *Ibidem*, p. 86.

³⁹ *Ibidem*, pp. 86-87.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 87.

ficale»⁴¹, che egli ritiene dominante, e di farlo sulla scia di una tradizione interpretativa «forse minoritaria» ma «più profonda», il cui accento cade sul «dono gratuito» della propria vita ad opera di Gesù: «Nessuno mi toglie la vita —ricorda il Nostro— io ne faccio dono». L'interpretazione «non sacrificale», d'altronde, «è in accordo con uno degli insegnamenti di Gesù: “Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici” (Gv 15, 13)»⁴². E' la lettura giovannea, come mette bene in rilievo Xavier Léon-Dufour, citato dallo stesso Ricoeur.

Da questa prima decisione Ricoeur fa scaturire direttamente una «reinterpretazione» dei racconti della Resurrezione, che lo allontana dall'interpretazione teologica —esplicita o implicita— in senso stretto. E' la voce della *critica*, che il filosofo non può far tacere: «ma forse, egli dice, proprio qui il filosofo, che io sono, anima l'apprendista teologo che si agita in me»⁴³. Apprendista teologo, che nell'immaginario della fede, connesso con i racconti della resurrezione, vede un mascheramento della «significazione teologica della resurrezione in quanto vittoria sulla morte»⁴⁴. A Ricoeur pare, insomma, che la proclamazione di Luca (24, 34): «Davvero il Signore è risorto», con il suo «vigore affermativo» superi «il suo investimento nell'immaginario della fede». E si domanda: «Non è, forse, nella qualità di questa morte che sta la messa in moto del senso della resurrezione?». Trovo, qui, prosegue Ricoeur «un appoggio in Giovanni per il quale la “elevazione” del Cristo comincia sulla Croce. Mi sembra che questa idea di elevazione —al di sopra della morte— si sia ritrovata poi narrativamente sparsa tra i racconti di crocifissione, di resurrezione, di ascensione, di Pentecoste, che hanno dato luogo rispettivamente a quattro feste cristiane». Al di là, dunque, delle narrazioni e delle loro risorse immaginarie, il filosofo vuole recuperare quella significazione teologica, il cui vigore gli sembra dissimulato: «forse ancora una volta sotto la spinta del filosofo che è in me, sono tentato, sulle tracce di Hegel, di comprendere la resurrezione come resurrezione nella comunità cristiana, la quale diventa il corpo del Cristo vivente. La risurrezione —egli prosegue— consisterebbe nell'avere un altro corpo da quello fisico, vale a dire nell'acquisire un corpo storico»⁴⁵. La lettura del filosofo Ricoeur poggia sulla presentazione giovannea della croce di Cristo che, come mostra

⁴¹ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 213.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 214.

⁴⁵ *Ibidem*.

Xavier Léon-Dufour nella sua *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, a partire dal «discorso degli addii» utilizza «un sorprendente miscuglio dei tempi dei verbi»⁴⁶ nel quale l'a venire si mescola con il già là rendendone impossibile la separazione. Sottolinea Léon-Dufour: «La venuta di Gesù scompiglia l'uso ordinario dei tempi: essa mostra così di essere da altrove, ma anche di dominare lo svolgersi della storia: in colui che crede, Gesù compie opere ancora più grandi di quelle che ha fatto prima della sua morte; attraverso questa azione di Cristo i discepoli sperimenteranno la presenza indefettibile di Gesù»⁴⁷. Si tratta di qualcosa di simile a quella che Ricoeur chiama la «diaconia della comunità», nella quale «la croce e la resurrezione sono la stessa cosa»⁴⁸. Se riprendiamo, infatti, le due espressioni di Gesù dall'andamento chiaramente antisacrificale —e cioè «Chi vuol salvare la propria vita, la perda» e «Sono venuto per servire e non per essere servito»— allora «l'accostamento fra questi due testi» può suggerire l'idea «che la vittoria sulla morte nell'atto del morire non sia differente dal servizio agli altri, che si prolunga, sotto la guida dello spirito del Cristo, nella diaconia della comunità»⁴⁹. Se è vero che «dalla narrazione della tomba vuota e da quella delle apparizioni» deve pur essere veicolato un «senso teologico», questo è come «dissimulato nell'immaginario del racconto»⁵⁰. In questo punto preciso, il versante della *critica* raggiunge il suo apice: «La tomba vuota —si domanda Ricoeur— non significa, forse, il passaggio a vuoto fra la morte di Gesù come elevazione e la sua effettiva risurrezione come Cristo nella comunità? E il senso teologico delle apparizioni non consiste in quello che è lo spirito stesso di Gesù, che offriva la propria vita per i suoi amici, e che ora mette in moto quella manciata di discepoli, i quali, da fuggitivi, vengono trasformati in una *ecclesia*?»⁵¹. Così, in *Vivant jusqu'à la mort*, leggiamo: «La morte senza sopravvivenza assume senso nel *dono-servizio*, che genera una comunità»⁵². Il Figlio dell'Uomo, prosegue nelle sue meditazioni, «è venuto non per essere servito ma per *servire*. Il legame *morte-sopravvivenza nell'altro* è annodato al *servizio per...* associato al

⁴⁶ X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean, III*, Seuil, Paris 1993; tr. it. di F. Moscatelli, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, III*, Edizioni San Paolo, Milano 1995, p. 188.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁸ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 215.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 214.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 216.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, cit., p. 91.

dono della vita»⁵³. E' questa, a nostro avviso, la testimonianza forte del filosofo, che ha chiesto ed ha ottenuto «di essere vivo fino alla morte». *Encore vivant*, questa è «la parola importante»⁵⁴ per Ricoeur, da opporre al *moribondo*, che io sono per chi mi accompagna, e ancor più al *cadavere*, che il mio corpo sarà dopo. E proprio in quanto «ancora vivente» la morte può diventare un atto di *dono*: dono della propria vita, che nella rinuncia a sé lascia spazio alla sopravvivenza dell'altro e nell'altro —e alludiamo qui al posto della memoria nella filosofia ricoeuriana— ma, anche, dono dell'altro che nell'agonia ci accompagna con il suo *sguardo*: «Lo sguardo, che vede l'agonizzante come ancora vivente, come facente appello alle risorse più profonde della vita, quasi portato dall'emergenza dell'Essenziale nel suo vissuto di ancora vivente»⁵⁵. E' lo sguardo, chiosa Ricoeur «della compassione e non dello spettatore davanti al già morto»⁵⁶. Compassione, quale atto di lottare insieme, accompagnamento «in mancanza di una condivisione identificante, che non è né possibile, né auspicabile, laddove la giusta distanza resta la regola dell'amicizia come della giustizia»⁵⁷. Condivisione, precisa Ricoeur, «del movimento di trascendenza —trascendenza immanente, oh paradosso— di trascendenza intima dell'Essenziale, che squarcia i veli dei codici appartenenti al religioso confessionale»⁵⁸. E, se lo sguardo possiede nel medico un aspetto professionale, esso stesso accompagnato da un versante deontologico, c'è una dimensione «propriamente etica», a cui il Nostro dà nuovamente voce, ed è proprio quella che concerne «la capacità di accompagnare in immaginazione e in simpatia la lotta dell'agonizzante ancora vivente, vivente ancora fino alla morte»⁵⁹. Ci sembra che sia questo il senso teologico — esso stesso eticamente connotato come la filosofia ricoeuriana nella sua interezza — che nella comunità dei viventi porta il Cristo risorto.

Fin nell'ultima scrittura, pertanto, riemerge nel questionamento la forte matrice etica del pensiero ricoeuriano nel suo essere, da sempre, saldamente ancorato all'impegno sociale, politico, religioso entro i confini di una comunità di pensiero e di azione, in breve di vita. E, forse, possiamo ora comprendere quella parola *critica* nel suo insistente risuonare: «Io non

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 48.

so niente sulla resurrezione come evento, come peripezia, come ritorno. Qui ogni racconto empirico mi sembra fare da schermo piuttosto che da figura rispetto al suo senso teologico, esso stesso d'altronde molteplice, come testimoniano la pluralità dei Vangeli e i discordanti racconti di Paolo e Giovanni»⁶⁰. La resurrezione, insomma, «è detta da una comunità che è ineluttabilmente storica» e all'interno della storia ne va recuperata la carica simbolica, mettendo tra parentesi qualsiasi preoccupazione quanto alla propria salvezza personale nella «resurrezione della carne» in un «corpo glorioso».

Nel pensare il distacco, allora, il Nostro arriva al silenzio delle parole, alla rinuncia delle immagini. Resta uno «schematismo analogico del fuori-dal-tempo, del più che tempo», nel quale possono essere pensati quegli attimi di esperienze privilegiate e rare che si rapportano all'eternità piuttosto che al tempo, cosmologico o dell'anima che sia. Ed in questo schematismo per il Nostro riecheggia soltanto il simbolo della «memoria di Dio», nella quale si esprime un «qualche cosa come la cura, la solitudine, la compassione». Con il Salmista, Ricoeur può esclamare: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio di Adamo perché te ne curi?» (Sal. 85). E ancora, con il buon ladrone dalla sua croce può invocare: «Gesù ricordati di me quando entrerai nel tuo regno».

La memoria di Dio squarcia i veli di quella dimensione che, come abbiamo già detto, Ricoeur chiama del «fondamentale», del «fondamentale rivolto verso di noi. Allora, egli prosegue, mi metto a meditare —*andenken!*— su un Dio che si ricorda di me, al di là delle categorie del tempo (passato, presente, futuro)»⁶¹. La memoria di Dio è il «mito personale» di Ricoeur. Ma, parlare di mito personale significa ancora salvare la dicibilità dell'indicibile, che si attesta in una sorta di «veemenza ontologica», dove il mito svela «il suo potere di scoprire, di svelare il legame dell'uomo col suo sacro»⁶². Legame simbolico, che in questo caso Ricoeur dice con la memoria di Dio. E' l'atto di salvare il linguaggio fin nella comunicazione di ciò che ne sta ai margini. Lo stesso Eckhart, nel cammino del distacco, punta alla ricomposizione del Nulla (di determinazione) nella scintilla dell'anima, scintilla di senso, potremmo dire, o forse anch'essa mito personale di un linguaggio, che si spinge a sondare fin gli abissi dell'inesprimibile, che pure si «attesta».

⁶⁰ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 216.

⁶¹ *Ibidem*, p. 220.

⁶² P. Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 249.

Alla memoria di Dio Ricoeur affida, dunque, la sua preoccupazione di resurrezione personale e, nell'atto stesso di questa rinuncia, sottolinea l'impegno di vita, che è diaconia nella comunità – come avevamo rilevato in precedenza. Sul piano della convinzione questo diaconato si attesta, pertanto, come la fiducia senza garanzia di chi corrisponde alla chiamata —*il sé convocato*— in maniera gratuita con e come Cristo che si dona in maniera gratuita. Qui, come diceva il Nostro in *Sé come un altro*, la «confidenza» è «più forte di ogni sospetto», e la fiducia è anche «fidanza». Sulle «implicazioni» di una siffatta confidenza, Ricoeur si esprime nel suo scritto postumo: «Esse riguardano il senso, l'intelligibilità, la giustificazione dell'esistenza. Ma [bisogna] pensare a queste implicazioni senza alcuna concessione alla sopravvivenza in una temporalità parallela a quella della sopravvivenza degli altri»⁶³. Allora, nel momento estremo del distacco, la voce risuona in modo altrettanto estremo, in un «linguaggio che resta molto mitico», ma che proprio in questo spezza le possibili chiusure della critica per aprire gli orizzonti della disponibilità: «Che Dio, dopo la mia morte, faccia di me ciò che vuole. Io non reclamo niente»⁶⁴. La *grazia* è il solo sostegno possibile di quell'azione forte, che è il distacco: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato —tento di rinunciare!— a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»⁶⁵.

E qui non possiamo aggiungere più niente. La mediazione filosofica del sé descrive il suo estremo arco ermeneutico nel silenzio del sé, anche se questo silenzio non è il niente di parola ma la parola piena, allusiva, in eccesso del simbolo e delle sue voci.

⁶³ P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, cit., p. 77.

⁶⁴ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 222.

⁶⁵ P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, cit., p. 79.