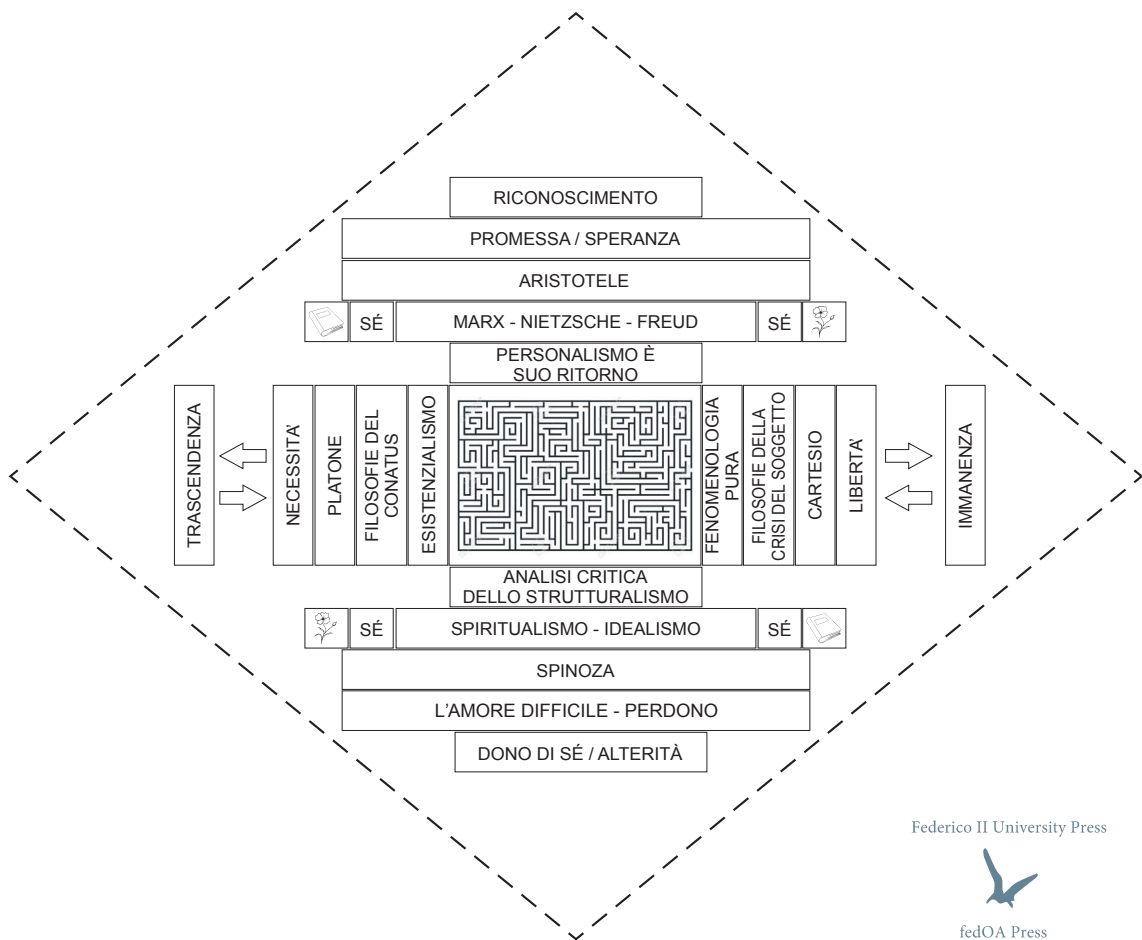


Francesco De Carolis

Un'ermeneutica del soggetto vivente

Ricoeur lettore di Spinoza



Federico II University Press



fedOA Press



Francesco De Carolis

Un'ermeneutica del soggetto vivente

Ricoeur lettore di Spinoza

Federico II University Press



fedOA Press

Un'ermeneutica del soggetto vivente : Ricoeur lettore di Spinoza / di Francesco De Carolis. –
Napoli : FedOAPress, 2023. – 482 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-171-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-171-0

© 2023 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>L'eredità di Spinoza nella filosofia di Paul Ricoeur</i> , di Rocco Pititto	9
I. <i>Aspetti di un dibattito su Spinoza lungo un secolo</i>	17
1. Per un inquadramento della filosofia di Ricoeur negli studi su Spinoza in Francia	17
II. <i>Una lettura contestuale e diacronica della riflessione di Ricoeur su Spinoza</i>	57
1. Paul Ricoeur nel contesto del nuovo interesse su Spinoza	57
2. Un'obiezione a una lettura «rinnovata» di Spinoza	65
3. Oltre l'intellettualismo e il volontarismo: un'etica del desiderio	70
4. Linguaggio e desiderio/linguaggio del desiderio	77
III. <i>Linee autobiografiche di una riflessione su Spinoza in Ricoeur</i>	79
1. Il confronto Spinoza-Ricoeur nella biografia di François Dosse	79
2. La filosofia di Spinoza ed il paradigma della ricerca di sé	86
3. Lettura delle espressioni simboliche del <i>conatus essendi</i>	89
4. Peculiarità dell'interrogazione spinoziana di Ricoeur nell'ermeneutica filosofica	97
5. Ripensare il rapporto tra Spinoza ed Hegel?	99
6. L'interrogazione su Spinoza tra filosofia riflessiva e interesse fenomenologico	105
IV. <i>Il tentativo di svolgere una reinterpretazione dinamica e conciliativa</i>	111
1. Una reinterpretazione al di là delle interpretazioni classiche: la riflessione spinoziana e una sua ridelineazione	111
2. Il paradigma della complessità	117
3. Una lettura non settaria della filosofia di Spinoza	123
4. Verso un'ontologia della vita e del concreto	127
V. <i>La questione del conatus/desiderio: una filosofia non immediata del Sé</i>	133
1. L'etica: tra tristezza e gioia nel pensiero di Spinoza	133
2. Una ricerca mediata e un con-filosofare: tra passato e futuro della filosofia	142
3. <i>Conatus</i> ed <i>Eros</i> : linee di convergenza dialettica	143
4. Patetico della miseria?	148
5. Concretizzazioni dell'analisi sulla temporalità: testo e tempo	152

6. Una filosofia del <i>conatus</i> e del soggetto: linee di convergenza e tensioni nell'espressione di sé	154
7. La complessità del confronto filosofico: critica dell'elettismo e del panlogismo	161
8. La semantica dell'azione e le sue fratture: il desiderio inespresso	163
9. Convergenze con la dottrine del <i>conatus</i> di Leibniz?	170
10. Due aspetti non escludentisi: desiderio di soggettivazione e di individuazione e fragilità umana	174
11. Verso una filosofia del desiderio	180
12. Oltre l'intellettualismo in vista di una sintesi nuova	183
 VI. <i>La tematica del cogito tra Cartesio, Husserl e Spinoza</i>	187
1. Posizione del problema a partire da un confronto tra Cartesio e Spinoza	187
2. Ambivalenza e imprescindibilità della questione del <i>cogito</i>	189
3. Motivi umanistici e sviluppi dell'esistenzialismo	191
4. I maestri del sospetto ed il tema del <i>cogito</i>	194
5. La questione del <i>cogito</i> e la filosofia spinoziana	198
6. La ricerca di una mediazione possibile alla sproporzione del <i>cogito</i>	200
 VII. <i>Un motivo ermeneutico comune: la critica all'illusione</i>	205
1. Introduzione al problema	205
2. La filosofia riflessiva e la sua rilettura alla luce della ricerca rinnovata di sé	210
3. Un nuovo orizzonte problematico etico	212
4. Un confronto con Maine de Biran: insufficienze e aperture della «tradizione» della filosofia riflessiva	218
5. Una rilettura di Ravaisson nella prospettiva della «riflessione recuperatrice del senso»	222
 VIII. <i>Il confronto con le filosofie di Lachelier e di Lagneau. Aspetti spinoziani della tesi su Jules Lachelier e Jules Lagneau (1933)</i>	225
1. Il metodo riflessivo	230
2. Confronto con la filosofia di Jules Lachelier	236
3. Analisi della filosofia di Jules Lagneau	240
4. Un approfondimento: la problematica della vita tra Bergson e la filosofia di Spinoza	246
5. Un approccio diverso ai temi della memoria e della consapevolezza di sé: una diversa lettura di Spinoza tra Ricoeur e Bergson	248
 IX. <i>Una filosofia della vita e della riflessione alla scuola di Spinoza. La critica dell'illusione: tra Spinoza e J. Nabert</i>	255
1. Alcuni aspetti della filosofia di J. Nabert tra Fichte e Spinoza	259
2. Un confronto tra lo Spinoza di Lachelier e quello di Nabert?	264
 X. <i>A partire da G. Marcel: verso un confronto tra Kierkegaard e Spinoza</i>	271
1. Inoggettività ed esistenza umana: un pensiero in dialogo critico con le filosofie sistematiche e lo spinozismo	271

2. Limiti e possibilità di sviluppo della riflessione di Marcel	286
3. Il confronto con i pensatori dell'esistenza: l'esigenza di superare le letture idealistiche di Spinoza in vista di un'ontologia ermeneutica rinnovata	289
4. Husserl e Marcel: il doppio inizio di una filosofia in dialogo con Spinoza	294
XI. <i>Un incontro tra esigenze personaliste e questione spinoziana?</i>	299
1. Spinoza e Mounier: morto il personalismo (Spinoza) ritorni la persona (Mounier)!	299
2. Giustizia e debito sociale	309
3. Non rassegnarsi al debito di senso	314
4. Testimonianza e vicinanza umana	315
5. Fragilità umana e sua interpretazione	316
6. Dal sintomo muto alla simbolizzazione	318
XII. <i>La svolta di una fenomenologia ermeneutica e la valorizzazione dei dinamismi ontologici: tra Husserl e Spinoza</i>	323
1. La questione della vita	323
2. La questione della vita in Dilthey	326
3. La centralità del soggetto e la questione del <i>mondo-della-vita</i>	327
4. Un approfondimento tra fenomenologia e istanza ermeneutica	332
5. Primo momento del circolo del vivente: l'ontologia della sproporzione	342
6. La questione della vita tra Spinoza, Husserl ed Heidegger	346
XIII. <i>Un confronto con Freud sullo sfondo di Spinoza. Linee generali</i>	351
1. Tra Spinoza e Freud. I corsi su Spinoza e Freud	351
2. Verifiche del conflitto: la radicalità dell'interrogazione di Freud	356
XIV. <i>Due diverse interpretazioni di Spinoza nel dibattito sulle neuroscienze: Ricoeur-Changeux</i>	365
1. Inoggettivabilità dell'umano	369
2. Ricoeur: un'ermeneutica della complessità dell'uomo	370
3. Rapporto mente-cervello	376
4. Un'attenta difesa del senso comune	378
5. La centralità etico-antropologica della questione	381
6. Il perché del dibattito tra Ricoeur e Changeux	385
7. La tematica della mente e la ricerca di sé nel mondo	386
8. La svolgersi di un colloquio di rilevanza spinoziana	389
XV. <i>L'intensificazione del problema della vita e la massima distanza da Spinoza. La filosofia di Spinoza e il problema del male</i>	397
1. La questione del male nella filosofia di Ricoeur	399
2. Linee interpretative del problema del male e loro fallimento	402
3. Simbolo e concetto: lo studio sul significato del peccato originale nella prospettiva della ricerca di sé	404
4. La dialettica antropologica attraverso la crisi dell'illusione	408

XVI. <i>La dottrina del conatus tra Spinoza e le fonti della filosofia antica</i>	411
1. Alterità e desiderio	415
2. La dottrina del <i>conatus</i> e l'identità problematica: sé, l'altro e il mondo	417
XVII. <i>Il confronto con l'opera di S. Zac. Analisi di un'interpretazione spinoziana del termine vita</i>	421
1. Un confronto con Kant e Spinoza	423
2. La memoria e l'immagine: due termini spinoziani?	425
3. Una riflessione spinoziana sulla tematica «mondo-della-vita»	428
4. Analisi dell'opera di Sylvain Zac	430
5. Una nuova interpretazione del rapporto <i>Aristotele-Spinoza</i>	432
6. Centralità e dislocazione dell'uomo nell'essere	434
7. Tra Aristotele e Spinoza: una lettura alternativa	436
8. Un nuovo modo di proporre la questione del dinamismo del soggetto (non più solo disilluso)	441
9. La dialettica spinoziana in atto. L'identità negata, l'identità complessa	445
10. La questione dell'ospitalità come problema spinoziano	447
11. Nuove sfide dell'etica: nuovi avvicinamenti a Spinoza?	449
12. La tematica della «via perardua» riattualizzata nella prospettiva filosofica attuale	453
13. Un'analisi del problema heideggeriano nell'orizzonte attuale	455
14. Una filosofia della comprensione, del dono e dell'amore	459
15. L'essere nella sproporzione: la forza del desiderio	463
16. La dialettica tra mancanza e desiderio: l'amore della creazione e lo spinozismo	468
17. Possibili obiezioni sulla lettura spinoziana della p. V dell' <i>Etica</i>	470
18. Conclusione: il senso autentico della «via lunga»	472
 <i>Indice dei nomi</i>	 477

L'eredità di Spinoza nella filosofia di Paul Ricoeur

Ricoeur lettore di Spinoza. Un'ermeneutica del soggetto vivente di Francesco De Carolis è un lavoro ampio e ben documentato. Frutto di una lettura filologica molto accurata dei testi di Paul Ricoeur e di Baruch Spinoza considerati nel loro contesto storico-filosofico, il lavoro si giova di una scrittura attenta e rigorosa. La linea interpretativa, che ha seguito l'autore, è stata quella di porre al centro della sua indagine le concezioni di due filosofi rappresentativi della cultura filosofica europea, quali Paul Ricoeur e Baruch Spinoza. L'ambizione dell'autore del volume è di giungere a interpretare Ricoeur con Spinoza e quest'ultimo con Ricoeur. L'ipotesi interpretativa iniziale si è rivelata corretta e De Carolis ha potuto proporre una narrazione filosofica che dà piena ragione della sua scelta, sottolineandone i "luoghi" e i passaggi più significativi.

De Carolis mette a confronto nella sua ricerca le visioni di due filosofi vissuti in tempi così lontani e così diversi, ma, in realtà, non così distanti tra loro sul piano di una storia delle idee, della quale entrambi consapevoli o meno fanno parte. Il confronto tra i due pensatori porta De Carolis a rintracciare nell'uno e nell'altro eredità nascoste, reciproche appartenenze e comuni assonanze, facenti capo a uno stesso campo semantico di riferimento, che, in termini più generali, richiama il tema della "vita beata", un costrutto tra felicità e beatitudine. È proprio su questo tema, che più volte il filosofo francese si è dilungato e confrontato nei suoi scritti, facendo ricorso di volta in volta a una terminologia diversa per indicare lo stesso concetto. Tra Ricoeur e Spinoza c'è un lessico comune che comprende e mette insieme parole come "cogito", "essere", "vita", "ragione", "desiderio", "passione", "riflessione", "liberazione", "beatitudine", "etica" e altre parole ancora. I significati delle singole parole possono essere anche diversi nell'uso che ne hanno fatto i due filosofi, ma sono coniugati insieme da una stessa grammatica, una grammatica che si legittima come una via possibile a un processo di liberazione dell'uomo, che entrambi i filosofi mettono in conto e auspicano. Secondo Spinoza fondamentale

è il ruolo della ragione come regolatore degli affetti. Perciò – scrive Spinoza nella *Prefazione* alla quinta parte dell'*Etica* –

Passo finalmente all'altra parte dell'*Etica* che tratta della maniera o della via che conduce alla Libertà. In questa parte, dunque, io tratterò della potenza della ragione, mostrando qual potere abbia la ragione stessa sui sentimenti e che cosa sia la libertà della Mente, ossia la beatitudine [...]. Tratterò soltanto della potenza della Mente, ossia della ragione, e anzitutto mostrerò quanto e quale dominio essa abbia sui sentimenti per frenarli e per governarli¹.

Ripensando alla “filosofia riflessiva” ricoeuriana, non è forse presente qui, in un certo qual modo, la stessa istanza a una “vita beata”, che si ritrova in Ricoeur nei suoi “percorsi di riconoscimento”, quando postula una “ricomposizione” del “cogito ferito” nel segno di una “frattura” finalmente sanata dalla “memoria del lutto”? Le espressioni sono diverse, ma rimandano, comunque, a uno stesso campo semantico.

Non è un caso – afferma Ricoeur – che Spinoza [...] si sia interessato di un'etica, cioè di un percorso filosofico integrale. Della totalità dell'universo. Che questa totalità si chiami Natura, Dio, panteismo, non è importante; ciò che conta è il fatto che noi siamo la particella di un grande tutto. Il tragitto di questa particella, che all'inizio non sa di esserlo, ma che alla fine si riconosce tale [...], la conduce alla libertà [...]. Per Spinoza la libertà non è fare qualunque cosa, non è l'arbitrio; è la necessità compresa. E tale necessità compresa produce la beatitudine².

Tra il filosofo “razionalista” olandese, vissuto nel XVII secolo, e Ricoeur, «un cristiano d'espressione filosofica», come egli stesso si definisce³, e nostro contemporaneo, che ha improntato di sé tutta la filosofia del Novecento, c'è più di una semplice prossimità di ambientazioni, di relazioni e di sensibilità, una prossimità capace di resistere al passare del tempo e di andare ben oltre la loro distanza temporale e i diversi contesti culturali di riferimento. Il primo merito di De Carolis è di aver individuato ed esplorato questi spazi di prossimità trovando nella stessa filosofia di Ricoeur la ripresa e lo sviluppo di alcune delle tematiche più note della filosofia di Spinoza, di cui lo stesso filosofo francese non ha esitato ad appropriarsene. Risultato di una maturazione filosofica, avvenuta nel corso degli anni da parte del suo autore, la ricerca di De Carolis si afferma nello stesso tempo come uno studio fedele e originale sui

¹ B. Spinoza, *Etica*, trad. di G. Durante, con note di G. Gentile, rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Milano 2015, p. 553. Si è ritenuto opportuno tradurre il termine latino *affectus* con “sentimenti”.

² P. Ricoeur e E. Blatuche, *L'unico e il singolare*. Intervista, a cura di E. D'Agostini, Servitium, Sotto il Monte (BR) 2000, pp. 36-37.

³ P. Ricoeur, *Vivo fino alla morte*. Seguito da *Frammenti*, trad. di D. Iannotta, Effatà, Torino 2008, pag. 90.

due filosofi e si costituisce come una chiave di lettura di un pensatore come Ricoeur, che ha attraversato da protagonista molte delle stagioni della filosofia europea del Novecento, lasciando nelle molteplici regioni attraversate un'impronta notevole e duratura.

Spinoza non è stata una presenza occasionale nell'opera di Ricoeur, quanto una presenza costante e determinante, quasi come la trama su cui si è sviluppata la narrazione della filosofia del filosofo francese. La "mancanza di essere", come presupposto e inizio dell'etica, è il punto di maggiore convergenza tra Ricoeur e Spinoza. Correlativo a questa mancanza di essere è lo sforzo – il *conatus* spinoziano –, la tensione del compimento dell'essere. Nell'uomo, afferma Ricoeur,

dal momento che il nostro potere d'essere è alienato, il nostro sforzo resta un desiderio, il desiderio d'essere, desiderio che, qui come ovunque, significa mancanza, bisogno, domanda. Questo niente, al centro della nostra esistenza, fa del nostro sforzo un desiderio ed uguaglia il *conatus* di Spinoza all'*eros* di Platone e di Freud: l'affermazione dell'essere nella mancanza dell'essere è la struttura più originaria alla radice dell'etica. L'etica, in questo senso radicale, consiste nell'appropriazione progressiva del nostro sforzo per essere⁴.

Il "cogito ferito" (*brisé*) deve avere una seconda possibilità per riprendersi il proprio dominio sull'essere dell'uomo.

Il lavoro di De Carolis si sviluppa lungo lo snodarsi di tre assi principali di ricerca, che insieme lo definiscono e lo costituiscono nella sua architettura. Nel suo porsi di fronte al filosofo francese, nell'analisi di De Carolis, da una parte, si individua e si sottolinea nell'opera del pensatore le linee di un riferimento costante e di un esplicito interesse per Spinoza, mai venuti meno, in continuità anche con la rinascita degli studi spinoziani che si ebbe in Francia negli anni 1950-1960 (*Spinoza-Renaissance*); dall'altra, si evidenzia la portata e il senso dell'influenza, poco studiata in realtà dagli studiosi ricoeuriani più accreditati, esercitata su Ricoeur e sulla determinazione della sua filosofia dalla lettura di Spinoza, avvenuta già in età giovanile e coltivata negli anni, e, infine, si mette in evidenza e si sottolinea la presenza di talune tematiche spinoziane più rappresentative, o, almeno, rese quanto meno più visibili, nello sviluppo più generale della filosofia di Paul Ricoeur. Non sarebbe fuorviante – come lascia intravedere De Carolis – ipotizzare un Ricoeur interprete di Spinoza, oltre che un suo lettore.

⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 2007, p. 467.

La ricostruzione della filosofia di Ricoeur proposta da De Carolis secondo un'ottica spinoziana diventa in una certa misura un'interpretazione più larga della stessa filosofia ricoeuriana. L'interpretazione proposta non rappresenta una limitazione della portata della sua filosofia, restituisce piuttosto ad essa una maggiore profondità, e, forse, anche un'altrettanta maggiore originalità. Da qui si evidenzia la capacità di Ricoeur di riportare il filosofo olandese, quasi come a prolungarne la sua lezione, nel dibattito contemporaneo, determinato in gran parte da problemi diversi rispetto a quelli del tempo di Spinoza, ma non estranei ai grandi temi spinoziani della ragione, della libertà e della felicità. Merito di Ricoeur – sottolinea De Carolis – è di aver ripreso l'eredità di Spinoza e di averla inserita, insieme ad altre eredità più prossime, in un circuito di idee, di risonanze e di sensibilità, che costituiscono l'orizzonte della nostra contemporaneità. Già l'articolazione dei tre assi di ricerca consente a De Carolis di presentare il filosofo francese non solo come un attento lettore di Spinoza, ma, soprattutto, come un pensatore che da Spinoza riprende suggestioni e sensibilità, così da renderlo più vicino allo stesso Spinoza di quanto potrebbe sembrare. Dalla meditazione di Spinoza sulla vita, Ricoeur assume in particolare quell'interesse di carattere etico per l'uomo nel suo essere *capable* e insieme *faillible*, sospeso nel suo *désir d'être*. Il progetto filosofico ricoeuriano deve molto quanto alla sua ispirazione di fondo alle "passioni" di Spinoza, senza, però, fermarsi ad esse, come al suo compimento, ma attestandosi di volta in volta sui paradigmi più emergenti della contemporaneità.

Baruch Spinoza – come è stato detto – è una presenza costante nella filosofia di Ricoeur, anche se spesso solo sotto traccia e non sempre facilmente riconoscibile, perché si accompagna ad altre presenze meno distanti e più riconducibili alla tradizione filosofica francese ed europea del primo Novecento. Come sottolinea De Carolis una comune sensibilità lega insieme Ricoeur e Spinoza sui grandi temi della vita, che trovano ampio spazio nell'*Ethica* di Spinoza e che costituiscono parte della trama stessa della filosofia di Ricoeur. Dell'influenza spinoziana sulla sua filosofia, Ricoeur sa di esserne debitore ed è stato così consapevole da essersi proposto più volte di fare oggetto dei suoi corsi l'insegnamento del filosofo olandese, quasi a voler riconoscerne pubblicamente il suo debito⁵. Nel 1990 in *Sé come un altro* il filosofo stesso nel men-

⁵ Molte sono le note e gli appunti su Spinoza che si trovano negli archivi del *Fonds Ricoeur*. Sono materiali che risalgono agli anni trenta e agli anni della *Agrégation*. Tra questi materiali è presente un dossier intitolato *Spinoza* con delle note risalenti agli anni 1933, 1949 et 1958. Sono presenti anche note preparatorie per dei corsi: *Le*

tre confessava il suo debito nei riguardi di Spinoza, esprimeva anche un certo rammarico per non averne parlato abbastanza.

Non ho scritto molto su Spinoza – egli scrive – sebbene egli non abbia cessato di accompagnare la mia meditazione e il mio insegnamento. Condivido con Sylvain Zac la convinzione per cui “tutti i temi spinoziani si possono incentrare attorno alla nozione di vita”. Ora, chi dice vita, dice altrettanto potenza, come attesta l’*Etica* da cima in fondo. Potenza, qui, non vuol dire potenzialità, ma produttività, che non è dunque tale da essere opposta ad atto nel senso di effettività, di compimento. Le due realtà sono dei gradi della potenza di esistere⁶.

Gli assi di ricerca, individuati da De Carolis, considerati insieme danno la misura di un ripensamento profondo della filosofia di Paul Ricoeur, alla cui configurazione non è affatto estranea la filosofia di Spinoza. Sta qui la novità vera di *Ricoeur lettore di Spinoza. Un’ermeneutica del soggetto vivente*. Il filosofo olandese è chiamato in causa da De Carolis, non come un personaggio di contorno da considerare accanto al filosofo francese quasi nella forma di un semplice confronto tra due pensatori, vissuti in tempi diversi e distanti tra loro, quanto come l’ispiratore segreto della filosofia di Ricoeur. Dietro Ricoeur, però, non c’è solo lo Spinoza dell’*Ethica*, quanto anche tutta una tradizione filosofica francese ispirata da Spinoza, ben rappresentata e analizzata da De Carolis.

Il lavoro si presenta come una ricerca originale ed è condotto con criteri di assoluta scientificità. La conoscenza, ben documentata, delle fonti primarie e secondarie della filosofia di Ricoeur dà alla stessa ricerca una precisa caratterizzazione di unitarietà e di completezza, che si esplicita anche con una argomentazione convincente e pacata, mai gridata. Come ricerca originale, il lavoro dà ragione delle radici di una filosofia, espressione di una tradizione filosofica, che non cessa dal sorprendere, ponendo questioni e interrogando. L’originalità è data, oltre che dalla ripresa ricoeuriana del cogito, passato attraverso le “fratture” dell’esistenza, dalla costruzione di una filosofia totalmente “immersa” nei meandri della ricerca del senso, una eredità propria del Novecento.

Pur nella eterogeneità delle influenze e dei richiami, ai quali in *Ricoeur lettore di Spinoza* si fa esplicito e continuo riferimento, l’unitarietà della ricerca di De Carolis non viene meno, ma si afferma nel suo costituirsi come la caratteristica che mette insieme vecchie problematiche attorno all’emergere

problème de Dieu: Platon, Plotin, Descartes, Spinoza (1954-55); *Temps et Éternité chez Spinoza* (1949 e 1958); *Le Problème de la volonté et le Discours philosophique* ((1968-1969).

⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, D. Iannotta (cur.), Jaca Book, Milano 2011, p. 429.

di altre problematiche, più prossime alla nostra comprensione. I tre assi, ciascuno dei quali potrebbe costituire una parte autonoma a se stante, danno alla ricerca un'immagine unitaria, mai frammentaria, di un lavoro compiuto che si struttura su più piani di discorso, piani che si saldano insieme in un racconto filosofico suggestivo, aperto sull'orizzonte più vasto della contemporaneità. I nodi delle tante questioni affrontate si dipanano in una scrittura che ha il dono di una sintesi puntuale ed efficace. Di questa ricerca Paul Ricoeur è reso volutamente come l'attore principale, attorno a lui De Carolis fa muovere come comprimari di scena pensatori come Descartes, Spinoza, Leibniz, Heidegger e Husserl. L'affresco è ampio e si avvale anche del contributo notevole di parte della tradizione filosofica francese del secondo Ottocento e del primo Novecento. È da questa eredità, soprattutto, che Ricoeur, come sottolinea De Carolis, riprende le sue radici. Mettere insieme eredità e influenze, così distanti e, spesso, così eterogenee, è il merito dell'autore della ricerca.

Il risultato del lavoro di De Carolis è la narrazione di una teoresi ampia e complessa, che è riuscita a ritagliarsi uno spazio, molto significativo, nella filosofia del Novecento, facendo di Spinoza, insieme ad altri filosofi come Nabert, Mounier e Marcel, i referenti per una avventura filosofica, dove rientrano a pieno titolo aspetti fondamentali del filosofare come il paradigma del *cogito* nelle sue declinazioni, la ricerca del sé e dell'altro, il desiderio come *conatus*, la fragilità umana, il problema del male, la fondazione di un'etica della giustizia e del dono, la critica dell'illusione, la filosofia della vita, la psicoanalisi, le neuroscienze. Sono temi che costituiscono lo sfondo di una filosofia – come quella di Ricoeur – che ha attraversato le correnti più vive della cultura filosofica del Novecento: dall'esistenzialismo al personalismo, dalla fenomenologia alla semantica e all'analisi linguistica, dall'ermeneutica al paradigma della traduzione. Il punto d'arrivo di Ricoeur è la traduzione, come possibilità di un passaggio dal sé all'altro nella poetica di un dono, che avviene nella logica di una sovrabbondanza di senso. Su questi temi nasce e si sviluppa il confronto ricoeuriano con Spinoza. De Carolis sottolinea tanto la presenza in Ricoeur del filosofo olandese da creare nel lettore la suggestione di uno Spinoza ispiratore non tanto segreto della filosofia ricoeuriana.

Ricoeur lettore di Spinoza. Un'ermeneutica del soggetto vivente di De Carolis è, infine, il risultato di una vita trascorsa “in ricerca”, iniziata dal suo autore negli anni del suo dottorato in Scienze Filosofiche conseguito nel novembre del 2009 sotto la guida del compianto prof. Domenico Jervolino. Nel corso degli anni il lavoro iniziale di ricerca, presentato per il dottorato, si è ampliato notevolmente con l'introduzione di nuovi elementi di ricerca, apparsi nel

frattempo nella pubblicistica ricoeuriana e l'aggiornamento della bibliografia. Nella scelta di De Carolis a favore di Spinoza, il filosofo olandese diventa una chiave ermeneutica per una significatività più profonda dell'opera di Ricoeur, oltre il testo, che si dà nella riscoperta del *désir d'être* dell'uomo.

Rocco Pititto
Università Federico II di Napoli

I.

Aspetti di un dibattito su Spinoza lungo un secolo

1. *Per un inquadramento della filosofia di Ricoeur negli studi su Spinoza in Francia*

L'assai vasta attività critica sulla filosofia di Spinoza in Francia che comprende contributi che hanno avuto ampie e durature ripercussioni in tutta Europa¹. La nostra tesi sarà sottolineare come l'impostazione di Paul Ricoeur nella sua lettura di Spinoza sia animata dall'esigenza di non sminuire il problema del male, di sottolineare l'importanza del tema del *conatus* e di quello etico-antropologico, di dare un senso al conflitto delle diverse interpretazioni su Spinoza. I critici di Spinoza in Francia hanno approfondito le più diverse e ardue questioni dell'ontologia, dell'etica, della religione, della politica e della dottrina di salvezza. Né si deve dimenticare che un grande storico della filosofia e studioso delle fonti di Cartesio, Étienne Gilson, ha considerato Spinoza il più profondo commentatore di Cartesio². Del resto, già solo il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* è un'opera che può essere paragonata al *Discorso sul metodo*. Il suo rilievo fu sottolineato da Lagneau e da Brunschvicg, che collegò il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* alla prima definizione dell'*Etica*. A questo proposito, va anche ricordata l'opera di inquadramento storico e di

¹ La dottrina del *conatus* si congiunge con la linea naturalistico-panteistica della filosofia francese contemporanea: «si fa risalire che la liberazione proposta da Spinoza non presuppone alcun salto o rottura, derivando dal lavoro del Desiderio, quando esso si traduce in riflessione sulla natura e su sé stesso, lavoro che sfocia in un nuovo tipo di desiderio, unico fondamento di una morale autenticamente a misura dell'uomo». Cf. M. T. Veschioni Bolla, *La filosofia francese nella storiografia contemporanea* (1960-1977), in *Spinoza (1677-1977)*, *Verifiche*, VI (1977), n. 4, pp. 869-870. Va segnalata la posizione di B. Rousset, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, 1968, che insiste sulla necessità di invertire il senso del desiderio: da responsabile della schiavitù umana, esso diverrà un desiderio riflessivo, tale da mantenere la sua carica affettiva e da superare la schiavitù prevalente degli affetti.

² É. Gilson, *Étude sur le rôle de la pensée médiévale*, Paris, Vrin, 1951.

ambienti sociali e religiosi che è stata svolta da Paul Dibon, Henri Méchoulan e Revah.

Tra i maggiori studiosi francesi di Spinoza nel secondo dopoguerra possiamo ricordare Paul Vernière, che ha trattato della fortuna di Spinoza in Francia prima della Rivoluzione nei due volumi di una sua nota opera (1954) nella quale è ben delineata la prospettiva etica di Spinoza quale esigenza centrale e non marginalizzabile³. Tra gli scritti più significativi, bisogna anche segnalare l'opera precedente di Madeleine Francès *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle* (1937), che contribuì a far progredire ampi settori della ricerca storiografica. Ma la grande novità è *l'interesse per Spinoza che attraversa tutto un secolo* e si è particolarmente evidenziato negli ultimi decenni del sec. XX.

Tra i principali commenti all'opera di Spinoza, va sottolineata l'opera incompiuta di Martial Gueroult, che segue un'interpretazione di Spinoza vicina al panteismo e al razionalismo⁴. L'opera si riferisce alle pp. I e II dell'*Etica* ed è caratterizzata dalla ricerca di un *ordine delle ragioni* all'interno della filosofia di Spinoza. Gueroult insiste sulla necessità di una ricostruzione dell'*intero cammino della filosofia spinoziana* attraverso un complesso percorso che vada dalla p. I alla p. V dell'*Etica*. Sottolineando l'orientamento riflessivo presente in Spinoza, emerge che la sua filosofia va letta in riferimento alla dottrina della riconquista di sé: l'essenza della realtà si ritrova attraverso un'elevata tensione del pensiero, che deve passare dalla causalità estrinseca alla «considerazione di Dio». Sussistono due impostazioni «fisiche» in Spinoza: la prima

³ La tesi dello spinozismo come panteismo è molto radicata nella riflessione filosofica francese. Si può ricordare l'interpretazione di J. T. Desanti, per il quale il Dio di Spinoza come una sostanza unica che si identifica col mondo. Cf. J. T. Desanti, *Introduction a l'histoire de la philosophie*, Paris, Nouvelle Critique, 1956. Vernière chiarisce di non aver voluto studiare lo spinozismo reale, ma di analizzare la comprensione complessa e spesso polemica dello spinozismo in periodi che prepararono grandi svolte culturali ed intellettuali. Vernière fece sua l'interpretazione morale di Spinoza, evidenziando le motivazioni etiche che l'opera di Spinoza mostra nei suoi fondamenti. Sulla questione, cf. C. Santinelli, *Meditare l'infinito. La corrispondenza di N. Malebranche con J.-J. Dortous de Mairan (1713-1714)*, Urbino, Montefeltro, 2004.

⁴ Freudenthal e Brunschvicg hanno considerato Spinoza un razionalista sistematico. Cf. M. Guérout, *Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (vol. I) e 1974 (vol. II). Guérout era stato allievo di Brunschvicg e gli succedette sulla cattedra di Storia della filosofia alla Sorbona. Il suo *Spinoza* uscì nella collezione da lui stessa diretta assieme a Y. Belaval, V. Goldschmidt, G.-G. Granger, P. Ricoeur. Il vol. I dell'opera tratta di Dio ed il vol. II tratta dell'anima nella filosofia di Spinoza. Peraltro, l'opera di Gueroult non era stata ancora pubblicata, quando Matheron, che ha molto originalmente contribuito alla ripresa degli studi spinoziani in Francia, dava alle stampe il manoscritto sull'*individuo e la comunità in Spinoza*. Un aspetto significativo del discorso di Gueroult consiste nel non opporre il terzo genere di conoscenza al primo: la dottrina del terzo genere di conoscenza implica un sapere concreto che non confonda ragione e immaginazione, e superi il dualismo. A suo avviso, la riflessione di Spinoza oscillasse tra il panteismo e il panenteismo.

è più estrinseca e meccanicista, mentre la seconda è intrinseca e si fonda sulla dottrina del *conatus*. Questo passaggio non è un ritorno all'astrazione, ma una riflessione su quell'Individuo assoluto, *natura naturans* e *natura naturata*, al di fuori del quale niente può essere o può essere concepito⁵. Gueroult fa riferimento a un «filo d'Arianna» che permette di comprendere meglio, ma non in maniera sempre esaustiva l'*ordine delle ragioni* nel loro sviluppo, nella loro concatenazione logica e "geometrica". Queste tematiche che premettiamo permettono di comprendere aspetti interessanti del dibattito su Spinoza in Francia e di cogliere alcuni aspetti di un'interpretazione di Spinoza, quella di P. Ricoeur, che intende mostrare nuove prospettive per capire un classico del pensiero, così vicino a certe grandi intuizioni della metafisica e dell'etica antica e così attuale.

Risulta utile anche ricordare l'opera di Pierre Macherey, per il quale la stessa modalità di pubblicazione dei cinque volumi dell'*Introduzione all'Etica* di Spinoza dimostra che l'opera maggiore del filosofo olandese non va letta in senso facile da descrivere: occorre centrare l'attenzione sul *movimento interno* e sulle *dinamiche profonde* della filosofia di Spinoza, che non si estingue in un procedere unidirezionale. Partire dalla prima parte dell'opera significava solo percorrere una tappa iniziale: la questione fondamentale, alla quale intende rispondere tutta l'*Etica*, resta in che modo si possa *trasformare la propria vita*⁶.

Jules Lagneau: "la santità morale"

Le rivendicazioni di un'interrogazione rinnovata su Spinoza hanno radici profonde e ci riportano alla figura di un grande della testimonianza filosofica: Jules Lagneau considerò Platone il fondatore dell'idealismo soprattutto come prospettiva di pensiero e di esistenza. Fu, questo, il tratto più deciso di un pensiero che sottolineava l'aspetto morale della *filosofia riflessiva*. La sua filosofia non parla più prevalentemente della vita morale come soddisfazione del

⁵ Rivaud ha rinvenuto nel rapporto tra *essenza* ed *esistenza* il punto essenziale della *metafisica* del filosofo olandese. Cf. A. Rivaud, *La notion d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906. Particolare rilievo assume l'idea di *legge*: mediante tale idea, si dà maggiore unità alla permanenza e al cambiamento. In quanto è *essenza*, la legge costituisce qualcosa di permanente nel mutamento dell'esistente. Ricordiamo che Hamelin riferì la filosofia di Spinoza a quella di Aristotele, mentre Delbos e Lagneau lo collegarono prevalentemente alle fonti ebraiche. Rivaud, che non sembra sempre lontano dalle tesi di Hamelin, rileva una presenza dell'aristotelismo in Spinoza. A suo avviso, la riflessione di Spinoza, che può essere definita una *filosofia dell'essere*, si esprime nell'idea che il bene supremo non sia altro che la *gioia* derivante dalla nostra *potenza d'essere*.

⁶ P. Macherey, *Introduction a l'Éthique de Spinoza, la première partie, la nature des choses*, Paris, PUF, 1998.

bene compiuto, ma la intende come gioia di compierlo. Va ricordato: gli scritti di Lagneau sono mossi dalla rivendicazione appassionata dei diritti dello Spirito e sono alimentati da un senso del vivere profondamente religioso e laico che nessuna astrattezza può soddisfare. Per lui, il *metodo riflessivo* non poteva essere scambiato con il metodo empirico o con la ricerca dell'oggettività scientifica, né con la rigorosa deduzione formale o con la concatenazione matematica. Bisognava occuparsi delle nostre rappresentazioni e ricollegarsi alla fonte viva del nostro essere mai fermo e solidificabile. Infatti, se è rivolta alla verità e all'ideale, solo l'azione può ricongiungere il pensiero e la vita. L'idea della perfezione e quella del valore dovevano convergere nella *libertà produttiva*; ed il problema della realtà è nel cuore stesso del problema del valore. Nel Sé stesso disperso e riguadagnato, di cui parla anche la p. V dell'*Etica* di Spinoza, si collocano adeguatamente il problema di Dio e la questione della sua esistenza.

Lagneau, il cui pensiero riporta a Ricoeur, ricorda spesso quel che Spinoza non fu e che gli è stato indebitamente attribuito, e quanto Spinoza fu e spesso è stato dimenticato o comunque non gli è attribuito. A suo avviso, non si deve credere che l'unità del sistema di Spinoza si trovi nel metodo. Né la struttura profonda dell'opera di Spinoza era legata prevalentemente al metodo geometrico-deduttivo: se si considera il *Breve trattato*, ci si trova di fronte ad un processo *induttivo* che conduce a ribadire il tema di una riflessione che ritorna a sé stessa. Più in generale, si poteva dire che i concetti fondamentali della dottrina di Spinoza erano stati trovati intuitivamente e poi giustificati mediante catene dimostrative. Eppure, ricordava Lagneau, l'opera di Spinoza mancava dell'idea morale, la quale è solo relativa a noi. Tuttavia, Spinoza non è un razionalista astratto, e neppure un filosofo deduttivista. Secondo Lagneau, bisogna leggere la prima parte del *Breve Trattato* di Spinoza. Occorre cogliere, nel dialogo tra l'Amore, la Ragione, l'Intelletto e il Desiderio, la base "induttiva" di una filosofia che, elevandosi dai *modi* alla verità della *sostanza*, testimonia qualcosa d'oneroso, ossia che la libertà non è data, ma è frutto di una conquista. Lagneau non accetta l'idea di Dio come quella di un super-oggetto o di una sovra-realtà: occorre passare da un realismo della latenza a quell'idealismo radicale che anima le grandi figure della moralità. Il ritorno alla certezza deve essere un ritorno all'amore: in una prospettiva che non è estranea al pensiero spinoziano, Lagneau approdava a un'identificazione del sommo bene e dell'azione morale: anche un'effettiva prova dell'esistenza di Dio non può essere ottenuta se non attraverso la realizzazione in noi dell'atto divino. Infatti, la vita dell'uomo non si estingue nella dimensione della semplice teoresi e la sua ricerca di Dio involge profondamente la *volontà* ed il

sentimento. Lagneau, che conosceva profondamente Spinoza, non poteva accettare che si riducesse la sfera del *valore* rispetto a quella dell'*atto*. Lagneau faceva emergere quel piano problematico e complesso che è proprio di ogni lettura non convenzionale di Spinoza e che ritroveremo nel tentativo di leggere Spinoza come figura in cui scorgiamo la ricchezza e gli interrogativi di ermeneutiche rivali.

Henri Bergson: tra durata ed eternità

Una riflessione su Spinoza e Ricoeur e su Spinoza in Francia non può non passare per la filosofia di Henri Bergson. L'opera di Bergson riuscì a compendiare parte cospicua della riflessione filosofica che lo precedette ed ha avuto un notevole influsso su tutto lo svolgimento della filosofia in Francia. Tutta la filosofia di Bergson pone in discussione gli schemi della metafisica classica e si confronta con le filosofie della necessità. Perciò, non è un caso che il nome di Spinoza ritorni in un serrato confronto con le dottrine di Leibniz, ma anche con quelle di Aristotele e di Plotino. Il *nesso tra Spinoza e il mondo greco resta un'acquisizione fondamentale per una rilettura delle dottrine del filosofo*. Per Bergson, Spinoza fa emergere un legame che il filosofo francese non sa spiegare per l'evidente distanza delle sue visioni filosofiche rispetto a quelle di Spinoza. Tuttavia, l'indifferenza verso la filosofia di Spinoza sarebbe un profondo misconoscimento di quanto Bergson considera il compito del filosofare autentico: «nous n'en revenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons l'*Ethique*, parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'attitude où la philosophie dont se placer, telle est où réellement le philosophe respire. En ce sens, on pourra dire que tout philosophe a deux philosophies : la sienne e celle de Spinoza». Un'altra volta, egli scrive: «Je crois vous avoir dit que je me sens toujours un peu chez moi quand je relis l'*Ethique*, e que l'en éprouve chaque de la surprise»⁷.

⁷ Cf. *Mélange*, cit., vol. II, pp. 1483 e 1487. Attraverso gli scritti postumi e il carteggio di Bergson, si può meglio comprendere l'interesse del filosofo per Spinoza. Bergson collega la riflessione di Spinoza al tema della vita o dell'espansione del nostro essere. Egli fa riferimento a Guyau, a Lachelier, Lagneau e Spinoza. Tutto ciò precede di poco l'autonoma riflessione di Ricoeur nella sua tesi di laurea. Cf. Rocco Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova, Marietti, 1990, p. 224. In alcuni scritti bergsoniani, la «vicinanza» allo spinozismo si chiarisce meglio. Del resto, la *coincidenza* di anima e Dio non significherebbe *assorbimento* (panteistico) dell'anima in Dio: «Rien n'est plus frappant que le contraste entre le système très compliqué de Spinoza et l'intuition simple qu'il exprime. Cette intuition en son fond est vraie, mais elle n'est ni complète, ni pure, et elle n'est pas pure parce qu'elle n'est pas complète [...] Mon adhésion à l'intuition spinoziste n'implique donc en aucune manière mon adhésion à son panthéisme, mais, ce qui me paraît incontestablement vrai, c'est l'idée de l'intériorité de la connaissance». Cf. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1954, p. 54 (Chevalier riporta il dialogo intrattenuto con

Affrontando alcuni punti cardine della filosofia spinoziana⁸, Bergson sostiene che la distinzione spinoziana tra l'*eternità* e la *durata* rimanda alla distinzione aristotelica tra la *sostanza* e l'*accidente*, dietro la quale vi è la dialettica tra adeguato ed inadeguato⁹. Perciò, egli può anche collegare la filosofia di Spinoza alla *monadologia* di Leibniz¹⁰. In Spinoza, il passaggio dall'*inadeguato* all'*adeguato* richiama la distinzione aristotelica tra la sostanza e i suoi accidenti, anche se Bergson ricorda che, in termini di stretta ricostruzione della metafisica spinoziana, la concezione di Spinoza non può far ricorso alla materia prima degli aristotelici e degli scolastici, negata recisamente dai nuovi orientamenti scientifici e dalla filosofia cartesiana. Affermando che si deve restituire al movimento la sua mobilità e fluidità, Bergson sosteneva la fallacia del principio filosofico classico al quale il razionalismo di Spinoza e quello di Leibniz continuavano a riferirsi. L'idea che il possibile sia meno del reale e che lo preceda è espressione di un pensiero che si adagia su una fallacia nascosta: si dimentica che la durata ha in sé una *varietà di*

Bergson del 30/XII/ 1923). Va segnalato il riferimento a Bergson in una dissertazione di Boutroux su Spinoza: in essa si parlava della necessità di entrare in una filosofia, ma anche della capacità di uscirne. Si metteva in evidenza la differenza tra la concezione necessitaristica di Spinoza e l'idea creatrice che caratterizzava la sua concezione del divino.

⁸ H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, R. Ronchi e F. Leoni (curr.), Pisa, ETS, 2007, p. 113. Per Bergson, «più si approfondisce la concezione spinoziana dei rapporti tra l'inadeguato e l'adeguato più ci si sente in prossimità dell'aristotelismo».

⁹ Raphaël Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Préf. M. M. Pradines, Strasbourg, Libr. Istra, 1923. Nell'opera si dà particolare risalto alle dottrine di Bergson: Spinoza sfiora una contraddizione logica costante quando afferma che il procedere delle cose da Dio diviene il fondamento di un ritorno al divino. Eppure, attraverso quest'avvicinamento a una sorta di vivente contraddizione, è avviata la soluzione al problema morale, inteso come questione della vita nel suo senso più esteso e della felicità in un significato personale. Da quest'unione è ribadita un'identità che è amore eterno e immutabile; da tale amore consegue la beatitudine. L'uomo diviene quasi un Dio (*Deus quatenus*), parte viva di un'infinita eternità.

¹⁰ Risulta centrale il confronto tra Aristotele e Spinoza. Nella *Lettre a Léon Brunschvicg a l'occasion de la Commémoration du deux cent cinquantième anniversaire de la mort de Spinoza* (12-II-1927), Bergson ricorda Aristotele e la profondità della posizione etica di Spinoza. Spinoza rimane avanti a noi che abbiamo realizzato un grande progresso tecnico, ma non un effettivo progresso spirituale e umano. In Spinoza viene a realizzarsi la concordanza profonda di tutte le filosofie: egli è invocato come il riferimento della ricerca di un accordo tra gli uomini. L'unione tra gli uomini potrà realizzarsi solo con uno sforzo ulteriore. La persona di Spinoza ci restituisce a un sentimento e ad una speranza: «Aristote avait bien dit que nous ne devons pas nous attacher, hommes, à ce qui est humain, mortels, à ce qui meurt; nous devons, autant que cela est donné à l'homme, vivre en immortels. Mais il était réservé à Spinoza de montrer que la connaissance intérieure de la vérité coïncide avec l'acte intemporel par lequel la vérité se pose, et de nous faire "sentir et éprouver notre éternité". C'est pourquoi nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personnelles, dans des voies différentes de celle que Spinoza a suivie: nous n'en redevons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons l'Éthique, parce que nous avons l'impression nette que telle est l'attitude où la philosophie doit se placer, telle est l'atmosphère où réellement le philosophe respire. En ce sens, on pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies: la sienne et celle de Spinoza». Cf. H. Bergson, *Ecrits et paroles*, R.M. Mossé-Bastide (cur.), Paris, PUF, p. 587.

direzioni e di alternative imprevedibili. Del resto, un confronto con Spinoza deve partire dal contrasto «entre la forme et le fond d'un livre comme l'*Etique*». Affermando di provare un senso di deferenza, ma anche di distanza nei confronti delle grandi partizioni metafisiche dell'*Etica*, Bergson constatava qualcosa di profondamente persuasivo e vivo, che è presente nel pensiero di Spinoza, notando che il pur consequenziale razionalismo di Spinoza si dispone ad affrontare (come presso i mistici), nella p. V dell'*Etica*, il disagio della logica *per* mostrare come il ritorno della mente a Dio sia un cammino che è anche inizio. Pur ricordando come Spinoza intenda eliminare il tempo, Bergson ritiene che egli finisce per ricondurre il suo pensiero allo *schema classico*, gravato anche dal *necessitarismo sistematico*. Eppure, ed è questo che interesserà per il nostro discorso su Ricoeur, egli apprezza il senso vivo del movimento, lo slancio che è presente in quel pensiero: quasi volendo compendiare la sua riflessione con una frase, bisogna abituarsi a considerare le cose *sub specie durationis*: non si tratta solo di un'espressione ibrida o persino di una commistione tra la durata e l'eternità. Spesso il tempo è ricondotto a un certo numero di intervalli, momenti e arresti virtuali che fanno parte di una concezione dualista che non dà conto della profonda unità della realtà e della sua complessità virtuale. Per Bergson, troppo spesso è trattato come già svolto il tempo che dovrà svolgersi e si è inquadrato l'universo in uno schema deterministico. Del tempo si valorizza tutto quello che si può prevedere e calcolare e si dà un'immagine ferma delle cose e del mondo. La durata non è solo la fluidità per la quale gli esseri continuano a mutare ed esistono, ma è anche il raccogliere tutta la propria vita e l'inscrivere nell'eternità. Perciò, secondo Bergson, l'intelligenza deduce le applicazioni del movimento, le diverse posizioni fisse, la sua presenza, ma non può fare altro che nascondere i profondi dissidi delle concezioni riguardanti il tempo. Si può giungere ad un surrogato pratico, utile, comodo del tempo, che però non è costituito da una serie di stati giustapposti ed estrinseci. L'eternità dei problemi metafisici, soprattutto quelli legati alla durata e al movimento, dimostra una cattiva impostazione, per la quale la vita è dimenticata e lo è a tutto vantaggio dell'astrazione.

Bergson ricorda come vi siano sistemi materiali sui quali il tempo scivola e nei quali la nostra tendenza a calcolare e a schematizzare riesce assai bene.

Tuttavia, questo *amplia la domanda*: la questione si estende al senso del cosmo intero quando si considerino i limiti di una concezione dell'universo deterministica che abbia dissolto la portata di novità del tempo.

La lettura spinoziana di Bergson non sembra più inquadrarsi in questi

schemi positivistico-deterministici, ma spinge a riflettere sulla connessione tra il tempo e l'eternità. Anzi, Bergson sostiene una sorta di rinnovamento della prospettiva spinoziana. Ora essa è vista nella dimensione della durata, che non è semplice temporalità di fatti che si succedono in modi meramente omogenei: «habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis*: l'assoupi se reveille, le mort resuscite dans notre perception galvanisée». Perciò, guardare *sub specie durationis* (nel senso bergsoniano) non vorrà dire disperdersi in un processo indefinito, ma acquisire uno sguardo vivo che trascende quello che promette la scienza positivista delle astrazioni, cioè il benessere o tutt'al più il piacere. Tale sguardo vivente conduce ad affrontare la tematica della *gioia*.

In effetti, il *sub specie durationis*, che non pretende di erigersi a sistema fisso e non si limita più a delineare una dimensione dell'anima in senso dualistico, riporta alla tematica del *conatus*, inteso come *slancio vitale non settoriale*, e introduce alla questione del *ritrovamento di sé* in termini che non sono solo coscientzialistici o soggettivistici, ma implicano una riflessione sulla totalità dell'esperienza umana nel mondo, sulla vita e sul nostro sforzo di soggettivazione e di costruzione d'identità. Insomma, Bergson sembra avvicinare il lettore all'idea che la *questione spinoziana del soggetto* e quella del *sub specie durationis* non si oppongano completamente, ma si avvicinino. Si tratta di tesi critiche che ritroveremo in Ricoeur, pensatore sospeso tra il finito e l'infinito dell'esperienza umana? Se Bergson lega mistica e meccanica e le considera come partecipazione al moto stesso del creato, *tale prospettiva non ci fermerà a quanto raggiunto dallo stesso Bergson*. Dal suo punto di vista, Ricoeur propone questa visione, che egli estrapola dai due grandi maestri e pensatori, nella prospettiva di una memoria che si liberi dalla schiavitù e dalla manipolazione del potere e del dominio e si concepisca in un orizzonte ontologico nel quale perde valore riproporre la questione dell'inerenza degli attributi e delle modalità alla sostanza. Piuttosto, acquista fondamentale rilievo ripensare un'ontologia a partire dalla nozione aristotelica dell'essere come *atto e potenza*¹¹. La ricerca della *gioia* non è *né facile né impossibile*, ma ardua e complessa. Dal punto

¹¹ «Per difendere Aristotele da un rinascendo idealismo, bisogna dire che quel che riequilibra la dottrina di Aristotele è «l'idea chiave di tutta la Fisica, vale a dire la distinzione più geniale del sistema, quella tra l'atto e la potenza. Essa interferisce con il platonismo essenziale della sua filosofia della quiddità. Nella natura c'è un margine di incompiutezza, di indefinito, che è il limite inferiore del sapere, se la "natura" fosse attualità, le forme sarebbero degli individui, e tutto il reale sarebbe intellegibile. Tanto che la sua filosofia dell'ousia, dell'essenza oscilla tra una filosofia platonica della Forma e una filosofia empirista del concreto inteso come un "atto" mescolato alla potenzialità: è quest'ultima filosofia che un Leibniz recupererà per opporla al matematismo cartesiano». Cf. P. Ricoeur,

di vista di Spinoza, essa è tanto difficile quanto rara: l'infinito è affermazione assoluta, ma l'affermazione deve pur riguardare ogni finito e (comunque) ogni determinazione della sostanza, e la sapienza dell'uomo libero è chiamata a una costante meditazione sulla vita: essa rifugge la morte e la tristezza (secondo una linea che porta Spinoza sulla linea di Aristotele, ma anche di Epicuro).

Victor Delbos, Lachièze-Rey, André Darbon, Charles Appuhn: tra idealismo e spiritualismo

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento ricordiamo l'opera di Victor Delbos¹², allievo di Boutroux e di Ollé-Laprune, che diede particolare rilievo all'*interpretazione morale e religiosa della dottrina di Spinoza*, ritenendola preminente e identificandola addirittura con l'intera filosofia spinoziana. Delbos e Brunschvicg concordavano sul fatto che la riflessione di Spinoza non solo non si riducesse a una semplice tautologia, ma non potesse terminare lì dove aveva cominciato e incontrato il proprio lettore. Nell'opera di Delbos, ed è questo un altro dato da sottolineare *in vista di un'impostazione ermeneutica nuova*, l'interesse morale prevaleva sulla metafisica spinoziana e sull'analisi della sola prima parte dell'*Etica*: cercando di comprendere il fondo dello spinozismo, egli ne sottolineava la tensione radicale verso la salvezza. Spinoza appare come filosofo della saggezza e come un pensatore che guarda all'uomo nella sua interezza e lo considera senza sconti o facili decurtazioni. A proposito dell'interpretazione spinoziana di Delbos, Blondel poté ricordare che Delbos cercava, attraverso il sistema e oltre il sistema, la vita. Blondel ricordò come la direzione etica dia senso a tutta la dottrina di Spinoza: è come se Dio avesse bisogno di noi e del nostro progresso morale per manifestarsi.

L'opera di Delbos non sembra completamente estranea agli orientamenti che, da altro punto di vista, furono espressi da Brunschvicg¹³. Egli partecipa

Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54, L. M. Possati (cur.), Milano, Mimesi, 2014, p. 254

¹² V. Delbos, *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893 e Id., *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 2005 (I ed. 1916). Lo stesso titolo *Etica* garantisce, secondo alcuni storici, l'interpretazione di Spinoza come filosofo morale. Il primato della filosofia morale si delinea nelle analisi di Delbos e di Brunschvicg, i quali sono concordi nell'attribuire a Spinoza anche uno spirito religioso. Cf. P. L. Couchoud, *Spinoza*, Paris, Alcan, 1893.

¹³ Per Brunschvicg, l'attuale epoca esprimeva un «hereux synchronisme qui lui donne le moyen de mettre l'analyse réflexive de Jules Lachelier ou de Lagneau en connexion avec la critique de la mentalité primitive ou puérile ou pathologique, telle qu'elle résulte des travaux d'un Lévy-Bruhl, d'un Jean Piaget». Più in generale, Brunschvicg si richiamava a Spinoza per sottolineare che il suo concetto di vita non è quello biologico, legata alla circolazione del sangue o alle diverse funzioni organiche: la vita è essere partecipi di un compito spirituale. Cf. Léon Brun-

alla vasta rivalutazione del pensiero morale di Spinoza che si trova in molti orientamenti critici novecenteschi. Delbos sottolinea come, *al fondo della dottrina spinoziana, vi sia la concezione aristotelica dell'eternità*. Averroè aveva sostenuto la dottrina dell'unicità dell'intelletto. Invece, il filosofo ebreo Levi ben Gerson aveva affermato, dopo aver discusso varie dottrine e quella di Averroè, che l'immortalità di cui parlava Aristotele potesse essere anche personale e che essa dipendesse da quanto l'uomo potesse acquisire *nella vita presente*. Sotto molti aspetti, egli aveva inteso riferirsi alle tesi di Leone Ebreo e sintetizzare platonismo ed aristotelismo. Spinoza superava diverse restrizioni ed esitazioni per sostenere che, proprio perché Dio si ama di un infinito amore intellettuale, egli ama gli uomini. Si sarebbe dovuto parlare di un'inseparabilità del mondo e di Dio. Spinoza vuol eliminare quanto è soggettivo, ma non il desiderio di felicità. Piuttosto, *egli assimila il desiderio di felicità allo sforzo mediante cui si esprime l'essenza divina*. Vi è così uno sforzo di far vivere il mondo, l'uomo e Dio per distinguerli ed unirli sotto le sole leggi dell'oggettività razionale più radicale.

Tra gli autori spiritualisti ricordiamo, seppur velocemente, il Lachièze-Rey, che ha discusso delle origini cartesiane della filosofia di Spinoza. Ricordando l'interpretazione dello spinozismo come prolungamento del cartesianismo (Fischer, Brunschvicg e altri) e la linea ermeneutica che tende a distanziare Spinoza dal cartesineismo (Avenarius, Delbos ed altri), Lachièze-Rey, per il quale bisogna ritornare dal formalismo del pensiero al *cogito* cartesiano, ha ricordato che la concezione dell'estensione in Spinoza assume una diversa configurazione rispetto a Cartesio. Nella dottrina di Cartesio l'estensione riceve il movimento ed è *Natura naturata*, ma, nella filosofia di Spinoza, è *Natura naturante* ed è collegata all'essenza stessa di Dio mediante la dottrina degli infiniti attributi¹⁴. In tal senso, era autorizzata una riflessione sui punti di contatto tra la dottrina spinoziana dell'eternità e l'ardua questione della predestinazione¹⁵.

Bisogna ricordare l'opera postuma di André Darbon¹⁶. Riflettendo sul *Tractatus de intellectus emendatione*, egli ne sottolinea il significato nell'economia

schvicg, *De la connaissance de soi*, Paris, PUF, 1956, p. 196; l'intr. di D. Bosco a M. Blondel, *Che cos'è la mistica?*, Domenico Bosco (cur.), Brescia, Morcelliana, 2011, p. 31. L'autore ricorda alcuni scritti coevi su Spinoza: gli scritti di P. Malapert sull'*amore intellettuale di Dio in Spinoza*, di F. Rauh sulla *dottrina della fede*, di Lévi-Bruhl su *Jacobi e Spinoza*, di A. Godfernaux sugli *antecedenti della concezione psicologica di Spinoza*.

¹⁴ P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932, p. 129.

¹⁵ V. Delbos, *Le spinozisme*, cit., p. 173.

¹⁶ Lo scritto postumo di Darbon (1946), che è diviso in tre parti, fu portato a termine per volontà di familiari e di alcuni studiosi che gli erano stati vicini. Come ricordava Henri Gouhier alle pp. V-VI dell'*Avertissement*, Darbon

degli scritti spinoziani, esprimendo un particolare interesse per quest'opera così *significativa* nell'ambito del cammino filosofico di Spinoza: «nous pouvons regretter que Spinoza n'ait pas terminé le *Traité*, et garder une préférence pour la forme plus vivante et plus humaine qui est la sienne. Mais n'allons pas nous imaginer que son imperfection nous laisse ignorer aucune pensée un peu considérable de Spinoza». L'opera acquista un valore fondamentale, se si considera che essa è una testimonianza di un'interrogazione autentica, pur tra tante oscurità e dinanzi allo stesso oscuramento dell'idea di Dio, che il filosofo si pose in un momento cruciale e radicale della sua vita¹⁷.

Anche Charles Appuhn dava particolare rilievo all'interesse che la filosofia di Spinoza suscitava tra i giovani. Egli sottolineava come il Dio di Paolo Apostolo, Agostino, Calvino e Pascal richieda un sacrificio dell'uomo per esaltarlo. Egli evidenziava come Spinoza debba a Cartesio la chiara idea dell'infinito. Tuttavia, sottolineava la distanza del moralismo dei neo-critici francesi dalla spinta che anima la filosofia spinoziana. A suo avviso, la filosofia di Spinoza non va confusa con l'utilitarismo di una filosofia senza slancio. Spinoza, che è il rappresentante della ricerca di una vita libera, addita una religione senza mistero e un amore di Dio che è un'espansione dell'intelligenza. Appuhn, che dà particolare risalto alla figura di Cristo e avvicina in alcuni casi Spinoza al cristianesimo, non comincia a caso il suo *Spinoza* col fare un deciso riferimento al tema della *meditazione della vita*. Appuhn ricorda non solo lo "strano" fascino che Spinoza ha sempre esercitato su diverse generazioni di giovani e in molti orientamenti filosofici profondamente innovativi, ma segnala i tratti di novità della filosofia di Spinoza rispetto a quella di Cartesio: «et sans doute Spinoza doit à Descartes pour une large part, à la géométrie de Descartes, cette idée claire de'un infini qui n'a plus rien de redoutable; mais Descartes n'a pas cherché à tirer de cette clarification de l'infini les conséquences morales et surtout religieuses qui pouvaient s'en déduire, et Spinoza l'a fait». Egli ricorda, all'inizio del suo libro su Spinoza, il circolo che, nella filosofia spinoziana, si istituisce tra vita

aveva speso gran parte della sua attività nella scuola e per la scuola. I principali contributi da lui dati avevano riguardato il problema del *determinismo* e dell'*indeterminismo*.

¹⁷ Non si può identificare meccanicamente la dottrina della libertà in Spinoza con quelle di Lucrezio, di Epicuro o di Nietzsche. Per Joseph Moreau, è impossibile ridurre la filosofia di Spinoza alla sola denuncia dell'alienazione umana o a sole questioni "politiche". L'assoluto è al cuore del pensiero di Spinoza. Anche se la causalità immanente toglie la trascendenza dell'assoluto rispetto alle cose, la distinzione tra la *Natura naturante* e la *Natura naturata* non elimina la loro eguaglianza (*Deus sive Natura*). La causalità metafisica non si identifica con quella fisica e non si può condividere la riduzione dello spinozismo al positivismo.

e sapere, conoscenza e morale concreta: «la sagesse, a dit Spinoza, est une méditation de la vie; essayons de comprendre la signification de cette parole. Etres vivants, nous avons des appétits et cherchons à les satisfaire, nous y réunissons mal parce que nous sommes faibles: faibles contre les forces de la nature, en dépit du pauvre savoir que nous avons acquis, faibles contre les autres hommes dont l'appétit contrarie le nôtre [...] Les premiers fruits de la réflexion sont amers [...] L'homme qui pense, connaît sa misère et y cherche un remède. Renoncer à la pensée? Mais nous sommes, par nature, des êtres pensants»¹⁸. Spinoza ricerca una liberazione umana che non esige una rottura con la sua natura «carnale» e temporale. Egli non è il banditore di una dottrina dell'ossequio esteriore che si addice non alla maturità, ma all'infanzia dell'uomo. Spinoza parla di una salvezza che non è legata alla grazia, bensì al sapere umano. Nel contempo, la filosofia è vita ed è la vera vita. Da qui il bisogno di ritrovare costantemente Dio in tutte le cose.

Léon Brunschvicg: la conversione in senso razionalista

Léon Brunschvicg, che fu uno dei più influenti docenti della Sorbona ed uno dei più noti commentatori di Spinoza, conobbe ed aiutò il giovane Ricoeur nelle sue prime ricerche sulla filosofia riflessiva. Egli auspicava una filosofia che, intendendo riaffermare il valore della ragione, ritornasse alla tematica cartesiana del *cogito*. Ciò poteva avvenire attraverso una critica dell'illusione che ignora la peculiarità dell'uomo e lo consegna a un'esistere meramente empirico. La sua riflessione, che fu influenzata dalle filosofie di Lachelier e di Boutroux¹⁹, tendeva al superamento dell'eclittismo o di teorie (ritenute lacu-

¹⁸ Lacroix ha criticato l'interpretazione di Spinoza data da Brunschvicg, il quale non sembrerebbe riconoscere che il pensiero di Spinoza fu mosso da molteplici istanze che, solo se valutate adeguatamente, danno uno Spinoza *tout entier*: «l'erreur de Brunschvicg est de réduire la cause à la raison et de voir en elle une activité "toute intellectuelle" [...] L'aspect naturaliste est entièrement sacrifié à l'aspect rationaliste [...] Peut-on dire alors que le spinozisme est le modèle d'une philosophie statique, d'une philosophie sans doctrine, où la substance divine en définitive absorbe tout?». Lacroix, che vede riproporsi in Brunschvicg l'acosmismo, sostiene che Spinoza, il giudeo accusato d'ateismo, colui che avrebbe ordito la più grande macchina da guerra contro il Cristianesimo, ha trascorso, in realtà, la vita nella meditazione del problema della salvezza, la quale esige un «effort» difficile. Infatti, nota Lacroix, «le salut n'est pas tout fait ou virtuellement donné, il suppose un devenir [...] la conversion de la diversion, une inversion de la dispersion. Comme le marxisme ou le freudisme, le spinozisme c'est ni une philosophie du déterminisme ni une philosophie de la liberté dans leur acception coutumière, mais de la liberation-de la désaliénation». Cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970, p. 112.

¹⁹ Boutroux ricordava che Cartesio aveva cercato la certezza in Dio. Spinoza era stato ancor più radicale e le conseguenze del suo pensiero erano ancor più inattese. Da un lato, per il filosofo olandese, è proprio il superamento dell'illusione del libero arbitrio ad aprire a una considerazione adeguata del divino e della vita; dall'altra, la conquista della beatitudine deve avvenire proprio attraverso il conflitto delle passioni. Le conseguenze del pensiero di Spinoza non sono facilmente prevedibili. Anche l'interpretazione mistica data da Renan alla filosofia di Spinoza

nose e giustappositive) che non potevano soddisfare le esigenze più profonde e vive del pensiero (nelle quali egli poneva anche le esigenze artistiche e religiose). Brunschvicg non può dirsi solo un filosofo teoretico, ma un pensatore che ha dato un'interpretazione di grande rilievo sia per quanto riguarda il pensiero morale e sia per quanto attiene all'epistemologia di Spinoza: in quest'ultimo caso, se il testo più significativo è *Les étapes de la philosophie mathématique*, l'opera principale di Brunschvicg è il volume su *Spinoza e i suoi contemporanei*²⁰. Furono rilevanti i contributi di Brunschvicg per la *Revue de Methaphysique et de Morale*, fondata da uno dei maggiori studiosi di Fichte, Xavier Léon, il quale ebbe grande rilievo in un profondo rinnovamento degli studi filosofici e critici²¹.

Brunschvicg ritiene che la filosofia di Spinoza nasca da un'esigenza intima dello spirito²², che aspira a una vita degna, consapevole e razionale. Diviene

ha un fondamento solido: lo dimostra la costante ricerca spinoziana non solo della felicità, ma della beatitudine e dell'eternità della mente. Né si può rispondere in termini esclusivisti alla questione se Spinoza sia stato un pensatore naturalista o spiritualista. La filosofia di Spinoza non può essere opposta necessariamente a quella di Platone. Spinoza cerca la vera vita, che è quella dell'eternità. Anche la filosofia di Spinoza ha come riferimento quella vita, alla quale si può accedere solo attraverso il superamento dell'illusione. Cf. *La Philosophie allemande au XVII siècle. Le Prédécesseurs de Leibniz: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la Philosophie de Leibniz, Cours de M. E. Boutroux professé à la Sorbonne en 1887-1888*, Paris, Vrin, 1929.

²⁰ Léon Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1947, pp. 138-151; Id. *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, PUF, 1971. Un altro significativo testo spinoziano di L. Brunschvicg è *L'humanisme de l'Occident, Descartes, Spinoza, Kant*, Paris, PUF, 1951, nel quale egli riuniva alcuni importanti interventi apparsi sul *Chronicon spinozanum*.

²¹ Il cammino della filosofia era descritto come un *itinerario di riappropriazione di sé*: essa doveva ricondurre l'uomo dalla chiusura in un mondo di cose che sono estranee alla comprensione del significato universale della vita «interiore». Nella polemica verso le "mode" filosofiche, la speculazione di Brunschvicg si delineava come una convinta critica delle varie forme di irrazionalismo che caratterizzano la filosofia contemporanea: la filosofia doveva essere considerata *conoscenza della conoscenza*. Né si doveva chiudere la scienza in strutture rigide o aspirare a dedurre categorie fisse. Facendo suo il principio dello sviluppo della conoscenza e della moralità, Brunschvicg non dimenticava che la scienza non poteva essere esentata dal confronto coi fatti. Tutto ribadiva l'importanza della creatività morale umana e sottolineava la possibilità di una religione interna all'attività della coscienza. Studioso di Spinoza e curatore dell'opera di Pascal, Brunschvicg sottolineava uno iato nel periodo che va da Platone a Cartesio. Il cartesianesimo non si svolge secondo i criteri deduttivi della logica aristotelica e non si basa sulla distinzione tra l'ontologia del finito e dell'infinito. Il cartesianesimo non parte dalla considerazione di Dio prima della creazione e del suo vagare negli spazi immaginari da cui Egli tragga il mondo, frutto della sua azione transitiva. Bisogna superare l'astratto per porsi nella prospettiva del pensiero in sviluppo e per non trattare il pensiero come una cosa tra le altre. *La filosofia è critica delle mitologie*: solo in questa prospettiva, essa poteva innalzarsi verso orizzonti di razionalità sempre nuovi. Sembrava a Brunschvicg che il pensiero platonico affermasse una filosofia capace di valorizzare l'attività della mente e lo sforzo dell'anima nella ricerca del vero. La polemica contro l'astrobiologismo, che vede nel cosmo e nelle stelle la vera forza motrice del mondo, si esprimeva nella critica all'accettazione aristotelica della schiavitù, che reifica l'uomo. Le si poteva contrapporre la riflessione del Menone che vedeva nello schiavo un potenziale umano che non può essere ignorato o sminuito. Questo senso profondo dell'unità è alla base della concezione religiosa non impositiva di Brunschvicg.

²² La filosofia non comincia forse con il superamento della parzialità egocentrica, con la denuncia dei pregiu-

centrale il tema della conversione²³, per cui la filosofia spinoziana è una *riflessione sulla riflessione*: essa prospetta un'etica filosofica svolgentesi dalla dispersione e dalla frammentazione di una molteplicità di soggetti, sopraffatti spesso dalla ricerca di beni vani e dubbi, al ritorno a sé, che riguadagna la «propria» eternità. La filosofia di Spinoza esprime un movimento riflessivo: dall'immaginazione, che porta i tratti dell'individualità, si giunge a riconoscere che la verità non è un'esteriore conformità del pensiero e delle cose, ma una conoscenza interiore che si costruisce i suoi «strumenti intellettuali». Questi tratti della ripresa dello spinozismo sono spesso lontani dal personalismo pluralistico di Ricoeur. Tuttavia, il tema della conversione e del recupero di sé ritorna nuovamente e scava un solco nella memoria filosofica di un'intera tradizione. Mediante il movimento di ritorno a sé o *conversione*, l'intelligenza è chiamata a chiarificarsi: essa non può contenere l'errore, la cui origine si trova nell'inerzia e nella passività che impediscono un'espressione adeguata e consapevole di sé. Quest'interpretazione di Spinoza non è il presupposto di un'etica calata dall'alto. Essa non propone un'idea trascendente rispetto al sistema, ma è l'espressione di un'etica che svela il procedere faticoso di un'opera che non sempre fu ed è compresa fino in fondo. Metodo e ricerca di sé non si oppongono, ma esprimono l'esigenza di fondo dell'opera di Spinoza, secondo il quale il progresso del-

dizi che tale egocentrismo alimenta? [...] La filosofia che è ragione e giustizia e saggezza, rimette al vero posto, al loro posto insignificante, riduce alle loro vere proporzioni, gli eventi della vita personale: il mio personale piacere, la mia felicità, la mia morte-propria, e in generale tutti gli avvenimenti che si designano con l'aggettivo della prima persona, perché è questa clausola dell'io a essere per la ragione disinteressata il dettaglio trascurabile». In effetti, «l'evento ecumenico della morte, ecumenico per sé accade ovunque e a tutti, conserva per ciascuno un carattere intimo e personale». V. Jankelevich, *La morte*, E. Lisciani Petrini (cur.), Torino, Einaudi, 2009, p. 25.

²³ Per Jankelevich, la morte è il punto di tangenza tra mistero metaempirico e fenomeno naturale. La morte può sì essere un evento che riguardi sempre gli altri. Tanto spesso essa è un evento astratto che sembra non toccarci. In alcuni momenti di particolare significato, si può comprendere come la morte non sia un evento che riguardi tutti e nessuno in particolare e come sia centrale quando ci si apra alle questioni dell'ipseità, della vita e dell'amore. Occorre desolidificare la terza persona per capire i problemi della morte e della vita. Jankélévitch si riferisce alla riflessione di Spinoza: «si tratta di ciò che potremmo comprendere meglio grazie a Spinoza, filosofo dell'inalterabile pienezza ontica e della *preservatio in esse*: *nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur* [...]». Bergson, a volte così stranamente vicino allo spinozismo anche quando ne sembrerebbe così lontano, pensava forse a questo nulla, quando diceva dell'immortalità: l'onere della prova ricade su colui che la nega. *Perseveratio in esse*, dice Spinoza, come la «conservazione», la «perseverazione» implica il *conatus*, vale a dire lo sforzo per mantenersi in vita nonostante i pericoli, la resistenza alle forze della morte e la protesta disperata contro il nulla. La tensione naturalmente si fa sentire ancora di più nel filosofo dello slancio vitale, che non nel filosofo del *conatus*. La domanda di Spinoza sembra avere i tratti di un'effettiva ecumenicità nell'interrogazione sul vivere e morire. Inoltre, la domanda sulle tematiche della vita, della morte e del concreto sembrano essere viste nel loro spessore e porci al di là della sola eredità del pensiero heideggeriano.

la scienza e quello dello spirito debbono convergere²⁴. Brunschvicg sottolinea come il *Secondo genere di conoscenza* susciti il desiderio di conoscere le cose ancor più profondamente: esso è punto di partenza della dialettica “spirituale” che conduce al *terzo genere di conoscenza*²⁵. In tal modo, trova un senso il combattimento che *sembra* contrapporre ragione ed immaginazione, il tempo e l’eternità. L’infinità delle cose che esistono risulta sottomessa ad una necessità unificante ed esprime un’infinita testimonianza dell’Assoluto²⁶.

Louis Lavelle e René Le Senne: eternità, ostacolo, persona

Non è un caso che Le Senne ricordasse come le prime pagine del *Tractatus de intellectus emendatione* mostrino la sofferenza dell’anima che si trova nell’insufficienza di ogni bene finito e non può essere appagata da onori e ricchezze. Occorre il bene assoluto, un bene eterno e infinito come *unico fine della vita*. L’indicazione di un fine elevato è l’inizio del suo “possesso”. Secondo Le Senne, Spinoza tende a geometrizzare e a chiudere in categorie teoretiche le complesse antinomie della vita spirituale che solo la tensione etica può affrontare. La separazione da sé e la mancanza di integrazione delle parti e delle esigenze della nostra vita spirituale producono passività, incapacità di andare oltre quel che subiamo e che non riusciamo a unificare: Spinoza aveva cercato nella certezza dell’assoluta necessità la condizione della pace interiore. Al di sotto dell’affermazione della beatitudine si trova una disperazione latente che rinuncia conseguentemente alla speranza in una Provvidenza. Certo, il filosofo trasforma la relazione spirituale tra lo spirito divino e quello umano in una relazione che si risolve nel pensiero. Tale riduzione si esprime nella concezione spinoziana di un’unica natura naturante: per riavvicinare lo spinozismo alla nostra condizione bisogna che la sostituzione della conoscenza intuitiva all’empirica venga sostituita dal rispetto per la loro relazione: lo spinozismo diviene l’ideale della ricerca, un ideale che non elimina più tutto ciò che gli si deve unire per costruire l’esistenza.

²⁴ Alla lettura delle opere del filosofo olandese, Sartre era legato sin dagli anni giovanili e sin dal periodo in cui incontrò la filosofia idealista di Brunschvicg. In seguito, Sartre prese posizione rispetto all’idealismo della tradizione francese ed alla lettura di Spinoza del Brunschvicg e sottolineò la compresenza in quella filosofia dei due attributi del pensiero e dell’estensione. Ora, questa significativa riflessione critica costituirebbe un’anticipazione della distinzione dell’*essere-in sé* e dell’*essere-per sé* che si ritrova nella filosofia del Sartre più maturo. Cf. A. Montano, *Sartre e le arti*, Nola, l’arcael’arco ed., 2008.

²⁵ L’uomo ha più di qualcosa di divino che deve imparare a conquistare e a riconquistare. Cf. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporaines*, cit., pp. 125 e 134.

²⁶ Ivi, p. 133.

Bisognerebbe recuperare tutti i valori che Spinoza ha sacrificato in nome della sua verità? Tuttavia, si deve dire che Spinoza è davvero il grande moralista che la filosofia moderna non ebbe sempre in altri im. La morale di Cartesio fu appena abbozzata. In Malebranche predominò l'esigenza religiosa. Nelle opere di Leibniz, prevale l'istanza metafisica. Invece, Spinoza fu più decisamente animato dal desiderio di un rinnovamento della problematica morale (nel senso su accennato).

Il dogmatismo derivante da questa concezione deriva dal volere fermare quella conquista superiore che non si consegue senza uno sforzo morale effettivo. Solo esso può essere produttivo. Nessun sistema astratto può assorbire in sé la contraddizione vissuta e avvertita concretamente. Solo l'esperienza dell'ostacolo rompe l'unità ancora indeterminata e spinge a una riflessione attiva su disé. Si può dire che sono in quanto soffro. L'uomo soffre, in quanto ha qualcosa che è affidato alle sue scelte.

In *Le Senne* e nella sua lettura di Spinoza, ritroviamo il significativo dibattito della filosofia in Franca sulla complessa struttura della soggettività. Approfondendo la lettura di Spinoza, Ricoeur sottolineerà le aporie di un pensiero, quale quello della filosofia riflessiva, che non sempre riuscì a porre al centro della riflessione la dialettica dello spossamento di sé e della conquista di un divino che si fonda nella più disinteressata gratuità. Non va dimenticato che Bergson aveva sottolineato come il misticismo fosse l'espressione più chiara dell'amore di Dio per tutti gli uomini. Bergson aveva, a questo proposito, ricordato che, attraverso Dio e con Dio, il mistico ama l'umanità di un amore divino che è continuazione dell'opera divina. Tutto l'universo gli era sembrato orientato a dare origine a dei creatori capaci di continuare l'opera divina e di essere degni del suo amore. Tale concezione, che implica una prospettiva nuova sul tempo e sul nostro esistere, doveva essere approfondita in un senso che superasse le aporie dell'immanentismo e del trascendentismo attraverso una prospettiva diversa, fondata nell'interpretazione complessa dei segni della nostra domanda sull'essere. Tale era stato l'intento vivo del pensiero spinoziano.

Alain (Émile-Auguste Chartier): la riconquista del cogito

Alain, che fu allievo di Jules Lagneau, è stato spesso definito un pensatore sistematico che ha affidato molte riflessioni a brevi scritti, i *propos*, nei quali, con notevoli doti letterarie, ha espresso spesso una decisa critica della superficialità e del conformismo intellettuale. L'attività filosofica di Alain, che è legata anche ai suoi interessi nel campo dell'estetica e della critica letteraria, è caratterizzata da un costante confronto con i filosofi più significativi della

tradizione speculativa, da Platone a Spinoza, da Descartes a Hegel. In Alain si fondono una matrice razionalista, che gli permette di superare il materialismo e l'idealismo, ed un empirismo, che è spesso attento alle questioni concrete e quotidiane. In effetti, secondo Alain, l'uomo è sé stesso se domina le sue passioni e quando la sua fantasia diviene organica: l'uomo, che vive il proprio contrasto interiore, deve elevarsi verso la ragione e volgersi a una vita più libera. Manca qualcosa rispetto a un'ermeneutica dell'agire morale e

La filosofia di Spinoza, che ha un marcato carattere ontologico, non poté essere condivisa fino in fondo da Alain, nella cui opera viene riaffermata la centralità di un Cartesio che non ha più i tratti del metafisico, ma del filosofo che sottolinea la centralità dell'impegno umano e chiede un rinnovato sforzo di riflessione in vista di una filosofia della libertà umana. Ad Alain sembra anche che l'atteggiamento di Spinoza sia più marcatamente ontologico rispetto a quello di Crisippo e degli Stoici, nei quali si riscontra un orientamento volontaristico cui Alain, per il punto di vista da cui considera i problemi, guarda con interesse.

Nella scia di Lagneau, Alain analizza la dottrina del concetto e del giudizio in Spinoza. Egli riflette sulla stretta relazione tra di essi: l'idea non è una morta pittura su cui si imprima la volontà, ma implica fin dall'inizio l'attività del giudizio. A suo avviso, vi è una duplicità della cosa, in quanto la si consideri nella sua essenza e in quanto la si valuti nella sua esistenza attuale: ogni realtà è, insieme, cosa e idea. Spinoza ha scandagliato il mondo dell'immaginazione. Egli ha analizzato come e perché la mente si rappresenti le cose che fluiscono nel tempo. Ne ha desunto che l'errore non è un avvenimento isolato, ma un modo di vivere²⁷. Per superare l'errore o trascendere prospettive parziali, occorre andare a quel che è comune alla parte e al tutto e volgersi all'unità dell'intendimento e del giudizio. Andare in profondità non significa cambiare un errore con un altro, ma affermare che l'intera potenza dell'uomo è nelle sue idee: è asserire che la ragione del vivere fa tutt'uno con l'effettiva volontà di vivere. Occorre ricordare che non ha senso la repressione esteriore degli affetti, ma bisogna pensare diversamen-

²⁷ Alain, *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1949, p. 12. Cf. anche H. Sérouya, *Spinoza sa vie et sa philosophie*, Paris, Excelsior, 1933. Sérouya cerca di pervenire alle fonti della filosofia di Spinoza. Egli vede una profonda analogia tra le figure di Spinoza e di Cristo. Riferendosi a Renan e a Lagneau, l'autore nota come Spinoza viva nella fede sin dall'inizio della sua riflessione, ma rileva anche come la filosofia di Spinoza non si possa dire estranea alle inquietudini dei nostri tempi e come tutta la sua filosofia esalti una virtù che ha radici nelle profondità dell'anima, in un senso mistico e in un amore che ha dimensioni cosmiche. L'amore di cui parla non chiede ricompense esteriori. Per tale amore non ci sono ostacoli del tutto invincibili. Tutta la sua filosofia addita una profonda *pace interiore*.

te, in conformità a un amore più elevato, a una passione che venga davvero dalla nostra essenza. Essa dissolve le passioni contrarie, caratterizzate da un eccesso o da un difetto. La conoscenza del terzo genere, quella conoscenza che è salvezza della mente, dev'essere intesa come conoscenza riflessiva. Essa non è un conoscere per conseguenze, a partire da una verità rigorosa e tuttavia lontana, ma è conoscere la verità per sé. Essendo pienamente gioia e non accogliendo alcuna tristezza, essa è un vero ritrovamento di sé: far "esplodere" la vita divina significa guardare verso la vera vita, sperimentare una profonda libertà e guadagnare a sé l'autentica gioia.

Ferdinand Alquié: un Sé eterno irraggiungibile

Come afferma più volte Ferdinand Alquié, l'uomo non è l'Assoluto e non può sfuggire al tempo, anche se tende a con-fondere tempo ed eternità e vorrebbe giustificare una fuga dalle cose che sarebbe legittimata da un costante richiamo allo Spirito e all'eternità. Se bisogna ricordare la semplice verità che il tempo deve passare, tale consapevolezza del trascorrere del tempo non dovrebbe evocare in noi passioni tristi, ma richiamarci a quella fedeltà allo spirito che si esprime nell'azione consapevole, nel dimenticare noi stessi e nel superare l'egocentrismo.

Alquié pensa che il punto di vista della totalità riappacificata, al quale guardano Spinoza o Hegel, non è lo sguardo dell'uomo, ma quello di Dio: in questi due pensatori, la compattezza del sistema svela un misconoscimento dell'uomo concreto. Invece, dev'essere valorizzato l'apporto filosofico di Cartesio, critico *ante-litteram* di Hegel, il quale non parla di un cammino assoluto verso l'Assoluto, ma fa riferimento al cammino umano sospeso tra lo spirito e le cose. Secondo l'illustre critico, che vuol comprendere e non giudicare Spinoza, il filosofo olandese, esprimendo un razionalismo assoluto, giunse a concetti ai quali non corrispondeva alcuna esperienza accessibile effettivamente. Se occorre scoprire il perché dell'incomprensibilità dell'*Etica*, essa si trova nella pretesa di condurre l'uomo alla beatitudine dell'intelletto intuitivo. Nessuno ha raggiunto la salvezza per la via additata da Spinoza e neanche il filosofo si è salvato per la sua «via difficilissima». Il vuoto dello spinozismo si riconduce a questo, che nessuno ha mai trovato l'esperienza alla quale pretende di condurre. Alquié dichiara di non essere in grado di superare il punto di vista dello spirito umano. Ricordando che non si può comprendere lo spinozismo senza comprenderne l'esperienza alla quale esso pretende di condurre, egli si diceva consapevole che tale esperienza trascende i limiti che Cartesio si era proposto di non varcare, quando aveva fatto appello al criterio dell'evidenza: l'*Etica* di

Spinoza non corrisponde a un soggetto umano capace di comprenderla e si pone dal punto di vista divino.

Secondo Spinoza, la ragione non coglie il particolare, ma ogni realtà è particolare. Quindi, la ragione, nota Alquié, non può aiutarci a raggiungere la salvezza. Per il filosofo olandese, occorrerebbe andare oltre la conoscenza razionale o *Secondo genere di conoscenza*. In effetti, si può legittimamente dubitare che un uomo possa giungere a fare esperienza dell'eternità per la via di Spinoza, perché è impossibile avere del proprio corpo la stessa idea che ne ha Dio e perché Spinoza postula l'identità tra il «mio» intelletto e quello divino. Tutti possono dire *io penso, io sono*. Invece, pur seguendo Spinoza fino al termine del suo cammino, non riusciamo mai a comprendere sino in fondo quale esperienza corrisponda al suo sistema: non possiamo comprendere davvero quale intuizione possa congiungere il Dio-Natura e lo spirito libero²⁸.

Sylvain Zac

Traduttore del *Trattato politico* (1968), lo studioso romeno Sylvain Zac, anche lui prigioniero di guerra come Ricoeur, è noto per le sue analisi riguardanti Spinoza e Kant. Nella sua ricerca, egli si è mosso lungo tre linee di analisi critica, cioè il *problema della vita* (1963), quello *dell'interpretazione delle Scritture* (1965) e quello della *morale di Spinoza* (1966). In questa prospettiva, si devono intendere gli studi di Zac sul linguaggio e sulle varie tappe, fasi e rinascite della filosofia di Spinoza letta nella sua integralità. Per Zac, la metafisica spinoziana contiene un criterio interpretativo non solo dell'etica, ma anche delle concezioni politiche e religiose del filosofo olandese. Secondo Zac, va anche rilevata la profonda connessione che lega Spinoza a Cartesio: pur senza il riferimento ad un comune ordine delle ragioni, che è il *cogito* in Cartesio e l'essere in sé infinito in Spinoza, vi è un comune riferimento ad un ordine matematico, fondamento della ricerca della verità, che, in Spinoza, porta ad una dottrina di salvezza per la quale Dio stesso è vita del mondo.

In effetti, secondo Zac, bisogna rivedere la dottrina di Spinoza alla luce di alcune fondamentali affermazioni del filosofo: secondo quanto sostiene esplicitamente l'*Etica*, Dio è la vita ed esiste per sé stesso²⁹. Dio è vita ed è

²⁸ F. Alquié, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La table rotonde, 2005, pp. 410-411.

²⁹ «Tra le interpretazioni generali del pensiero di Spinoza comparse nel dopoguerra merita di essere segnalata quella dovuta allo Zac in alcuni libri e scritti. Essa rivede l'interpretazione romantica dello spinozismo dal punto di vista dell'idea di vita. Lo Zac ritiene che tutti i temi speculativi dello spinozismo possano trovare il loro cen-

attività pura: è la vita delle cose ed è principio di totalizzazione. Alla luce di una diversa lettura dell'*Etica*, il concetto spinoziano dell'unità dell'essere non è chiamato in causa per giustificare un tutto per aggregazione o per organizzazione estrinseca, ma richiede che si faccia riferimento ad un principio interno al nostro essere ed all'essere di ogni cosa, che non si chiuda nella mera apparenza ed esprima l'attività di un'*essentia actuosa*. Occorre andare oltre la riflessione sul *conatus* di Lagneau, il quale, interpretando tale dottrina ed intendendola nell'ottica di una prosecuzione indefinita dello sforzo d'esistere, non vede in essa un'intensificazione dello sforzo d'essere che è insito in ogni cosa. Ogni realtà (almeno *intensivamente*) non è solo parte di un tutto vivente, ma lo esprime e lo rivela nella sua pienezza di vita: l'infinito stesso della durata, che lascia pur sempre inappagati dal punto di vista teoretico ed etico, porta a ritrovare nelle cose e in sé stessi l'infinito assoluto della vita³⁰.

Spinoza non adotta una concezione creazionista o finalista, ma neanche emergentista o contingentista. Il suo Dio non è quello dell'emanatismo o del creazionismo. Tuttavia, secondo il filosofo olandese, non vi è niente che sia contingente. Piuttosto, bisogna che si affermi che Dio è attività pura ed è vita delle cose: vi è una profonda unità del tutto, che, nella sua absolutezza, è un unico individuo. In questo senso, che è decisivo, Dio è la vita del mondo. La lettura di Spinoza operata da Zac non inclina verso l'acosmismo che pure costituisce una linea dell'interpretazione di Spinoza, ma che porta a smentire le ragioni profonde di una riflessione sulla vita.

Anche per questo il concetto spinoziano di estensione dev'essere differenziato da quello sostenuto da Cartesio. Per il secondo, l'estensione è soprattutto esteriorità e passività; per il primo, essa assume un carattere più interno e dinamico. Spinoza esprime esemplarmente la forza profonda del *desiderio* nella concezione della *facies totius universi*, modo mediato infi-

tro nella nozione di vita, ed ha inteso studiare il significato e il ruolo della nozione di vita in tutto il pensiero di Spinoza, e mostrarne la conciliazione col suo razionalismo». Cf. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 103.

³⁰ «Dans un texte des *Pensées methaphysiques*, Spinoza développe cette idée. Dieu est la vie, alors que toutes les autre choses ont la vie. La vie est l'être de Dieu et il ne peu pas s'en distinguer. Chez tous les autre etres, au contraire, la vie est distincte d'eux-mêmes: ils vivent dans la mesure où il dépendent de Dieu; elle leur vient de Dieu et constitue, pour ainsi dire, leur avoir [...] D'abord, Dieu est immanent non seulement à soi-même, mais aussi aux choses. L'originalité de la philosophie de Spinoza, c'est de faire la chasse au supranaturel et au surnaturel sous toutes les formes. Dieu n'est ni distinct du monde, ni étranger à lui; il en constitue le dynamism intérieur». Cf. S. Zac, *L'idée*, cit., pp. 18-19; 23.

nito dell'estensione. D'altra parte, differenziandosi dalle interpretazioni di Lachièze-Rey o di Brunschvicg, Sylvain Zac afferma di non credere che sia possibile ricondurre l'estensione al pensiero, poiché Spinoza si chiede incessantemente come sarebbe possibile che Dio sia vita del mondo nella sua interezza se, in lui stesso, sussistesse l'inconciliabilità del pensiero e dell'estensione. In effetti, gli attributi infiniti divini, convengono nell'essenza di Dio senza rapporti di subordinazione. Essi non sono intesi come aggettivi, ma vanno concepiti come sostantivi, aspetti costitutivi dell'essenza della divinità, dell'essenza divina in quanto è eterna ed infinita (*natura naturans*). Spinoza vuole dare giustificazione della connessione che lega l'uno ed il molteplice a livello della sostanza. A suo avviso, l'attributo non è una proprietà della sostanza, ma l'essenza della sostanza nell'ordine dell'essere e del pensiero.

Se ogni attributo porta con sé una certa limitazione, è anche vero che tutto esprime la positività dell'essere e che tale positività divina è l'unità di un atto indivisibile. L'atto divino è una produttività infinita e non può essere relativizzato, modificato o inteso come la decisione di un essere finito o contingente: *la volontà e l'intelletto di Dio costituiscono un solo atto ed una medesima potenza di agire*. Per Spinoza, ogni modificazione dell'intelletto e della volontà di Dio comporterebbe una modificazione dell'essenza di Dio. In effetti, l'Assoluto è infinito in tutta l'estensione infinita dei suoi attributi. Gli attributi di Dio non sono una molteplicità estrinseca, ma sono espressione dell'essenza divina. Dio non è supporto, ma unità di una produttività. Tale positività non implicava l'accettazione della lettura spiritualistica o idealistica, ma richiedeva una diversa impostazione del rapporto tra durata ed eternità ed un'ampliamento all'ambito dell'estensione di quelle caratteristiche che sempre erano state riservate alle realtà spirituali: eternità, semplicità, infinità, indivisibilità, perfezione e autosufficienza. La sostanza non è al di là degli attributi, ma si esprime nella loro infinità. Tutta la realtà, anche quella materiale, va vista nella prospettiva di un dinamismo intimo di ogni essere che collega ogni realtà al tutto. In tal senso, lo spinozismo si abilita a parlare dell'unità indivisibile di una totalità strutturata, e ciò abilita non solo a parlare di una totalità strutturata, ma anche di una *totalità strutturante e dinamica*. *La natura naturante, che si esprime nell'infinità dei modi, è indivisibile in ragione della sua stessa infinità*.

In altre parole, riferendosi alla dottrina dell'infinità degli attributi divini, costituenti la *natura naturata*, Zac cerca una via diversa rispetto all'interpretazione idealista, la quale dimentica che Spinoza ha riconosciuto umilmente

che l'uomo è pur sempre una parte della natura. Richiamandosi alle fonti bibliche, Zac ricorda che la concezione spiritualista di Dio è abbastanza tarda nella tradizione ebraica e rimonta soprattutto al neo-platonismo di Leone Ebreo e alla cultura ebraico-alessandrina.

D'altra parte, si deve ricordare che il verbo ebraico *iodah* significa conoscere, ma anche amare. In tal modo, vi è una stretta connessione tra conoscenza, volontà, amore ed eternità. Il ritorno a sé è un ritorno a Dio ed è amore di sé accompagnato dall'idea di Dio come causa. Il ritrovamento della propria dimensione eterna e spirituale significa far parte di un sistema di essenze singolari che costituiscono l'intelletto infinito divino. La dottrina del *terzo genere di conoscenza* chiede che le cose siano colte nella loro essenza attuosa, nella loro singolarità ed eternità.

Zac ricorda le chiare riserve di Bergson sul determinismo di Spinoza, ma non dimentica che Bergson, proprio in quanto filosofo della pienezza e della vita, non poteva non avvertire anche il fascino della filosofia di Spinoza: Bergson è più vicino all'ontologia di Spinoza che alle varie forme di filosofia a sfondo gnoseologico che caratterizzarono parte della cultura del suo tempo. Per Zac, le dottrine spinoziane dell'essenza formale e oggettiva si riconducono alla dottrina del *conatus*: *la dottrina spinoziana della possibilità come potenza avvicina al dinamismo della filosofia di Bergson*. La filosofia della totalità in Spinoza e la presenza della durata nella totalità dei suoi momenti collega i due autori, critici del finalismo tradizionale e attenti a distinguere tra il tempo e la durata. Anche il ricorso all'intuizione come organo della vita non può che indurre a riflettere su questi due pensatori pur molto diversi³¹.

Spinoza non è solo il critico più consequenziale dell'antropocentrismo: è colui che ripensa la concezione della divinità come vita, nel senso di uno sforzo d'essere, di una tensione e di un *conatus essendi* che costituisce tutte le cose *in una dimensione d'amore*: il *conatus* non è solo conservazione, ma tensione alla *realizzazione indefinita* del proprio essere. *L'esistenza concreta non è una copia sbiadita di un modello preesistente*: i temi dell'unità della sostanza e dell'unità della natura fanno emergere la possibilità di un'ontologia diversa che non opponga più vita e conoscenza³².

³¹ «L'intuition est en un sens la connaissance de l'être par lui-même, l'autorévélacion du principe actif et créateur des choses à travers la philosophie, qui par une véritable conversion russi a détourner l'intelligence, elle-même manifestation de la vie de ses fonction utilitaires». La trasformano «en pur lumière, condition nécessaire à la connaissance de la vie par elle même». Cf. S. Zac, *Essais spinozistes*, Paris, Vrin, 1985.

³² Zac ricorda come si possa fondare una morale anche sulla base di una concezione determinista dell'universo.

In tal senso, riflettendo sul *Trattato teologico-politico*, Zac registra anche un interesse per le dimensioni pratiche della filosofia di Spinoza, la cui coerente e consequenziale proposizione porta il filosofo a un livello di consapevolezza critica superiore a quello di Ibn Hezra e di altri autori che si approfondirono nello studio delle Scritture. Anche in tale atteggiamento, si constata una vicinanza e una diversità rispetto alla filosofia di Kant.

Gilles Deleuze o la lotta all'inganno della metafisica della soggettività

Non senza rapporto con le riflessioni di Alquié, Gilles Deleuze, più giovane di dodici anni rispetto a Ricoeur e pressoché coetaneo di Foucault, si formò nel clima di una filosofia, quella post-bergsoniana, che espresse un notevole interesse per Hegel e per Husserl, ma si distanziò dall'hegelismo di Kojève ed anche dagli influssi del pensiero fenomenologico. Assieme a Derrida ed a Foucault, Deleuze è stato uno dei filosofi che hanno maggiormente contribuito ad orientare il pensiero francese verso un confronto critico con Nietzsche, Marx e Freud e verso il superamento di una sorta di egemonia di Hegel, di Husserl e di Heidegger. D'altra parte, la sua filosofia va ricollegata a una profonda e originale interpretazione degli scritti di Nietzsche³³.

Deleuze ha inteso ripensare criticamente i fondamentali concetti psicoanalitici e si è posto nella prospettiva di una filosofia del *desiderio*, sicché resta impregiudicato un confronto tra la sua riflessione, quella di Lacan e quella di

Egli vede rinascere in Spinoza l'ardore del profetismo d'Israele. Superando il dualismo e la susseguente teoria del libero arbitrio, Spinoza ha mostrato, sin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, una profonda aspirazione etico-religiosa. Occorre ricordare la presenza e l'intreccio di due concezioni morali in Spinoza, quella più aristocratica e la democratica. Qual è il loro intreccio? Come costituire un circolo lì dove potrebbe esservi contrapposizione? Cf. S. Zac, *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1959.

³³ Deleuze sottolinea le questioni della ripetizione, della creatività, dell'eccezione, dell'intensificazione. Occorre una critica radicale alla filosofia del soggetto. La differenza è affermazione e lo è nell'atto del differire: Nietzsche è stato il primo che abbia visto come la "morte di Dio" non divenga effettiva se non con la "dissoluzione dell'io". Il pensiero più alto e intenso esclude il riferimento a un soggetto pensante in senso platonico, col suo riferimento a ogni legge morale universale, alla generalità dell'abitudine o ai doveri di memoria (che tutto dovrebbe conservare intatto). La ripetizione non è memoria, ma oblio attivo: rinnova la singolarità e la intensifica. Deleuze svolge un'attenta critica della dialettica hegeliana, che si basa su un movimento logico-astratto, organizza un falso teatro e imbastisce un dramma falso. In effetti, il movimento si oppone al concetto. Occorre inventare vibrazioni, rotazioni, vortici, gravitazioni, danze o salti che tocchino direttamente lo spirito. Bisogna incontrare forze pure, vettori nello spazio che ci rendono la ripetizione nel senso di una singolarità insostituibile. Il dono sarà un criterio della ripetizione. Ripetizione significa portare la prima volta all'ennesima potenza. Non si può confondere la generalità, in quanto generalità del particolare, e la ripetizione, che è universalità del singolare. La ripetizione non ci dà forme simili e contenuti equivalenti. La singolarità si oppone al generale, l'universalità al particolare, lo straordinario all'ordinario, l'istantaneità alla variazione, l'eternità alla permanenza. La ripetizione è trasgressione e denuncia ogni carattere nominale o generale. La ripetizione appartiene allo *humour* e all'ironia ed è intensiva.

Ricoeur. Egli accetta la critica dell'orientamento platonico e dualista e nega ogni ontologia che ricorra al negativo per dar senso alla realtà, per orientarla e per presupporle una dimensione che la giustifichi o l'assorba in sé. In polemica con l'ontologia tradizionale e con ogni dottrina della moralità, Deleuze, per cui è necessario sottolineare l'importanza della dottrina dell'univocità dell'ente, torna a riflettere sull'ontologia per farne emergere la purezza. Sarà necessario connettere, in modo nuovo e antifinalistico, etica e ontologia, nella consapevolezza della stretta unione tra potenza di comprendere e potenza di agire e della necessità di distinguere tra un'etica come teoria della potenza e un'altra intesa come dottrina del dovere. Tutte le tematiche di Deleuze sembrano avvicinare e mantenere una distanza rispetto alla prospettiva ricoeuriana. Deleuze, che privilegia una lettura affettiva e non solo sistematica di Spinoza, fa ricorso al concetto neutro di *macchine desideranti*, che gli pare capace di spiegare, in maniera *transindividuale*, i soggetti, i corpi e le epoche. In Spinoza, vi è una "filosofia della vita" che denuncia tutto quello che allontana e separa dalla vita. Egli evidenzia le illusioni della coscienza che legittimano i cosiddetti valori trascendenti. Non a caso, Spinoza segue progressivamente e con estrema lucidità il concatenarsi terribile delle passioni tristi. La vita appare spesso avvelenata dall'odio che si ritorce contro sé stessi e dal sentimento di colpevolezza in un *crescendo* inquietante. All'inizio vi è «la tristezza stessa, poi l'odio, l'avversione, lo scherno, il timore, la disperazione, il *morsus conscientiae*, la pietà, l'indignazione, l'invidia, l'umiltà, il pentimento, l'abiezione, la vergogna, il rammarico, la collera, la vendetta, la crudeltà»³⁴. *Un incontro tra le tesi di Ricoeur e Deleuze risulta fruttuoso dal punto di vista di una problematica etica non conformista, ancora tutta da pensare nella crisi umana del nostro tempo e nel prevalere delle passioni tristi.*

Presentando contemporaneamente le due tesi *Differenza e ripetizione e Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), Deleuze impostava già un'attenta riflessione sull'eredità di Hegel. Tale approfondimento è continuato nei contributi sulla filosofia di Spinoza e di Leibniz. Ponendo in crisi la metafisica nelle sue diverse forme, tale pensiero svolge una più generale dissoluzione della metafisica della trascendenza. L'espressione conviene con la

³⁴ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 22. Il problema di Spinoza è come arrivare ad un *maximum* di passioni gioiose. Prima di Nietzsche, Spinoza denunciò le falsificazioni della vita. Posto che un individuo è un'essenza individuale o un grado di potenza, sono spinozisti quelli che pensano in termini di velocità e lentezze, di catatonie congelate e di movimenti accelerati. Nietzsche non asserì, nella lettera a Overbeck, di essere per istinto uno spinozista?

sostanza, perché la sostanza è assolutamente infinita. Essa conviene con gli attributi, anch'essi infiniti, e con l'essenza, che è infinita in ogni attributo. Non avrebbe senso applicare a Dio una causalità esterna o la distinzione numerica, che possono aver valore rispetto ai modi della sostanza. Applicare alla sostanza tale causalità è fraintenderla o cadere in contraddizione. Più volte Spinoza sottolinea gli errori della scarsa cautela di chi ha voluto riflettere sull'infinito. Come sarebbe possibile concepire sostanze numericamente distinte di un medesimo attributo o il vuoto o altro che inficerebbe l'infinità della sostanza e la sua peculiare unità? Dal punto di vista della qualità, esiste un'infinità di aspetti della sostanza, ma la sostanza è quantitativamente unica: la differenza, svincolata dall'aspetto numerico, è portata nell'ente, il che permette di pensarla sino in fondo. Sono rivalutati i concetti di univocità e di distinzione formale secondo un orientamento che si era già rivelato nel pensiero di Duns Scoto: la riflessione sull'ente si pone al di qua del singolare e dell'universale e postula la neutralità dell'ente rispetto al finito e all'infinito. Perciò, in Spinoza, l'univocità è portata sul piano dell'espressione affermativa e positiva³⁵.

Per Spinoza, certi nomi considerati divini non toccano l'essenza. Né certe giustapposizioni esprimono l'essenza della sostanza, che è *forza ed energia attributiva* nella sua infinita varietà. L'attributo esprime l'infinità dei modi della sostanza ed è attribuzione immanente all'essenza divina della sua essenza molteplice. Gli attributi sono forme dinamiche e attive: ogni attributo esprime un'essenza e l'attribuisce alla «sostanza». Se si pensa l'attributo, lo concepiamo come attribuyente la sua essenza a qualcosa che rimane identico a tutti gli attributi, ossia a una sostanza che esiste necessariamente. La dottrina della sostanza non è negazione dei modi e della loro potenza naturale. Anzi, l'identificazione di essenza e di potenza si afferma alle stesse condizioni sia dei modi e sia della sostanza. Ritroviamo ancora gli attributi, grazie ai quali la sostanza possiede una potenza pari alla propria essenza: tale è il senso dell'esplicitare e dell'esprimere. Occorre intendere nello stesso senso la *causa sui* e la *causa produttrice*. Una capacità di essere affetti in infiniti modi viene a corrispondere a questa potenza. In tal modo, si riafferma la necessità che la sostanza possieda infiniti attributi, che essa esista assolutamente, che produca infinite cose.

³⁵ A. Sartini, *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, Milano, B. Mondadori-Ricerca, 2006.

Deleuze rivaluta pensatori come Spinoza che sembrerebbero chiusi nei loro sistemi compiuti e definitivi. Nella filosofia di Spinoza i dualismi metafisici sono posti radicalmente in crisi, ed è sottolineata l'impossibilità di confondere un attributo con un altro o di ricondurre tutto a uno solo degli attributi divini. Ogni tentativo in tal senso avrebbe comportato un impoverimento dell'essenza della sostanza, che non potrebbe che esprimersi in una molteplicità, anzi in un'infinità di attributi. La riflessione spinoziana contrappone a un'ontologia della trascendenza e dell'analogia quella dell'accettazione dell'immanenza sulla base di un'inedita teoria dell'espressione: se pensata più a fondo, quest'ultima riconfigura tutta la struttura ontologica della filosofia di Spinoza.

La filosofia di Deleuze prospetta una visione dell'immanenza radicale che rompe con ogni filosofia ascetica e valorizza una filosofia dell'espressione, della positività e dell'affermazione. Purché sia intesa consequenzialmente e senza attenuazioni, tale prospettiva trova agganci nella dottrina dell'univocazione dell'ente, ma non nelle tradizionali dottrine emanatiste di ascendenza neoplatonica. Alla luce della dottrina dell'espressione va corso il "rischio" di una riproposizione del termine *immanenza*³⁶. A tal proposito, è stato ricordato che «Deleuze rappresenta il solco di una corrente interpretativa emersa in Francia sul finire degli anni Cinquanta del Novecento. Grazie ad essa, al suo inedito strumentario concettuale, cominciava ad emergere uno Spinoza diverso. Era aperta la strada per nuove ipotesi di lettura, ma anche ad una nuova "politica" delle interpretazioni di Spinoza. La sua «gestione "come paladino del pensiero laico e "liberale" era avvertita ormai come insufficiente: cominciava a trasparire lo Spinoza pensatore rivoluzionario, l'autore di una filosofia che univa, sotto il segno del diritto, trasformazione sociale e abolizione del dominio. Spinoza diventava fatto politico»³⁷.

³⁶ L'orientamento vitalistico che attraversa la filosofia di Deleuze porta anche a Bergson, pensatore per cui il convergere nella realtà di flussi e di tensioni rompe gli schemi precostituiti. Nello sviluppo del pensiero di Deleuze ha avuto particolare importanza l'incontro con lo psicoanalista Félix Guattari. Già vicino alle posizioni di Lacan, Guattari, che formulò la tesi dell'uomo come macchina desiderante, poteva trovare in Deleuze una stessa attenzione alla questione filosofica del *desiderio*. Agli inizi degli anni '70, la collaborazione tra entrambi si concretizzò nel volume *l'Anti-Edipo*, nel quale si criticava l'ortodossia psicoanalitica spesso molto irrigidita nelle proprie convinzioni e si proponeva una nuova lettura delle dottrine di Freud e Marx. La prospettiva del volume era quella di superare la centralità dell'io e la comune interpretazione della dottrina freudiana dell'apparato psichico. Il desiderio non manca di nulla, ma è anche vero che si è spesso privi di un'effettiva apertura al desiderio. Il soggetto è reso disponibile a una logica repressiva. Edipo non corrisponde a una certa fase del capitalismo? Esso esprime un orientamento a bloccare, arginare e controllare le forze dell'inconscio. In altri termini, vi è una dispersione della potenza rivoluzionaria del desiderio: la psicoanalisi si radica nel mito e si struttura ed attiva come una sorta di nuova religione che ha il suo ascetismo, tante prescrizioni e sacerdoti.

³⁷ A. Pardi, *Prefazione a G. Deleuze, Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre corte, 2007, p. 8.

La filosofia di Spinoza è una filosofia dell'affermazione pura ed è una critica dell'astrazione e dell'analogia. Secondo Deleuze, l'espressione è sempre formale, attuale, univoca: tutta la filosofia di Spinoza è una critica serrata dell'*equivocità*, dell'*eminenza* e dell'*analogia*, concezioni attraverso le quali il pensiero metafisico ha cercato sempre di legittimarsi. Tutto l'impianto della filosofia spinoziana è una critica della teologia negativa e una radicalizzazione del tema dell'univocità della causa e degli attributi. Spinoza afferma l'unità della *causa efficiente* e della *causa formale*. Nella sua filosofia vi è identità dell'attributo che costituisce l'essere della sostanza e dell'attributo implicato nelle essenze delle creature: l'essere è predicato nello stesso senso di ciò che è in sé e di ciò che è altro. A questo corrisponde una triplice svalutazione: quella della coscienza contro il pensiero, quella del bene e del male, quella delle passioni tristi che ci separano dal desiderio di vita³⁸.

L'immanenza è la nuova e radicale figura che l'univocità acquista in Spinoza³⁹. Se si afferma l'eguaglianza di tutte le forme dell'ente, si perviene ad

³⁸ La metafisica di Spinoza trova origine in una nuova indagine sulla natura della sostanza, definita da Aristotele e da Descartes. Quest'ultimo era arrivato ad un dualismo molto accentuato. Sanando il dualismo, Spinoza prospetta una filosofia rivolta all'affermazione di una sola sostanza dagli infiniti attributi. Gli attributi di Dio sono pensati aristotelicamente come espressione della potenza di Dio o della Sostanza infinita che dà «a tutto ciò che esiste la sua energia». Ogni attività non vale per sé sola, ed esprime, *nella sua determinatezza*, uno sforzo infinito che «sostiene l'appetito di vita di ciò che è e dà il suo impulso al desiderio fondamentale». Lo sforzo di vivere è il primo e unico fondamento della virtù come attività. Il desiderio non proviene principalmente da una mancanza d'essere, ma da un'esuberanza infinita e da una potenza creativa che cerca il proprio accrescimento. Lo sbandamento del desiderio consiste nel perdersi in un oggetto di desiderio estrinseco che lo distacca dalla sua essenza e depaupera l'attività vitale che lo sostiene: cerchiamo troppo nelle cose l'origine del desiderio e i motivi del desiderabile. Dire vita è parlare di desiderio: non è un caso che spesso si cerchi nelle cose l'origine del desiderio. La dialettica della disillusione provoca l'espressione di una più alta forma di vita. Non occorre far riferimento all'essenza reale che si iscrive nel tutto di una natura attiva? Gli schemi del panteismo e del creazionismo divengono un'introduzione ad un panenergetismo. Doumoulié parla appropriatamente di «adottare il punto di vista di Dio: un atto d'intellegione della natura, fonte di una gioia la cui fonte prima è solo Dio, che è un atto d'amore». Conoscere le cose singole è riflettere sulla reciprocità nella prospettiva della vita: «Spinoza recupera così la conclusione della mistica plotiniana, solo che all'infinita trascendenza di Dio sostituisce la sua eterna immanenza. Da qui la co-nascenza dell'uomo, del mondo e di Dio nella riflessività dello spirito. La riflessione del saggio che conosce la natura e ne desidera la necessità è un atto di santificazione del mondo che dà allo spirito il sentimento dell'eternità, e divinizza ciò che è. Le leggi della psicologia morale trovano così il loro vero significato etico [...] Spinoza stabilisce che la morale non consiste nel fuggire il male o nel temere la morte [...] Essa mira direttamente a ciò che dà maggiore potenza, e contrariamente a quel che è stato scambiato, fino a Heidegger, per la più grande esigenza etica, si rifiuta di considerare l'essenza dell'uomo come un "essere per la morte"». Cf. C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di una corrente*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 144-146 e 150.

³⁹ Sul tema spinoziano della *potenza della vita e del corpo*, cf. G. Deleuze, *Conversazioni*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 70. Particolare rilievo ha la dottrina spinoziana che si sofferma su quanto agevola o impedisce il nostro sforzo di esistere. Da qui prende vigore il tema del coltivare l'arte di incontri che arricchiscano la nostra vita. Secondo Deleuze, porre al centro dell'attenzione la tematica del *desiderio* significa anche considerare le paure che lo ingabbiano. Il richiamo alla schizofrenia si presenta provocatoriamente come esigenza di una libertà assoluta. È una

un'unità dell'ente-uno e dell'ente-eguale, dell'ente univoco e comune. Non si può sottrarre all'ente la sua prima positività senza cadere in un metafisica illusoria, particolarmente quella metafisica della coscienza che Deleuze ritiene il luogo naturale dell'illusione. Tutta la riflessione di Deleuze è una denuncia dell'esaltazione della coscienza, dei valori e delle passioni tristi. Le accuse di materialismo, di immoralismo e di ateismo non vanno prese per sé stesse, ma in rapporto al risentimento verso la polemica antimetafisica, antifinalistica, antimoralistica di Spinoza e per la sua estraneità nei confronti di una morale colpevolizzante. Un effettivo interesse per la metafisica dev'essere caratterizzato da un costante riferimento al prefisso *meta-* della parola che si enuncia: ogni cosa è un'unità che si differenzia, l'espressione di una positività che si esprime come *potenza, vita e concretezza del corpo*. Particolare importanza hanno le nozioni di *modalità e connessione modale*. A esse si congiunge la dottrina spinoziana delle *nozioni comuni*, la quale permette il passaggio alla stesura dell'*Etica* e sta a indicare la possibilità e la forza che deriva al nostro agire da questa comune, benché non astratta, connessione che si riscontra nella natura. Ricordando che Spinoza è un filosofo della *gioia*, Deleuze sottolinea particolarmente come una lettura attenta dell'opera spinoziana non possa essere separata da quella nietzschiana: l'uomo della tristezza, costitutivamente estraneo alle esigenze dello spinozismo, è animato da un profondo risentimento che è estraneo ad una filosofia che cerca la letizia e la gioia. La forza di una morale del risentimento e di una filosofia "mortuaria" sta nell'alterazione dell'*appetitus*, nella deformazione della vita che, a causa del senso di colpa, porta a ricercare quello che dissolve o mortifica la nostra potenza di agire, cioè criminalizza e depotenzia il nostro corpo. Si aggiunga che Spinoza non va letto solo nel concatenarsi delle proposizioni, ma anche nella complessità degli

ripresentazione non edulcorata della tematica del desiderio. Quanto non si accorda con noi compromette la nostra coesione, tende a dividerci in sottoinsiemi che potrebbero addirittura entrare in rapporti inconciliabili con quello costitutivo e portare alla morte. Quanto consideriamo come coscienza è soprattutto il passaggio ed il sentimento di un passaggio da totalità meno a più potenti (e inversamente). In effetti, «nell'*Antidipo* Deleuze sostiene che il desiderio e il corpo sono stati privati della loro capacità di risposta e invoca un rinnovamento del corpo nei termini delle forze di «attrazione [...] e produzione di intensità». Spinoza offre un modo a Deleuze per intendere la risposta all'esteriorità come intensificazione del desiderio che resiste alla richiesta dialettica di prospettare tale esteriorità nella legge dell'identità. Particolarmente degno di nota è il fatto che, sebbene Hegel avesse criticato Spinoza per non essere riuscito ad intendere la negatività come motore dell'autocoscienza, Deleuze sembra applaudirlo proprio per aver escluso il negativo. Il desiderio è quindi inteso da Deleuze come risposta produttiva alla vita in cui la forza e l'intensità del desiderio si moltiplicano e si intensificano nel corso dello scambio con l'alterità. La "volontà" di Deleuze non è ostinata, ma ricettiva e malleabile, poiché assume forme nuove e più complicate di organizzazione attraverso lo scambio della forza costitutiva del desiderio». Cf. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 236-237.

Scoli. Essi esprimono un pensiero che non si lascia facilmente addomesticare dalle impostazioni moralistiche e antropologiche comuni. Le condizioni all'interno delle quali conosciamo le cose e prendiamo coscienza di noi stessi ci condannano a non avere altro che idee inadeguate, mute e confuse. In effetti, l'ignoranza produce un rovesciamento finalistico dell'ordine delle cose.

Deleuze afferma anche che il cartesianesimo non è mai stato il pensiero di Spinoza, ma ne costituisce una sorta di *retorica*. Anche il *Breve Trattato* manifesta un pensiero che si serve del cartesianesimo non per sopprimere, ma per purificare tutta la Scolastica, il pensiero ebraico e quello rinascimentale, al fine di trarne una spinta di assai nuovo⁴⁰.

Spinoza è il filosofo della *compatibilità degli incontri*. La morale dei valori trascendenti è superata, e l'etica dei valori e delle loro gerarchie diviene un'etica dell'intensità della vita. La conoscenza implica una dissoluzione dell'ignoranza costitutiva delle morali e delle astrazioni e della causalità dell'incontro delle vite. Nella filosofia di Spinoza, ciò che esplica è anche implicazione. Lo sviluppo avviluppa e permette una coesistenza di un ordine comune delle esplicazioni e delle implicazioni. Le essenze non costituiscono possibilità logiche o strutture ferme, ma parti di potenza che inducono a pensare ad un'unità più biologica che geometrica nel senso proprio.

Né le dimostrazioni proposte dal filosofo posseggono lo stesso ritmo. Vi sono scorciatoie e lampi. Quasi come una folgorazione, il filosofo parla del Terzo Genere di conoscenza. Non si tratta di una maggiore velocità relativa, ma di una velocità che si intensifica e diviene assoluta. Il terzo Genere insorge solo nell'ultimo libro, da cui trae la differenza del suo ritmo. A tale riguardo: «Goethe o anche Hegel per certi aspetti sono potuti passare per spinozisti. Ma non lo sono veramente perché non hanno mai cessato di ricongiungere il piano all'organizzazione di una Forma e alla formazione di un soggetto. Gli spinozisti sono piuttosto Hölderlin, Kleist, Nietzsche, poiché essi pensano in termini di velocità e di lentezze, catatonie congelate e movimenti accelerati, elementi non formati, affetti non soggettivati»⁴¹.

Louis Althusser: Spinoza o un pensiero in anticipo

Non è possibile trattare analiticamente gli studi che confrontano la filosofia di Spinoza con le questioni poste dal marxismo. Dobbiamo soprattutto

⁴⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini & Ass., 2012.

⁴¹ Ivi, p. 159.

citare l'opera di Louis Althusser e una sua certa distanza dalle conclusioni di Ricoeur. Eppure le riflessioni su Spinoza del filosofo marxista si legano ad una generale riflessione su Hegel, alla quale non è estranea tutta la critica spinoziana francese. Spinoza fornisce elementi per una più approfondita critica dell'ideologia, alla quale non è estraneo un filosofo come Ricoeur, attento indagatore dei problemi del potere e della violenza latente che si riscontra nelle nostre società. Per Althusser, si può discutere se si sia stati strutturalisti, ma è difficile negare di essere stati spinoziani. A suo avviso, Marx non deve essere considerato un inveramento o un ribaltamento di Hegel, ma un filosofo che pone in radicale discussione il coscientismo ed il soggettivismo idealista, di cui Hegel fu la più alta e problematica espressione. Marx non solo può essere letto al di là di molte rigidità e di interpretazioni inadeguate, ma la sua riflessione deve essere ricondotta alla filosofia di Spinoza, il quale non è un pensatore che abbia lasciato intorno a sé una scia continua di seguaci e continuatori: la filosofia di Spinoza lavora segretamente, in profondità ed in modo discontinuo. Si può parlare «di una tradizione che avrebbe attraversato i secoli pur restando invisibile alla superficie, invisibile perché combattuta, fraintesa, rimossa. Questa tradizione egli chiama materialismo della deviazione, dell'incontro e della presa. Epicuro, Lucrezio, Mach, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, l'es gibt heideggeriano [...]» ne sono gli esponenti maggiori⁴². Essa può essere considerata il necessario presupposto materialista della filosofia di Marx: «l'opera di Spinoza illustra in forma eminente ciò che Althusser intende per evento filosofico: un'emergenza singolare di pensiero i cui effetti si distribuiscono nello spazio e nel tempo in modo discontinuo e differito»⁴³. In *Leggere il Capitale*, Althusser sottolinea che la riflessione di

⁴² V. Morfino, *Il mondo a caso: su Lucrezio e Spinoza*, in AA. VV., *Spinoza. Ricerche e prospettive*, D. Bostrenghi e C. Santinelli (curr.), Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 25. La riflessione di Marx, letto anche attraverso Lenin ed i *Quaderni filosofici*, non solo sarebbe un ribaltamento dell'idealismo nel materialismo, ma un ripensamento del materialismo mediante la dialettica (liberata da residui umanistici, soggettivistici, coscientisti). In tal modo, avviene l'effettivo superamento delle posizioni ancora troppo legate all'hegelismo che erano state assunte dagli orientamenti umanistici del giovane Marx. La scoperta del continente storia, dopo i continenti matematica e scienze fisiche, deriva dalla nuova posizione di Marx, incomprensibile senza un riferimento alla *Scienza della Logica* di Hegel e al superamento del soggettivismo nell'oggettività del metodo dialettico. La centralità della dialettica non è comprensibile quando si resti nell'orizzonte della sola natura e si dimentichi che la logica stessa di Hegel (panlogista) richiama alla dialetticità del reale. La questione non è più quella della coscienza, ma è qualcosa che va oltre e cade prima della coscienza. Occorre condurre anche contro Hegel la critica hegeliana al soggettivismo kantiano.

⁴³ Per Hegel, Spinoza è un riferimento essenziale, ma è anche un filosofo da superare nella nuova concezione della dialettica spirituale: il materialismo è visto come una filosofia all'ombra dell'idealismo. Cf. L. Althusser, *Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, P. D'Alessandro (cur.), Milano, Marcos y Marcos, 1993,

Spinoza è fondamentale per comprendere che non si deve necessariamente passare attraverso Hegel e non occorre subordinarsi al suo pensiero: Spinoza scardina profondamente i luoghi comuni ed i momenti di facile continuità del pensiero filosofico occidentale. La grandezza della filosofia di Spinoza consiste anche o proprio nella capacità di smascherare e di demistificare l'ovvietà di paradigmi come quelli della soggettività, del finalismo, di una logica che presuppone il dualismo e sostiene la trascendenza ontologica. La grandezza della filosofia di Spinoza è dimostrata dalla capacità di pensare seriamente l'immanenza e di far emergere la consunzione degli schemi trascendentisti: questi ultimi non possono essere posti senza una svalutazione del positivo e senza la più o meno nascosta proposizione di un pensiero negativista.

È caratteristico del pensiero di Spinoza essere in anticipo e prevenire ogni ricaduta soggettivistica o idealistica: «se non si fosse verificato l'incontro tra il materialismo marxiano e la filosofia di Spinoza, la singolarità del pensiero althusseriano non avrebbe avuto "luogo" e cioè non si sarebbe costituita nella sua differenza come riflessione su di un complesso gioco di incontri filosofici. Vale a dire che non avrebbe preso corpo quella esperienza di pensiero che, intrattenendo un dialogo con Spinoza, legge – nel dialogo tra Spinoza e Marx, gran parte della differenza della filosofia di Marx e, attraverso quest'ultima, dà infine un luogo alla propria differenza»⁴⁴.

Occorre ritornare a Spinoza. In che senso ciò significa per il dibattito su

p. 117. Il tema della lettura e della rottura degli antichi vincoli religiosi, sul quale rifletterà anche Ricoeur, pone dinanzi al problema di come leggere la precarietà della storia. Come evitare l'illusione se essa è non tanto il non-vedere o il vedere, ma il non vedere nello stesso vedere? La grandezza di Spinoza e Marx sta qui. Non per caso i due pensatori, le cui riflessioni non sono state adeguatamente pensate, sono stati coperti dalla *notte*. Ha prevalso l'empirismo dogmatico e si è affermato lo spirito idealistico cartesiano: se il tutto è posto come strutturato, come possedente un genere del tutto differente dal tipo di unità spirituale, le cose vanno diversamente: diventa impossibile non solo pensare la determinazione degli elementi da parte della struttura sotto la categoria della causalità analitica e transitiva, ma anche diventa impossibile pensarle sotto la categoria della causalità espressiva globale di un essere interiore immanente ai suoi fenomeni. Proporsi di pensare la determinazione degli elementi di un tutto mediante la struttura del tutto, significa porsi un problema assolutamente nuovo, sì da causare un enorme imbarazzo teorico. Giacché non si disponeva di alcun concetto filosofico elaborato per risolverlo. L'unico teorico che ebbe l'audacia inaudita di porre questo problema e di abbozzarne una prima soluzione è stato Spinoza; ma la storia l'aveva, come sappiamo, seppellito nelle profondità della notte». Cf. L. Althusser – E. Balibar, *Leggere il Capitale*, R. Rinaldi e V. Oskian (cur.), Milano, Feltrinelli, 1968, p. 197.

⁴⁴ A. Pandolfi, *Un esercizio di lettura sintomale: Marx tra Spinoza e Hegel*, in AA.VV., *Louis Althusser, Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, P. D'Alessandro (cur.), Milano, Marcos y Marcos, 1993, p. 18. Althusser ha sottolineato la differenza tra il piano della scienza e quello dell'ideologia ed evidenziato la profonda necessità di una *rottura epistemologica*: essa non può che passare attraverso quella radicale critica dell'antropomorfismo presente nella filosofia di Spinoza, quando, rigettando facili criteri di continuità ed evidenza, si sottolineano la complessità e l'opacità che emergono dalla dissoluzione di schemi antropomorfo-finalisti. L. Althusser, *Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, P. D'Alessandro (cur.), cit., pp. 127-128.

Marx? Spinoza rompe con il provvidenzialismo che Hegel cerca di riagganciare allo spinozismo secondo una prospettiva concordista e teologico-teleologica. In Hegel le figure della coscienza possono essere paragonate ai generi di conoscenza di Spinoza. Tuttavia, Hegel accentua l'interiorismo della coscienza divina, nella quale deve porsi la dialettica spirituale. Nella riflessione di Marx, si supera l'idealismo. In tale riflessione si va anche oltre i residui di parallelismo che sono presenti in Spinoza. Marx parla di un'identità immediata che percorre il processo conoscitivo: tale processo si radica nella concretezza della prassi umana. Non a caso, nella prassi non è solo l'oggetto ad esser trasformato, bensì anche l'agente.

Si può dire che mancava a Spinoza la dialettica. Essa sarebbe stata in grado di dar senso alle sue geniali intuizioni. Tuttavia, non è Hegel che può rispondere a quanto manca in Spinoza, ma sa farlo Marx. I due pensatori non inscrivono più i loro pensieri nella prospettiva della metafisica: non vi è in Spinoza alcuna processualità del piano di immanenza. Non sussiste alcun processo dell'infinito, bensì un'infinità intensiva ed estensiva di processi locali che risultano iscritti su un piano d'immanenza. La dialettica, che pure non può non riportare ad Hegel, va pensata sul piano dell'immanenza e considerata anzitutto in un orizzonte di profonda trasformazione della analisi del *continente storia*: la conoscenza adeguata del piano d'immanenza nel senso marxiano, ossia la conoscenza dei rapporti che strutturano un tutto determinato viene direttamente collegata alla *conoscenza di terzo genere* di Spinoza nella quale si prospetta una diversa visione della condizione delle cose e della storia.

Soprattutto in alcune fasi del suo pensiero, Althusser ha sottolineato la differenza tra il piano della scienza e quello dell'ideologia ed ha evidenziato la profonda necessità di una *rottura epistemologica*: essa non può che passare attraverso quella profonda, radicale critica dell'antropomorfismo di cui si fa voce la filosofia di Spinoza, quando, rigettando facili criteri di continuità e di evidenza, sottolinea la complessità e l'opacità che emergono dalla dissoluzione di schemi antropomorfici e finalisti.

Non a caso, Spinoza rileva la grande importanza per la filosofia del problema della lettura. Essa non è solo una questione tecnica, ma è una tematica più generale che apre al confronto con una realtà che la metafisica tende a semplificare: «pensare la differenza tra scienza e ideologia, tra continuo e discontinuo, tra parola e concetto, significa produrre una nuova pratica di lettura. Si tratta di rompere con il mito della lettura religiosa che legge nel libro (nella Bibbia), così come nella cultura e nella storia, l'espressione del Logos, ossia vi

legge nell'originaria trasparenza delle parole il senso di un discorso divino che si incarna in esse»⁴⁵.

Questa riflessione, orientando Althusser nella sua interpretazione della teoria dell'immaginazione in Spinoza, lo spinge a descrivere lo sforzo marxiano di ridefinire l'ordine delle parole, delle cose e dei linguaggi. Tale orientamento può e deve essere collegato alla dissoluzione del soggetto in una filosofia per la quale quest'ultimo non è più un'entità metafisica solipsista fornita di autoco-scienza, di sostanzialità e di libertà.

Spinoza fa esplodere dall'interno le categorie giusnaturaliste e mette in crisi le concezioni di H. Grozio e di T. Hobbes⁴⁶. Più in generale, si può affermare che il superamento della concezione sostanzialista del *cogito* cartesiano ha come corrispettivo, nella teoria politica, la convinzione che il soggetto della storia sia una soggettività più complessa, quella *moltitudine* che può essere soggetto di pace o di guerra, di violenza o d'amore. In questa prospettiva bisogna *nuovamente* chiudere con astrazioni prive di vita e ripensare una filosofia del *conatus*.

Alexandre Matheron: Spinoza e il futuro dell'uomo

Secondo Alexandre Matheron, sussiste un nesso tra Spinoza e Marx che non va misconosciuto. Egli racconta di aver un tempo concepito Spinoza come un anticipatore di Marx ed aveva visto il terzo genere di conoscenza come un'anticipazione della vita attiva e militante. In seguito, non ha più sottoscritto quest'opinione, benché abbia dato particolare risalto alle opere "politiche" di Spinoza e al tema del terzo genere di conoscenza. In un'intervista, Matheron ha ricordato la situazione, sotto molti aspetti deplorabile, degli studi su Spinoza in Francia negli anni Cinquanta e Sessanta. Pur ricordando l'opera del '63 di Sylvain Zac e la sua figura di uomo e di studioso⁴⁷, Matheron, facendo riferimento ai suoi primi studi su Spinoza, rammenta il significativo rinnovamento degli studi spinoziani in Francia, prima ristretti ai soli Delbos e Darbon, che avvenne alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso. Matheron non dimentica la svolta degli studi spinoziani avvenuta negli anni Novanta dell'Ottocento

⁴⁵ V. Morfino, *Lettura e politica tra Spinoza e Althusser*, in AA.VV., *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, cit., p. 165.

⁴⁶ O. Bloch, *Il materialismo*, Milano, Marzorati, 1990, pp. 71-72.

⁴⁷ « Ah, sì , è vero [...], Zac aveva sostenuto la sua tesi nel 1962 ed è il primo che ha rilanciato gli studi spinozisti, ma dopo si è dovuto aspettare il '68. Ed effettivamente, se guardate la mia bibliografia, non c'è quasi niente di più». Cf. A. Matheron, *Scritti su Spinoza*, F. Del Lucchese (cur.), Milano, Ghibli, 2009, p. 232.

(Brunschvicg, Delbos...), ma sottolinea anche le lacune della critica spinoziana in Francia⁴⁸. Egli ricorda l'opera di Gueroult e i propri effettivi rapporti con quel grande studioso di Spinoza, ma non ritiene di doverli enfatizzare. Inoltre, ricorda di aver analizzato l'*Etica* di Spinoza ricorrendo a procedure di analisi che richiamano il metodo strutturale di Claude Lévi-Strauss.

L'analisi di Matheron, che dà particolare rilievo alla definizione genetica, trova nella dottrina dello sforzo d'esistere un punto di congiunzione tra la metafisica e la morale di Spinoza. Ricordando le diverse posizioni di Appuhn e di Chouchoud (1902), Matheron non contrappone la dottrina della Sostanza e quella dell'individualità, poiché è proprio l'appartenenza a un *unico individuo*, che è *Natura naturante* e *Natura naturata* secondo un *nesso di causalità immanente e non transitiva*, che dà la più rigorosa giustificazione della dottrina del *conatus* e chiarisce in che senso si debba parlare della compartecipazione di diverse condizioni e fattori per la realizzazione delle cose e di noi stessi. Questa compartecipazione si può scorgere in tanti aspetti fondamentali della dottrina di Spinoza, nella quale non c'è una radicale opposizione tra Natura e individuo, tra finito e infinito, tra sostanza e modo, tra modo finito e modo infinito, tra panteismo come fondamento di una vita nuova ed individualismo etico⁴⁹.

Secondo l'autorevole critico di Spinoza, vi è davvero un contatto esistenziale tra le essenze che ricorda come la condizione di gioia non sia raggiungibile tramite un sempre maggiore isolamento, ma attraverso uno sguardo più profondo sulla totalità. Matheron ritiene tanto essenziale questa teoria da considerarla come il punto di partenza dell'intera teoria delle passioni, di tutta la politica e della morale di Spinoza. Se non si riscontrasse una tensione verso qualcosa d'ulteriore, un'ambizione a realizzare se stessi e a migliorare la condizione altrui, non vi sarebbe il collante della comunità politica.

Se la finalità precipua dell'uomo è di perseverare nel suo essere⁵⁰, allora, ri-

⁴⁸ Matheron cita l'orientamento spiritualista di P. Lachière-Rey nel volume *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.

⁴⁹ «Mentre Descartes vedeva nella posizione mediana dell'uomo tra finito e infinito la causa della debolezza e sproporzione umana, per Ricoeur, invece, la sproporzione è anche interna all'uomo, è non coincidenza fra sé e sé. Ricoeur invita a vedere la condizione umana in maniera globale e non naturalisticamente. [...] Per questo l'uomo è quell'essere impotente, incostante e in continua tensione descritto da Pascal, per questo il sentimento che è suo compagno, anzi che esprime esemplarmente la sua situazione, è l'angoscia tratteggiata da Kierkegaard. La sproporzione esaminata da Ricoeur è, dunque, quella propriamente esistenziale, quella generata dall'essere qualcosa e dal non essere un tutto». Tuttavia, questa stessa apertura all'infinito dice che il rapporto tra simbolo e riflessione su di sé è un rapporto che non si chiude in sé, ma che si accoglie come dono e che è stimolo incessante alla riflessione. Cf. F. Brezzi, *Filosofia e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 17, 19, 158.

⁵⁰ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éd. du Minut, 1969, p. 528.

conducendo al tema dell'affermazione autentica di noi stessi, la dottrina del *conatus* pone il problema della Ragione, questione universale che porta dinanzi al problema della *comunità*: è così messa in crisi l'immagine di uno Spinoza pensatore "aristocratico" a tutto vantaggio di quella di uno Spinoza pensatore della liberazione umana. Un aspetto conseguente della riflessione di Matheron è la rivalutazione del valore dell'immaginazione nella complessa architettura della filosofia di Spinoza, il che permette di guardare con rinnovato interesse alla questione della salvezza di un numero sempre più vasto di uomini⁵¹.

Considerando la questione della salvezza degli «ignoranti» e dell'«obbedienza», egli ci porta a riflettere sulla prospettiva di inediti orizzonti della salvezza umana in condizioni possibili, anche se non attuali, che, secondo quanto si evincerebbe dalle opere di Spinoza, Cristo, che parlò con Dio «mente a mente», dovè conoscere. L'autore svolge questa tesi e la sviluppa attraverso un lungo *détour* che giunge sino a un ripensamento della figura del Cristo, la quale si collega con la dottrina del Terzo genere di conoscenza, ma eccede l'ordine di quanto è dimostrabile e certo per lo stesso filosofo che sia riuscito ad accedere all'intuizione intellettuale. Il messaggio di Cristo appare una diversa visione della natura e delle cose: la figura del Cristo potrà non giocare un ruolo nel sistema spinoziano, ma, alla fine di un lungo percorso, permette al filosofo di credere al successo di quanto ha intrapreso.

Étienne Balibar: la transindividualità

Nella cultura francese, un nuovo interesse per la peculiare "antropologia" e per la filosofia politica di Spinoza si basa sul ripensamento della «teoria» del *conatus*⁵².

Un rinnovato interesse antropologico non deve essere visto in contrapposizione con l'ontologia di Spinoza, ma va considerato nella prospettiva di una

⁵¹ A. Matheron, *Le Christe et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 276. Il volume fu pubblicato nella collana diretta da Martial Gueroult, Yvon Belaval, Victor Goldschmidt, Gilles-Gaston Granger e da Paul Ricoeur.

⁵² Va ricordato l'approfondimento della tematica svolto da André Tosel, che ne dà bene il quadro complesso e problematico. Da un lato, il desiderio implica un riferimento alla consapevolezza, ma l'infinità del desiderio è inclusa nello sforzo d'essere dell'essenza individuale e nella problematica esistenza. Tuttavia, il desiderio non si ferma al limite, ma lo precede. Siamo parti ed espressione finita di una potenza infinita d'affermazione. Tale statuto ontologico del desiderio è calato da Spinoza nella dimensione umana plurale e socio-politica. Il nominalismo relazionale non è un individualismo metodologico. La natura umana è uno spazio di variazioni affettive e ontologiche che apre alla riflessione su una storia unica, quella del *desiderio*: qui si radica anche il controllo delle passioni tristi di cui spesso il potere si serve per perdurare. Cf. A. Tosel, *Force et impuissance de la haine selon Spinoza*, in *Historia Philosophica. An International Journal*, 6 (2008).

rinnovata lettura del pensiero dell'Olandese. Non si tratta solo di ripensare la dottrina dell'intelletto costituito di infinite menti (in termini talora astratti), ma anche quella del corpo politico, la riflessione della cui nascita riconduce alla concezione del *conatus* e alla negazione del dualismo mente-corpo, cioè delle teorie per cui la mente comanda misteriosamente e quasi arbitrariamente sul corpo. La dottrina del corpo politico si collega a quella del *stabilizzazione del desiderio*. La lotta per la conoscenza va intesa come una pratica "politica". Superato il dualismo, la dottrina del corpo politico tende a fare tutt'uno con la pratica della comunicazione e con le tesi democratiche del *Trattato teologico-politico*. Perciò, la stabilità del corpo politico si collega intrinsecamente con l'idea di «essere il più numerosi possibili a pensare il più possibile».

Attraverso uno sguardo profondo sull'ontologia e sulla dottrina etica di Spinoza, Balibar ha analizzato la genesi del perversimento del *conatus* che è alla base delle diverse forme di fallimento umano e sociale, di tanto falso zelo e di vuota conservazione politica e religiosa. Infatti, Spinoza riflette su un intero sistema di rapporti sociali e di rapporti di massa che si è storicamente espresso nella tematica della religione. Dietro questo problema, che non è più solo sociologico o psicologico, si rinviene la questione dell'immaginazione (in cui si esprimono l'avanzamento o il regresso di una moltitudine che è spesso preda dell'ipocrisia e del fanatismo).

Spinoza parla della questione del fanatismo con l'audacia di chi concepisce un'effettiva trasformazione della religione dal suo interno. Il problema dev'essere considerato politico in un senso più ampio e in una prospettiva nuova rispetto alle ordinarie accezioni del termine. La questione s'inscrive non solo nell'orizzonte del conflitto tra individuo e società, ma nella dimensione della *trans-individualità* e in una teoria generale della comunicazione, dalla quale derivano differenti forme di vita razionale, immaginativa e politica. La concezione della *trans-individualità* di Balibar richiede che si superino le concezioni riduzioniste o quelle metafisico-vitaliste e si focalizzi l'attenzione sui processi "metastabili", cioè sui processi che consentono un aumento del potenziale d'energia e preservano un'effettiva polarità tra individuo ed ambiente. La *trans-individualità* non è né individualistica né olistica, meccanicistica o finalistica, anche perché l'individuo stesso è esso stesso un processo transindividuale d'individuazione. Nella formulazione di questa non semplice dottrina, che va distinta da quella dell'intersoggettività, Balibar si riferisce a molte acute analisi di Gilbert Simondon, il quale, pur avendo ricondotto la filosofia di Spinoza sotto la categoria del panteismo, ha fornito, persino suo malgrado, apporti rilevanti per una migliore lettura della filosofia spinoziana. Una questione

fondamentale diviene il ripensamento dei concetti di *individualizzazione* e di *ontogenesi*, letti spesso nell'ottica della conservazione delle essenze. In questa prospettiva, occorre pensare anche un'unità di individui reciprocamente conviventi, perché ognuno mantenga la sua autonomia e singolarità.

Una particolare attenzione è stata rivolta da Balibar al tema *Spinoza e la politica*. Essendo consapevole dell'immagine tradizionale di uno Spinoza della pura teoresi, la quale finisce forse per sminuire lo Spinoza del *TTP* e del *TP*, egli si chiede su quale fondamento sia possibile conciliare la filosofia spinoziana e la politica. La domanda gli sembra ancor più rilevante, in quanto Spinoza, all'inizio del *TP*, dichiarò di non scorgere «contraddizione alcuna nella combinazione di intelligenza e convinzione, concetto e pratica».

Del resto, la prima opera della sua maturità, qualunque sia stata la sua genesi, fu un «manifesto di lotta». Poiché in Spinoza convivono il momento «scientifico» e quello «militante» ed entrambi sono giustificabili e ricostruibili, sorge il problema di una possibile mediazione, la quale potrebbe essere l'inedito esito antropologico della riflessione del filosofo e dimostrerebbe la sua attenzione per la dimensione comunicativa. Il filosofo richiede una profonda liberazione del pensiero: «abbiamo seguito Spinoza nelle due tappe della sua teoria politica, sottolineando la loro concatenazione e le loro differenze. Lungi dall'aver chiuso la questione che qui ci è apparsa decisiva – quella dell'implicazione reciproca di filosofia e politica – possiamo rilevare che è proprio qui che in un certo senso comincia tutto: si potrebbe affermare che Spinoza stesso ha posto esplicitamente questa questione e riflettuto su questa unità? Bisogna ritenere di sì, poiché sviluppando a sua volta i concetti di un'antropologia (o di una “teoria della natura umana”) che sottendono costantemente l'argomentazione del *TTP* e del *TP*, ha conferito significato immediatamente politico alla differenza tra la sua filosofia e tutte quelle che l'avevano preceduta»⁵³. Il ripensamento di questioni di fondo della filosofia di Spinoza è dimostrato attraverso esempi *paradigmatici*: le questioni della socialità, dell'obbedienza e della comunicazione sottolineano la profonda attualità della filosofia spinoziana. Inoltre, il tema della conservazione del corpo politico non deve essere inteso in termini di pura o gretta conservazione. Anche il concetto di moltitudine dev'essere considerato in un senso diverso rispetto a un semplice, talora impoverente rapporto di coesistenza estrinseca. La questione più profonda del pensiero di Spinoza è, forse, quella della connessione tra comunicazione ed

⁵³ É. Balibar, *Spinoza e la politica*, A. Catone (cur.), Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 7 e 101.

esistenza individuale o collettiva. L'individuo appare come il «risultato» di un certo modo di comunicazione: se è così, parlare di libertà o passività significa pensare quest'essere concretissimo che è l'uomo, corpo vivente e desiderante, come ostacolato o aiutato ad una coerenza di vita effettiva secondo nozioni comuni (a tutti gli uomini e a tutta quanta la natura). Anche la conoscenza è un processo di comunicazione della comunicazione che aiuta a superare la netta e rigida dicotomia tra conoscenza e prassi.

Pierre-François Moreau: Spinoza un filosofo pluricentrico alla ricerca della libertà

Secondo Pierre-François Moreau, la filosofia di Spinoza pare meno inquadabile negli schemi di un razionalismo rigoroso, ma talora astratto, che non sembra cogliere aspetti e motivazioni profonde, che non solo sfuggono ad analisi rigide e a modelli prestabiliti, ma richiedono una particolare attenzione per le dimensioni umane e per gli aspetti vivi ed esperienziali. Occorre pensare la filosofia di Spinoza anche oltre la pur imprescindibile concatenazione deduttiva dei concetti. Né ci si deve fermare solo a quel rigore del metodo geometrico che a molti è sembrato marcare una distanza rispetto al pensiero del nostro tempo. Sin dall'inizio, la filosofia di Spinoza suscitò odio ed entusiasmo, ed essa ancor oggi è alla radice non tanto e non solo di un vasto lavoro storiografico, ma di un dibattito teoretico. Lo si può vedere nella *Prefazione* dovuta ad alcuni amici di Spinoza alle opere postume o nell'opera di Sebastian Kortholt, in tanti scritti nei quali viene paventato il pericolo dell'ateismo, del materialismo e dell'empietà che la filosofia dell'olandese favorirebbe. Più in generale, l'aver rotto con il mero astrattismo ha posto la filosofia di Spinoza in un orizzonte attivo, che è anche riflessione umana, intersoggettiva, politica. Attraverso queste e altre interessanti analisi, emerge come Spinoza sia cresciuto all'interno di una comunità caratterizzata da una cultura sfaccettata: eredità spagnola e portoghese, tracce del cattolicesimo, dibattiti con i calvinisti e le sette, affermazione dell'identità ebraica.

Deve essere sottolineata l'esposizione della dottrina dei tre generi di conoscenza che Moreau va svolgendo. Nella riflessione sugli stadi di sviluppo del nostro pensiero e degli affetti, Spinoza segue una via difficile. Essa si fonda su un'elevata concezione etica. Secondo tale prospettiva, la virtù non è la causa di un susseguente premio, ma è premio a sé stessa. Anche dalla polisemia che emerge dalla dottrina dell'uomo libero e dalla concezione della beatitudine, che costituiscono i due grandi temi della p. V dell'*Etica*, emerge la consapevolezza di un processo di liberazione del potenziale umano. Il fatto che Spinoza

distingua nettamente i primi due generi di conoscenza, e meno il secondo dal terzo, dimostra che l'interpretazione mistica della dottrina del *terzo genere di conoscenza* risulta discutibile in sede critica.

Del resto, l'interesse per l'*Etica* non può far dimenticare il complesso delle opere del filosofo. Nel suo insieme, l'intera opera di Spinoza manifesta lo sforzo di un pensiero che non ha un unico punto di partenza: procedendo anche tra sovrapposizioni e interruzioni, si rivela una ricchezza di temi e di prospettive che allo stesso filosofo non fu semplice esprimere, come dimostra tutto lo sviluppo della sua opera.

Va ricostruita con cura la complessa riflessione politica di Spinoza, il quale ha spesso collegato strettamente il regime politico monarchico e la superstizione. Nel *Trattato politico*, la prospettiva muta e diviene una più generale analisi dei diversi regimi politici e della loro conservazione. Ricordando alcuni studi di E. Balibar, l'autore ricorda che, ancora una volta, non va smarrito il filo conduttore, che è pur sempre la riflessione sulle condizioni di libertà di ogni tipo di stato: «l'oggetto preso in esame è la libertà di filosofare, discussa in riferimento a questi due ambiti – la teologia (ambito della pietà) e la politica (ambito della sicurezza) – per individuare se, nell'uno o nell'altro caso, si possano trovare motivi per limitarla o per vietarla».

Molti possono essere i criteri per giudicare le singole opere o l'opera di Spinoza nel suo complesso. Si può far riferimento a criteri come quello della *diversità*, quello dello *sviluppo progressivo*, quello della *variazione di insistenza e di intensità di temi identici*: gli scritti di Spinoza risultano un esempio per comprendere le trasformazioni di un ricco sistema filosofico.

Se si volesse attribuire la filosofia di Spinoza ad un filone della storia del pensiero, si può dire che Spinoza fu un razionalista, ma bisogna subito aggiungere la *peculiarità* del razionalismo del filosofo, che è un razionalismo assoluto ma anche storico e militante, attento alla questione della genesi delle idee e rivolto ad un profondo e concreto ripensamento della questione antropologica. Il suo obiettivo fu la condivisione della pace, della sicurezza e della libertà politica e la promozione della liberazione dell'anima.

II.

Una lettura contestuale e diacronica della riflessione di Ricoeur su Spinoza

1. *Paul Ricoeur nel contesto del nuovo interesse su Spinoza*

Gli anni in cui Ricoeur ha svolto la sua vasta ed articolata riflessione, ricca di spunti e di percorsi «interrotti», sono stati anni di crisi e di rilevanti stimoli culturali ed intellettuali. Si pensi alla «svolta» umanistica e politica del pensiero di Sartre, da *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1945) sino alla *Critica della ragione dialettica* (1960). Dopo la fine della seconda guerra mondiale, particolarmente dallo scritto di Lévi-Strauss sull'analisi strutturale in linguistica e antropologia, sino agli anni '60 andò delineandosi la svolta strutturalista, caratterizzata da una radicale critica dell'umanesimo e del soggettivismo. Il tema della decostruzione dell'idea e delle pretese dell'umanesimo è un tratto rilevante di una contestazione radicale della filosofia tradizionale. Un orientamento analogo riporta alle filosofie di Deleuze, Derrida e Lyotard in cui vengono ad accentuarsi i temi della decostruzione.

L'opera di Ricoeur può *sembrare* inizialmente un tentativo di congiungere filosofie diverse e di perseguire un'impresa che sarebbe possibile solo attenuando la portata dei problemi sollevati da altre tradizioni filosofiche più decise e radicali.

D'altra parte, la riflessione di Ricoeur può *sembrare* molto lontana dalla filosofia di Spinoza. Lo sarebbe per il suo insistere sulla coscienza, sulla persona e la libertà. Lo sarebbe ancor più per il tentativo di ripresentare tali tematiche dopo le grandi rivoluzioni dello strutturalismo e dell'affermazione delle scienze umane.

Il pensiero di Ricoeur sarebbe un pensiero eclettico e moderato? Peraltro, la filosofia di Ricoeur proviene, in un senso dialogico e critico, anche dalla tradizione della *filosofia riflessiva*, che ebbe diversi e non sovrapponibili orientamenti. In tale tradizione, l'influsso del pensiero moderno e il dibattito su Spinoza e su Leibniz lasciarono una traccia non trascurabile, benché, in

quello stesso orientamento, sussistessero e permanessero tratti di spiritualismo o tendenze idealistiche più difficilmente sostenibili¹. In ogni caso, parlare di *riflessione* è sottolineare l'importanza del ritorno a sé e del recupero di sé; ma questo non può ridursi ad un semplice introspezzionismo o al solo primato della coscienza. Piuttosto, la filosofia riflessiva fu un appello a non accettare passivamente la tendenza a disperdersi nel flusso degli atti psichici, delle sensazioni e degli oggetti dell'esperienza.

Il tema della *riflessione* valorizza l'attività, l'iniziativa, l'attenzione che ci ricorda come siamo esseri bisognosi di maggiore chiarezza su noi stessi. In tal senso, l'orientamento riflessivo, che Ricoeur intende ripensare in senso personalistico-esistenzialistico, indica un metodo ed una prospettiva che può essere alla base di un diverso approccio ermeneutico, aperto alle prospettive della comunicazione umana e alla prassi. Leibniz aveva affermato che la riflessione è soprattutto attenzione a ciò che è in sé. Per Maine de Biran, la riflessione è uno sforzo di cogliere un'unità profonda nei fenomeni e nei rapporti interiori. Secondo Blondel, la riflessione comportava un raddoppiamento di sé stessi, ma animava anche lo sforzo di ricongiungersi con sé stessi. La riflessione intende orientare e accrescere la propria consapevolezza: essa è anche iniziativa originale e forza ulteriore che non deriva dai fatti che l'hanno occasionata, ma non l'hanno provocata e che non possono spiegarla. *La riflessione è retrospettiva, ma anche anticipatrice e prospettica*. Essa riguarda la «soluzione» del problema umano e del proprio destino.

È un dato incontrovertibile che la tradizione della filosofia riflessiva si oppone agli orientamenti positivisti o materialisti. Ed è anche vero che essa non può non essere messa in discussione dall'evoluzione delle scienze socio-umane e da nuovi sviluppi epistemologici. Una filosofia riflessiva, in ogni caso, dev'essere considerata sul *metro della contemporaneità*.

Si tratta di un'esigenza generale che riguardò particolarmente già la generazione degli anni Trenta del Novecento. Né a caso, Ricoeur si dedicò all'approfondimento di un orientamento filosofico, come quello della fenomenologia di Husserl (che, per la sua radicalità, non può non riportare alle questioni

¹ La filosofia della *riflessione* intende superare la sterile passività dello spirito e un'intuizione metafisica dogmatica. Nella folla d'impressioni e cambiamenti che si imprimono nello spirito vi è un dissiparsi di sensazioni. Occorre che sia lo spirito a dare unità alle cose che ci sono intorno o si percepiscono lontane. Perciò, l'idealismo di Lachelier si presenta come un idealismo *oggettivo, produttivo, cosmico* che permettesse di ritrovare una profonda connessione tra essere e pensiero. Cf. R. Jolivet, *De Rosmini a Lachelier*, traduction de Marie-Louise Roure, Paris-Lyon, E. Vitte Ed., 1953.

di fondo del pensiero eterodosso di Spinoza). La fenomenologia di Husserl apparve a Ricoeur, così come a molti giovani studiosi, l'espressione di una radicalizzazione *profonda, ma ancora incompiuta*². In tale prospettiva emergeva una riflessione su Spinoza e sulla filosofia del *conatus essendi* e della vita.

Un interesse per Spinoza animò sin dai primi scritti la riflessione di Ricoeur, non pago di un unilaterale primato della teoresi in ambito fenomenologico e sensibile alle questioni etiche e alle difficoltà spirituali dell'uomo d'oggi. Quest'inquietudine ed il desiderio di radicalizzazione dei problemi morali e antropologici possono ricondurre a Spinoza, a patto che si ricerchi uno Spinoza *a tratti diverso* da quello che si è abituati a conoscere e a catalogare. Si potrà vedere che tale riferimento a Spinoza non esclude, ma implica un continuo dialogo con le questioni fondamentali della filosofia idealista tedesca. Del resto, un interesse per il dibattito fenomenologico si rinviene anche in alcuni pensatori attenti allo studio critico di Hegel, come Kojève, Wahl, Hyppolite e altri, che si ritrovano lungo il complesso itinerario di P. Ricoeur.

Laureatosi a Rennes con una tesi su Jules Lachelier e su Jules Lagneau, Ricoeur non ha negato il suo interesse per la filosofia riflessiva. I suoi primi scritti, già orientati ad una filosofia della complessità umana, ebbero un *carattere militante* e mostrarono un chiaro interesse per le questioni politico-sociali. Il filosofo reputava che la sua fede religiosa potesse orientarlo nell'analisi filosofica, ma non riteneva che ogni conclusione e soluzione fosse già contenuta nella sua fede. La collaborazione con Marcel lo spinse ad un confronto, serrato e senza sconti, con Husserl e con la tematica jaspersiana, con la quale già si era confrontato nel 1932-33 in un denso articolo pubblicato nelle *Recherches philosophiques*. Marcel era stato chiamato alle armi nel 1940 e venne inviato a combattere nella Francia meridionale. Fatto prigioniero, fu trattenuto per cinque anni in un campo di concentramento, ove si impegnò nella costruzione di una comunità intellettuale e poté svolgere un'opera di attenta lettura, di annotazione e traduzione di testi filosofici significativi. In quel periodo, Ricoeur approfondiva le filosofie di Husserl (invisi ai tedeschi) e di Jaspers (che fu oggetto di vari suoi studi, benché poi si rivolgesse maggiormente alla filosofia di Heidegger). Nel primo dopoguerra, compose il volume *G. Marcel e K. Jaspers. Filosofia del mistero e del paradosso* (1948). Un anno prima, in collaborazione con Mikel Dufrenne (1910-1995), Ricoeur aveva scritto l'ampia monografia *K. Jaspers e la filosofia dell'esistenza* (1947). Anche attraverso

² Sul processo di formazione della filosofia di Ricoeur, cf. F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1958.

questi scritti, Ricoeur contribuiva a superare l'atteggiamento di contrapposizione alla cultura tedesca di molti intellettuali dopo il primo conflitto mondiale: l'opera indicava un'apertura ad una cultura di cui era ancora possibile *riappropriarsi criticamente* dopo i recenti e gravi conflitti e i molti sbandamenti intellettuali.

Tale impegno non era nuovo e si è rivelato un tratto di tutta la filosofia di Ricoeur, pensatore che ha dato particolare rilievo al tema di *restare vivi sino alla morte* e di *sperare oltre la morte per virtù d'amore*. A tal proposito, va sottolineato un altro dato, che riporta alla temperie dell'esistenzialismo filosofico e teologico, ma anche al dibattito sul socialismo e sull'impegno nella vita socio-politica. Bisogna rammentare che il confronto di Ricoeur con Marx è antecedente a quello con la fenomenologia: il nome di Marx appare in uno scritto del 1938 ed il primo studio sulla fenomenologia rimonta al 1940. In quegli anni difficili, Ricoeur aveva letto e apprezzato il primo numero della rivista *Ésprit* (1932). Egli collaborava anche alla rivista *Terre Nouvelle* e partecipava alla fondazione di *Être* (di cui furono pubblicati solo cinque numeri). Né è un caso che Ricoeur abbia avvertito sin dagli anni giovanili l'interesse per le questioni socio-politiche, soprattutto per i temi della pace e della guerra, della sofferenza e del male, della libertà e del potere, della massificazione e della persona. Il calvinismo poteva essere inteso come aspirazione all'impegno sociale, e la sua vicinanza a Karl Barth e ad André Philip manifestava il bisogno di un confronto con le questioni dell'uomo effettivo: il filosofo avvertiva la necessità di uno specifico impegno per la promozione di una giustizia che non è possibile tematizzare senza coinvolgersi. In seguito, Ricoeur avrebbe parlato della centralità del nostro essere *con e per gli altri all'interno di istituzione e dimensioni intersoggettive più giuste e solidali*. Né va dimenticato che, nel suo sforzo di radicalità, Barth condivideva le critiche di Feuerbach alla religione come illusione. Si può aggiungere che tale atteggiamento non può dirsi estraneo alla riflessione di Ricoeur ed al suo interesse spinoziano, per il quale è necessario far emergere la critica alle maschere della paura, del dominio e dell'odio dietro le quali non resta altro che un'apparenza vana di buona fede.

Il discorso era aperto all'istanza barthiana di una *teologia dialettica*. In quella prospettiva non solo la parola di Dio non è un predicato dell'uomo, ma stravolge le prospettive umane, interroga nell'istante della *decisione* e richiede la forza di quella *testimonianza* che fa vivere e permette un'*inserzione dell'assoluto nella propria vita*³. Ritorniamo al rapporto tra Ricoeur e G. Marcel, autore essenziale

³ Barth fu il primo a fargli comprendere che il soggetto non è un maestro che è al centro di tutto, ma un discepolo

per comprendere anche l'opera lévinassiana⁴, che Ricoeur considerò come proprio maestro e al quale dedicò il primo volume dell'incompiuta trilogia sulla volontà. Ricoeur fu personalmente legato a Mounier e ne rammentò sempre la testimonianza umana. La filosofia di Mounier era una filosofia non soggettivista della persona, per la quale il *cogito* è irrefutabile quando si trova nell'esperienza di amare e nella propria vocazione a partecipare alla vita e al mondo⁵. Ricoeur collaborò attivamente e coerentemente alla rivista *Ésprit* anche dopo la morte di Mounier, uno dei grandi punti di riferimento di un tempo spesso arido e sicuramente lacerato e doloroso. Il filosofo di Rennes ricordò il grande valore umano, l'impegno di Mounier e la sua ricerca di un diverso orientamento di civiltà: una grande passione per l'uomo lo spinse a tentare un'interpretazione personalistica della filosofia dell'esistenza.

Come universitario, Ricoeur credeva all'efficacia della parola che insegna; come insegnante di storia della filosofia, credé alla potenza chiarificatrice, anche per la politica, di una parola rivolta a elaborare la memoria filosofica; come membro del gruppo *Ésprit*, credeva all'efficacia della parola che riprende riflessivamente i temi di una *civiltà in cammino*. Ascoltatore della parola cristiana, egli disse di credere che la parola possa cambiare «il cuore dell'uomo». Ricoeur approfondiva le questioni di una civiltà del lavoro e della comunicazione umana: egli intendeva riflettere sulla crisi e sul senso attuale del personalismo, della lotta per la pace, dell'impegno per una storia nella quale l'uomo sia – se non un dio – un amico dell'uomo. Alla crisi, cui non si risponde mediante la polarizzazione delle forze e delle ideologie, si poteva rispondere con un approfondimento ed una ripresa dell'analisi dell'umano nelle sue diverse, frante e conflittuali dimensioni. L'analisi riflessivo-ermeneutica era

e un ascoltatore di un linguaggio che si protende oltre sé stesso. Cf. B. Bourguin, *L'Herméneutique théologique de Karl Barth*, Leuven, University Press, 2003, p. 74.

⁴ Come annota Lévinas: «soggiorno nel 1928-29 a Friburgo e iniziazione alla fenomenologia cominciata un anno prima con Jean Hering. Alla Sorbona, Léon Brunschvicg. L'avanguardia filosofica alle serate del sabato da G. Marcel. L'affinamento intellettuale e anti-intellettualista- di Jean Wahl e la sua generosa amicizia ritrovata dopo una lunga prigionia». Cf. E. Lévinas, *Difficile libertà*, Brescia, La Scuola, p. 52. possiamo aggiungere che vi è una connessione tra Marcel e Lévinas che non va trascurata; ed è fondamentale richiamare la categoria dell'amore, la quale non ammette oggettivazioni che la dissolvano. Cf. P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa (curr.), *Lévinas e la cultura del XX secolo*, Napoli, Giannini, 2001, pp. 501 e ss.; F. Ciaramelli, *Soggettività e metafisica. Emmanuel Lévinas e il tempo dell'altro*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, vol. XCI, Napoli, Giannini, 1980.

⁵ «Colui che crede all'eterno, vi crede come alla presenza trascendente ma sempre vicina d'una promessa positivamente infinita [...] l'eternità non è un oggetto posto sopra di lui od oltre la sua morte d'uomo: in essa egli vive, si muove ed esiste. Con l'avvenire che essa offre a tutto il passato, con l'infinita responsabilità di cui grava l'attimo, con l'immensità di cui trasfigura l'avvenire, essa trasporta il soggetto nel più potente *pathos* della temporalità» (E. Mounier, *Trattato del carattere*, Cinisello Balsamo, EP, 1990, p. 415).

vista alla luce della spinoziana *via lunga* della ricerca della propria identità e della dissoluzione di ogni rassicurante certezza che ostacola l'interrogazione su di sé. Non si trattava di contrapporre personalismo e antipersonalismo. La *questione della persona* può essere emancipata da falsi problemi legati al sostanzialismo metafisico ed essere svolta secondo prospettive nuove. Si può superare il dilemma tra il conservare un nocciolo a-storico della persona e la dispersione in impressioni private di unità e identità (Hume, Nietzsche). Anche un'effettiva riflessione sulla storia richiedeva un riconoscimento dell'alterità⁶: occorre saper allontanare il passato dal presente e conservare il senso della *distanza temporale*. In ogni caso, Ricoeur parlava della persona come attitudine e impegno. Egli considerava la questione in prospettiva relazionale ed umana. In tale prospettiva, riacquisivano un senso concetti come *intimità* ed *interiorità*. Egli non intendeva parlare della persona in termini precostituiti, ma sottolineare la connessione tra *alterità* e *medesimezza* che riporta all'intuizione aristotelica secondo cui il movimento ed il tempo pongono fuori di noi quel che è in noi: tale posizione dell'in sé nell'alterità e sin nel flusso stesso del tempo (*tempo dell'anima* e *tempo del mondo*)⁷ permetteva di considerare

⁶ Il termine, radicalmente filosofico, riporta anche alla teologia protestante: «altri due termini strettamente collegati fra loro, che possono tradurre l'esperienza di Lutero sono quelli di riconoscimento e di apprezzamento. Essere riconosciuto e rispettato in quanto persona direttamente da altre persone è un bisogno esistenziale di ognuno. Ma quest'esperienza di riconoscimento fra le persone è rara». Tutta la filosofia di Ricoeur avverte, nella tensione e nel conflitto, le istanze, anche molto lontane, di convergenza, corrispondenza e comprensione umana. Tale è una filosofia franta e militante che non resta nel frammento, ed è ricerca di elementi che, nel frammento e nei frammenti, parlano del bisogno di una ricomposizione e di una tensione tra arcaico ed escatologico. Tale riflessione vive un'esperienza di riscrittura che non si impegna in un discorso metafisico, ma in quello antropologico-narrativo: indirettamente si è riportati alla tematica ontologica. Cf. Consiglio della Chiesa Evangelica in Germania, *Giustificazione e libertà. Documento base per il Giubileo della Riforma 2017*, p. 32.

⁷ Ricoeur imposta la sua riflessione sul tempo sui grandi generi platonici del *medesimo*, del *diverso* e dell'*analogo* in una prospettiva per cui l'indagine si allontana dalle sue categorie classiche e si orienta verso una *filosofia metaforizzata*. Nella prospettiva della *metafora viva*, provvidenziale errore categoriale (*category mistake*), l'essere non è il dato, ma l'esser-come dell'innovazione semantica: sono superate false identità e costruite possibili analogie. Sul versante di quest'ontologia metaforica, si ritrova un'intensificazione e un arricchimento della *polisemia* attraverso cui è possibile costruire la nostra identità. Vengono liberate possibilità che non si sono compiute e che permettono di impostare in termini nuovi la questione della referenza anche là dove la referenzialità implica una sospensione del riferimento alla realtà di fatto e un'apertura ad un mondo altro, quello che è configurato e prefigurato dalla poesia. Si tratta di una rifigurazione che lavora su *tracce* e ricongiunge mondo e anima al di là del contrasto tra fatti e loro spiegazione: *etica* e *retorica*, spesso contrapposte, trovano il punto d'incontro nella nozione di *identità narrativa*. Ricoeur fa riferimento al concetto di *ermeneutica* e di *applicazione*. Si può ricordare come ogni testo sia irto di difficoltà e come ogni riflessione sia una difficile ricerca di sé. La riflessione sulla metafora non si delinea come la ripresa di un tropo retorico, ma di un ambito privilegiato della parola che introduce alla tematica del simbolico e del suo carico di problematicità legato alla vita e all'esperienza umana. Tale affermazione può farsi valere per i più diversi ambiti dell'interrogazione sul simbolo (psicoanalisi, poetica, scienza delle religioni ecc.). La metafora può dirsi un errore calcolato che fa nascere una relazione di senso tra termini appartenenti ad

diversamente il tema della persona, centro di diritti e di domande che la logica del dominio intellettuale e morale tende ad eludere⁸.

A proposito degli scritti ricoeuriani sul personalismo e su Mounier, si è notato la centralità del tema etico e narrativo della riflessione di Ricoeur sulla persona come alternativa rispetto a metodi sociologici eccessivamente tipizzanti e come rivendicazione dell'importanza della simpatia e dell'impegno etico per comprendere ciò che è umano. Mounier, che non voleva affrettatamente identificare persona ed esistenza, ricercava una logica della concretezza più stringente, una logica personalistica che sapesse giungere dove anche l'esistenzialismo non era giunto. Si trattava di cercare una logica in cui il posto centrale non fosse solo quello della contraddizione o della coerenza ad ogni costo. La riflessione di Mounier era animata da una forte preoccupazione etico-politica e da un'intuizione pedagogica che doveva confrontarsi con i problemi e le questioni di una *società in crisi*.

Questi temi ritornano dopo la fine di opposte contrapposizioni in una prospettiva *più dinamica e circolare che si potrebbe anche chiamare desiderio di soggettivazione e d'amore*. Nel suo confronto con la fenomenologia e l'esistenzialismo, Ricoeur intende andare più a fondo quando descrive la paziente sicurezza del filosofo, la convinzione che la santità possa rappresentare un ostacolo alla montante in-differenza verso gli altri esseri umani. La questione della persona, ammette Ricoeur, può e anche deve ritornare in termini *meno metafisici e più etico-narrativi*: «è un fatto che il mondo è cambiato enormemente rispetto a quello che era negli anni Trenta o anche nel 1950. Sono mutati gli orientamenti culturali prevalenti, persino le mode. La cultura francese ha conosciuto la stagione dello strutturalismo e dell'antiumanesimo, ma essa ha anche corso il rischio di cadere in una disperazione del senso e in un'in-

ambiti non immediatamente confrontabili o omologabili. Il suo senso è la sua intenzione: la metafora porta con sé un'innovazione semantica e si avvicina alla risoluzione di un enigma più che ad una semplice associazione per somiglianza (innovazione di senso). Il linguaggio metaforico e poetico è un linguaggio analogico (come se) che conduce in prossimità di ciò di cui parla il simbolo nel suo permanere un mistero e nella sua ricchezza e sovrabbondanza di senso.

⁸ Per Agostino, la memoria è «un santuario vasto ed infinito»: non si ricordano solo le cose sensibili, ma concetti e nozioni intellettuali. Si possono ricordare le passioni dell'anima. Si può ricordare la gioia senza gioia e una tristezza senza tristezza. Si può ricordare di aver ricordato o di aver dimenticato. Non avvolta dallo spazio, risplende, nell'uomo interiore, una luce che non ricade nel mondo fisico: «la conclusione del confronto tra Agostino e Aristotele è chiara, non è possibile affrontare il problema del tempo, muovendo da uno solo dei due estremi, l'anima o il movimento. La sola distensione dell'anima non può produrre l'estensione del tempo; il solo dinamismo del movimento non può produrre la dialettica del triplice presente. La nostra ambizione sarà quella di far vedere come la poetica del racconto contribuisce a congiungere quello che la speculazione separa» (P. Ricoeur, *Tempo e Racconto III. Il tempo raccontato*, G. Grampa (cur.), Milano, Jaca Book, 1988, p. 35).

capacità di pensare il nucleo kerygmatico ed eventuale che provoca ogni intenzione di senso, ma anche ogni struttura. Certo, anche Ricoeur ha dovuto riconoscere che il personalismo come corrente in qualche modo strutturata e definita aveva cessato di esistere: come del resto nemmeno i suoi interlocutori, per quanto meglio attrezzati dal punto di vista filosofico, l'esistenzialismo e il marxismo. [...] Eppure la persona ritorna»⁹.

La questione va inquadrata in una prospettiva attenta ai problemi linguistici, traduttologici e politico-sociali: *emarginazione, sofferenza, migrazioni, incontro e dialogo tra culture, esplosioni di nuove forme di razzismo e di odio*. Il problema della verità, che ogni esperienza umana porta con sé, si cala nella storia e nelle dimensioni di un *tempo latente*, pressoché sconosciuto che provoca a pensare e sollecita la forza della parola e il senso di mistero. Come esso diviene verità del *conoscere* e del *fare*? Si tratta di cogliere un intreccio di questioni e disposizioni che, ponendo nella prospettiva dell'*agire*, ci avvicina alla problematica di Spinoza, per il quale la vita può elevarsi dalle contraddizioni e dalle fluttuazioni del primo genere di conoscenza alla coerenza conquistata di una nuova comprensione di sé. In quest'innovativa lettura che Ricoeur suggerisce, si pone il problema di una profonda ridefinizione degli assetti socio-politici al di là di ogni facile orientamento che non solo sacralizzi il politico, ma comprometta anche il sacro.

Proprio in una prospettiva dinamica, occorre prospettare una *fusione di orizzonti, di linguaggi e di culture*. Bisogna prospettare un'apertura all'infinito della vita e ad una comune unità di destino: la tensione personale rivela la complessità dell'esperienza della vita e del tempo ed esclude ogni spiegazione unidirezionale. Non occorre arrendersi alla comune coscienza della propria finitudine, ma aprire l'esperienza del tempo alle dimensioni del ricordo attivo, della promessa e della fedeltà. Né a caso, il problema della traduzione (in cui gli elementi finiti e plurali vengono ad accentuarsi) si col-

⁹ «Di fronte al fallimento del metodo storico, preda dell'individualismo e dell'accidentalità, ecco la proposta dello strutturalismo di trovare la validità assoluta dell'interpretazione con il ricorso a un tempo fermo». In tal senso, lo strutturalismo costituisce una risposta alla crisi dello storicismo, ma è anche una risposta che tende ad implodere: «tutto è ridotto a natura. E non è possibile allora qualcosa come le *temps caché*, di cui parla Ricoeur, o il *ganz anderes* di Barth, o l'esperienza profetica e messianica ebraica, con la realtà plasmatrice degli "eventi fondatori" di cui parla von Rad». Per Italo Mancini, Ricoeur intendeva lo strutturalismo come il momento scientifico della ripresa ermeneutica. Attraverso la disciplina dell'oggettività, esso conduceva l'ermeneutica da un'intelligenza ingenua a un'intelligenza matura. Eppure, vi era pur sempre l'imprevedibilità dell'evento e della vita. In conclusione al dibattito sullo strutturalismo promosso da *Esprit*, Ricoeur sottolineava come lo strutturalismo finisse nella disperazione del senso: la cosa dell'interpretazione è, in dialogo con Spinoza e Leibniz, *l'affermazione dell'essere come atto in noi*. Cf. I. Mancini, *Filosofia della religione*, Genova, Marietti, 1986, p. 122.

lega strettamente a quelli della *narratività* e della *comunicazione*. La filosofia di Ricoeur si delinea come una ricerca di spazi simbolici di condivisione in funzione di una ricerca umile, ma autentica. Si tratta di riferirsi ad una grammatica generativa che si costituisce come *riorientazione del senso* e *dinamismo dell'espressione di sé*. Il problema traduttologico radicalizza il problema del tempo. Si delinea un orizzonte nel quale ritrovare la complessità della *costitutiva pluralità umana*: il nostro tempo diviene il tempo del confronto e delle scelte, ma anche del possibile incontro tra culture e istanze diverse, fondate nel *desiderio di essere compresi e riconosciuti*. Ricoeur insiste sulla necessità di intendere appieno una polarità, quella di farsi altro e *restare sé stessi*. Tale prospettiva «polare» implica un riferimento diverso all'essenza dell'uomo. Si tratta di considerare una filosofia dell'atto e della potenza d'essere secondo una linea che espliciti la riflessione etica aristotelica per cui l'Universo è vita. Il richiamo alla vita e all'affermazione di sé mostra il bisogno di un difficile confronto con un destino d'oblio dell'essere per il quale l'essere è dato.

2. Un'obiezione a una lettura «rinnovata» di Spinoza

Ad una prima analisi, può sembrare che gli sforzi di Ricoeur siano destinati ad un confronto *rispettoso*, ma non *davvero* simpatetico con la filosofia di Spinoza, uno dei filosofi che meno sembrerebbe giustificare l'orientamento teleologico-personalistico «aggiornato» di un filosofo come Ricoeur. Nel suo rigore ontologico, la filosofia spinoziana sembrerebbe subito mossa da intenti diversi da quelli perseguiti dall'ecumenismo ricoeuriano.

Le cose, tuttavia, non si pongono sempre in questo modo anche nei punti di maggiore distanza tra la filosofia di Ricoeur e la filosofia di Spinoza (due filosofie, peraltro, non possono mai essere identiche).

L'interesse fenomenologico, che si apre con più decisione alle tematiche della volontà e della libertà umana, è il presupposto de *Il volontario e l'involontario*, un'opera scritta cinque anni dopo la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, nella quale già si impostava diversamente il rapporto tra coscienzialismo e indirizzo fenomenologico¹⁰. Non svelava, ad esempio,

¹⁰ Nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty ricorda un'interpretazione eternitaria del *cogito*: esso rivelerebbe qualcosa che nulla ha in comune col tempo e con l'altro. In tale prospettiva, ci si può chiedere come

la psicoanalisi le dimensioni arcaiche di un soggetto non più inquadrabile nell'idealismo filosofico? Proprio parlando della libertà, occorre auspicare che la fenomenologia si aprisse alle tematiche della corporeità e dell'involontario e che il sentire non fosse considerato come un altro modo di conoscere, ma l'essenza del conoscere autentico: in una dilattica serrata e aperta, sarebbe stato possibile elaborare una filosofia del volere e del sentire che avesse come fine la ricerca di un'effettiva autonomia umana. Non si faceva strada un'etica rinnovata e non moralistica nel senso in cui Spinoza l'aveva proposta? Era spinozianamente perseguita una *poetica della volontà* protesa alla libertà attraverso l'accettazione della necessità della complessità del proprio essere e di una comune condizione¹¹. La riflessione di Ricoeur appariva protesa a un'irrinunciabile prospettiva escatologica: essa non avrebbe dovuto ignorare le sfide e le aporie della storia e del tempo che mettono in crisi ogni facile antropocentrismo. In molti modi, si delineava l'esigenza di superare cosmologie teologiche invecchiate in cui l'uomo contemporaneo non riesce più a ritrovarsi, benché non venga meno l'esigenza (diremmo spinoziana) dell'Assoluto, che inquieta l'intelligenza in ricerca e stimola la comprensione non appagata di sé stessi.

Parlando del *desiderio di Dio* in Nabert, un filosofo che aveva visto la profonda modificazione della società francese tra fine Ottocento e l'inizio della seconda parte del sec. XX, Ricoeur si diceva consapevole di dover affrontare

esistano altri io. Se il proprio *cogito* è unico per principio, è legittimo chiedere come lo si possa trasferire ad altri: se "io" non ho un'esteriorità, gli altri non hanno un'interiorità; la pluralità delle coscienze finisce per essere impossibile. Saremmo la coscienza assoluta di noi stessi, e l'io troverebbe fuori di sé solo quel che egli stesso ha posto. Si delinea nella fenomenologia una concezione del pensiero come monade. Il *cogito* diviene radicalmente isolato: «sono io a ricostruire il *cogito* storico, a leggere il testo di Cartesio, a riconoscermi una verità imperitura, e in fin dei conti il *cogito* cartesiano non ha senso se non in virtù del mio proprio *cogito*, io non ne penserei nulla se non avessi in me stesso tutto ciò che occorre per inventarlo». Il progetto di movimento è un atto che traccia distanze per superarle. Le essenze delle cose sono in rapporto al nostro movimento e all'organizzazione dello spazio, e noi stessi siamo gettati in una natura che non appare come qualcosa che sia al di fuori di noi, ma come qualcosa che è viva e presente al centro della soggettività. Non è l'io penso che contiene in modo eminente l'io sono, ma è la mia esistenza che vi viene roicondotta. Anche il dubbio non è qualcosa di astratto, ma è pur sempre un dubitare di qualche cosa. Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 1963, p. 482.

¹¹ «Intervenendo nel 1951 al *Colloquio internazionale di Fenomenologia*, Ricoeur precisa donde ha preso avvio la sua ricerca e su quali ipotesi si elabori. Se è vero che l'intero edificio della *Philosophie de la volonté* deve corrispondere e portare il progetto husserliano di applicare alla problematica della volontà il metodo di analisi intenzionale, essa nondimeno sarà in grado di metter in forse le ingenue pretese avanzate dal soggetto che si pone quale realtà primitiva e primordiale». In un programma di fenomenologia esistenziale, il *cogito* va esteso al corpo proprio e alle dimensioni dell'alterità. Ma proprio così si guadagna meglio la complessità di un essere, come l'uomo, per cui l'esistere è originariamente l'agire ed il patire e che è posto nel problema (ontologico) della ricerca della sua libertà. Jervolino lo mette in evidenza nella sua post-fazione all'edizione '93 de *Il Cogito e l'ermeneutica*. Cf. G. Grampa, *P. Ricoeur: filosofia e scienze umane*, AA.VV., *Gli dèi in cucina. Vent'anni di filosofia in Francia*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 95-96.

un tema complesso, al di là di ogni rassicurante cosmologia oggettivistica e di ogni soggettivismo apriorico. In *Finitudine e colpa* e ne *La simbolica del male*, che costituiscono la p. II della progettata e parzialmente realizzata trilogia di *Filosofia della volontà* e che furono pubblicati dieci anni dopo *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur riapprofondiva la tematica della volontà, ma la considerava nella sua concretezza e nella sua condizione scissa e problematica. Il fenomenologo doveva passare per l'interrogazione sulla debolezza e sugli squilibri della nostra libertà. Il filosofo doveva porsi al di là della sola *descrizione eidetica*. Il problema sarebbe stato affrontare l'analisi della condizione inspiegabilmente fragile dell'uomo concreto, esposto alla caduta ed interrogato dalla sua condizione di colpa di cui spesso non è consapevole. Del resto, l'uomo appare corresponsabile di un male di cui non si conosce l'inizio. Il problema fenomenologico e quello ermeneutico convergevano nel delineare un'aporia.

Anche qui sembra che si sia molto lontani dall'ontologia geometrizzante di Spinoza, apparentemente così freddo e distaccato nell'analisi della consequenzialità delle passioni. Questo rilievo diviene evidente quando la condizione di male e di colpa, concetti connessi e non equivalenti, vengono espressi non mediante categorie concettuali pure, ma attraverso i simboli del male e nell'evoluzione complessa della coscienza religiosa, sospesa tra la positività dell'essere e la finitudine dell'esistenza umana.

Anche qui sono presenti le critiche di Spinoza a ogni metafisica moralistica e pessimistica. Confrontarsi con Spinoza significa muoversi lungo un diverso percorso. Per Ricoeur, filosofo del *simbolo* e delle *espressioni a senso duplice*, tutte le strutture di mediazione si rivelavano fragili. Occorreva prendere coscienza dell'espressione complessa, talora oscura e simbolica, di una colpevolezza che apre al mistero, non del tutto negabile da chi intende leggere Spinoza fino in fondo. Crollate le teodicee, doveva essere approfondita la possibilità di un'analisi della *struttura ricca e stratificata dei simboli del male e della colpa, ma anche della grazia e dell'amore*. Proprio laddove si poteva ritenere di essere lontani da Spinoza, si delineava con maggior forza la necessità di una nuova ontologia che superasse l'astrattezza del *cogito* cartesiano, chiuso in una prospettiva idealista e incapace di dar ragione della condizione umana.

Affrontando la tematica del *cogito*, Ricoeur segnala la necessità di un oltrepassamento di un'illusoria certezza di sé che non deriva dal confronto con le tante forme di passività che segnano la condizione umana. Per Ricoeur, *non si tratta di leggere anacronisticamente la filosofia di Cartesio* o di farsi semplici custodi della sua «eredità». Dopo aver scandagliato – con i fenomenologi della

religione – la simbolica del male, il filosofo avverte la necessità di impegnarsi nel confronto con lo strutturalismo, con le scienze umane e la psicoanalisi. Vi è una contestazione radicale del *cogito* cartesiano come punto ultimo di un cammino che resta tendenzialmente infinito¹².

Traduttore del libro I delle *Idee* di Husserl, Ricoeur rivolge grande interesse per la fenomenologia e per tutta l'opera husserliana. In tale ottica, si delinea la tematica di un *cogito integrale*, che è più di quel *cogito teoretico* privilegiato da una fenomenologia che si caratterizza per un unilaterale richiamo all'intelletto e ai soli processi della rappresentazione. Per il Ricoeur degli anni Cinquanta, si trattava di rivalutare il *cogito incarnato*, *che porta con sé un'affettività originaria e reca in sé la polarità dell'affettività*. Ricoeur ha presente che Cartesio stesso intendeva il *cogito* non solo come un centro di rappresentazioni, ma come *il soggetto che dubita, vuole, cerca, ama, esperisce la ricchezza e la complessità di sé*.

Il *progetto fenomenologico* ricoeuriano si interrogava sul problema del volontario al di là dell'empirismo e del naturalismo. In tal modo, era raccolta l'eredità di Marcel e veniva ridonato al *cogito* tutto lo spessore dell'esistenza. Il *cogito* non poteva ridursi a una funzione di mera vigilanza che si esaurisca nel giudizio teoreticamente valido. Fin dal principio, la tematica del *cogito* implica un superamento di intellettualismo e sentimentalismo. Una teorica del volontario implicava la posizione della reciprocità di motivazione e decisione. Una vita responsabile era implicazione tra posizione di sé e costituzione dei motivi che orientano l'azione verso gli altri e il mondo. La riflessione sul volontario e l'involontario implicava una specifica critica dell'impulsivismo o del tragicismo, dell'orfismo o del panismo. Tali posizioni si rivelano tutte come negazione di un'effettiva ricerca di sé.

La fenomenologia si presentava come una possibilità ed un metodo. Essa si concretizzava in un atteggiamento meditativo (*vitae meditatio?*). Essa era una meditazione rivolta al recupero di sé e alla decisione di vivere una vita consapevole. La fenomenologia, che doveva supporre una conversione teoretica e richiedere una scelta di rigore e l'opzione di una ricerca disinteressata, non pretendeva di allontanarsi dalla vita, ma costituiva un'altra prospettiva su di essa e prospettava un'effettiva apertura verso il mondo. Essa non poteva essere accessibile a una consapevolezza spenta e passiva o indecisa nell'aprirsi al mondo. Husserl sottolineava come il tema del soggettivismo e della molteplici-

¹² F. Dosse, P. Garcia, C. Delacroix, *P. Ricoeur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte, 2007.

tà delle filosofie potesse essere superato nella prospettiva dell'intersoggettività, e quest'ultima richiedeva che l'io non fosse inteso come una parte del mondo. Il mondo e la soggettività non si riducevano a un insieme di vissuti psichici reali o possibili: una vita consapevole è orientata a un'idea-fine, e non sarebbe accessibile se la coscienza non fosse autoesperienza delle cose e di sé: la tensione verso il mondo e la coscienza sono guidate da una ricerca dell'evidenza, ma quest'ultima non è la mera oggettività, cosalità o fattualità, secondo la presupposizione di un'idea di verità assunta dai saperi oggettivi. In tale prospettiva, la corrente degli *Erlebnisse* poteva assumere una centratura nuova, quella di un io per cui la consapevolezza non è un dato, ma lotta per la verità. Questa coestensività dell'io e del mondo ricongiungeva *egologia* ed *ontologia*: l'idealismo husserliano si presentava come un'autoesplicazione del proprio *ego* e come un'apertura alla vita. In quanto aperto al mondo, il soggetto non poteva che essere il punto di riferimento di ogni conoscenza possibile. Né avrebbe potuto esservi conoscenza se non avesse preso vita nell'autoconsapevolezza del soggetto.

La costituzione egologica husserliana doveva cedere il posto ad un innesto sul metodo fenomenologico delle discipline che praticano l'ermeneutica. Il problema della fenomenologia diveniva una riflessione sulla vita a partire dalla complessità delle questioni poste dalla vita e dalle sue espressioni.

Qualcosa di simile si può vedere in un duplice atteggiamento spinoziano. Per Spinoza, il *conatus* è l'essenza attuale di ogni modo della sostanza. Per un aspetto, il filosofo fa precedere l'idea rispetto al desiderio ed agli altri affetti. Tuttavia, Spinoza sostiene sempre che sarebbe impossibile concepire l'idea come una morta pittura o come una semplice concatenazione di fatti. I pensieri non sono una datità senza forza ed energia. Il primato dell'idea in Spinoza va anch'esso inserito, come parte essenziale e primaria, in un'effettiva *riflessione emendatrice*, senza cui la vita sarebbe cieca e la conoscenza non comincerebbe, né avrebbe sviluppo duraturo o sarebbe priva di orientamento. In questa prospettiva vivente e attiva, ancor prima che si possa o si debba distinguere in teoretica o pratica, si ritrova una *filosofia del desiderio sempre più radicale*. Il filosofo ripresenta i temi del sospetto, della disillusione e dello smascheramento come presupposti per un ritrovamento di sé: il desiderio non è un'illusione, ma riguarda il nostro essere già «prima» di ogni coscienza riflessiva. Per molti versi, l'indagine di Ricoeur si rivelava non lontana dagli interrogativi che un filosofo intellettualista, e non volontarista, qual è Spinoza, si era posto e aveva svolto nel corso di una vita breve e travagliata, tutta dedita alla ricerca del vero: in tale prospettiva dialettica, si giunge ad una riflessione rinnovata, lontana da ogni sistemazione definitiva, aliena da ogni deresponsa-

bilizzazione e da ogni stoicismo che si disinteressa del mondo. Essa è chiamata a considerare la problematicità di termini come volere e consapevolezza. Nello stesso tempo, la riflessione, che si pone sul terreno di una posizione e di una scissione originaria, è spinta a dar voce alla necessità di un'etica nuova che rompa vecchi dualismi e nuove rigidità. Tale etica è chiamata a incentrarsi nella delineazione di un'effettiva comprensione di sé e di una *poetica* della volontà *liberata*: in una riflessione sul *conatus* o desiderio d'essere, non ci si può fermare alla contrapposizione di facoltà psichiche, alla contrapposizione tra cognitivo e volontario, al dualismo tra sfera del pensiero e sfera corporea. Le dimensioni dell'uomo, benché talora in conflitto, si svelano non solo connesse, ma incentrate. Tutto ciò significa porsi nella prospettiva della difficile riflessione sul sé nella sua interezza (*cogito incarnato*). Ogni rigida priorità viene abbandonata o ridimensionata. Al di là del conflitto tra intellettualismo e volontarismo, la condizione umana resta sempre caratterizzata da un profondo desiderio d'essere e da una radicale istanza di realizzazione di sé. Ci si può domandare perché il desiderio scada spesso nella malinconia o non sappia dirsi o esprimersi e si frantumi o si disperda in una molteplicità priva d'orientamento e di progetto. Nel desiderio di novità e nell'esigenza di rompere imposizioni e vincoli consueti, si ritrovi il bisogno di esser-insieme in una *dialettica viva che ricongiunga identità e alterità non in termini metafisici o in una prospettiva solo teoretica, ma in un'ottica etica!*

3. *Oltre l'intellettualismo e il volontarismo: un'etica del desiderio*

Da queste considerazioni su Spinoza e Ricoeur si scorge come sia complessa ed articolata la tematica del *desiderio*. Lo stesso etimo della parola può inizialmente ricordare una privazione (*de-*) rispetto ad uno stato celeste (*sidera*): anche in tal modo, si è richiamati al tema della «beatitudine» e del compimento come quel qualcosa di nuovo e d'eterno che *non* si oppone all'itineranza, alla lotta, alla vigilanza ed al sacrificio. La tematica del *desiderio* può essere anche intesa come un effettivo attaccamento alla terra, un amore non egoistico per la vita, una volontà non volontaristica di espressione che, depurata da tutte le scorie irrazionaliste, vitaliste e riduttiviste, permette, attraverso una radicale *messa tra parentesi* di atteggiamenti inadeguati verso la vita, la morte e la sofferenza, un riferimento più profondo al *problema dell'uomo, al mistero, alla gioia e al perpetuarsi della vita*. Infatti, è proprio questo il nostro «problema», l'interrogativo comune umano, una questione universale e cosmica che chie-

de interpretazione e precede ogni costruzione intellettuale consapevole. La tematica del *desiderio* rivela come l'analisi della condizione fragile dell'uomo richieda una più generale ermeneutica della condizione umana, una ricerca della via complessa attraverso cui gli uomini possano non solo conoscersi, ma *riconoscersi*. Il ricoeuriano *Saggio su Freud* del 1965, che costituiva un ulteriore confronto col tema delle *illusioni* della coscienza, sottolineò il valore simbolico della sublimazione e si presentò come un tentativo di leggere l'apporto di Freud nella prospettiva di una *rinnovata fenomenologia dello spirito e della speranza*. Tale prospettiva riporta esplicitamente alla filosofia di Spinoza, e questo riferimento si avverte nella necessità di un confronto sempre più vasto con le più diverse e talora contrastanti «istanze ermeneutiche».

Anche per Hegel, l'essere umano avverte la scissione tra il lato interiore e quello esteriore dell'essere. In quanto essere spirituale, l'essere umano ha in sé una pulsione infinita che trascende la vita animale. Tale aspirazione è causa dello sdoppiamento e della scissione che caratterizzano l'uomo rispetto agli altri esseri viventi. Essa chiede di non subordinarsi a uno scopo esterno e di desiderare quel che la vita spirituale *come tale* richiede: volere sé stesso e la propria volontà libera.

Eppure occorre rinunciare alla sistematicità dell'Hegel maturo e forse rivolgersi alla filosofia del *conatus* di Spinoza. Ne *Il Conflitto delle interpretazioni* e poi in *Sé come un altro*, si ritrovano richiami ad una filosofia ancora da pensare fino in fondo e ad una riflessione che si delinei come una *poetica della volontà* e sia una riproposizione di quella tematica della volontà liberata di cui parla la filosofia di Spinoza.

Il cammino della filosofia di Ricoeur non potrebbe giungere alla tematica di una volontà liberata senza pensare fino in fondo la condizione problematica e la peculiare schiavitù degli affetti che caratterizza la volontà. Bisogna saper cogliere lo specifico *non-essere della volontà*, la sua costitutiva *sproporzione* e la sua fondamentale *carenza ontologica*: «l'esigenza di definizione ontologica della volontà orienterà la successiva ricerca filosofica di Ricoeur verso soluzioni metafisiche estranee alla fenomenologia: il senso della colpa originaria, la sproporzione fondamentale dell'uomo come essere finito e tensione verso l'infinito davano vita a una complessa struttura interpretativa, tesa ad affermare il senso nascosto in quello apparente: l'unità del significato al di sopra delle prospettive finite»¹³. Del resto, una delle esigenze fondamentali del discorso

¹³ S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea. Sviluppi critici della fenomenologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

non è solo quella di superare l'immagine classica dell'uomo che è posto tra finito ed infinito, ma è anche quella di riproporla in modo nuovo, in quanto l'uomo racchiude in sé una sproporzione difficilmente mediabile. Tutta la dimensione umana è segnata dalla sproporzione tra ragione e sensibilità, tra verbo e prospettiva, tra sentire ed essere.

Il problema si ripropone nell'ultimo Ricoeur e nel suo insistere sulle dimensioni del riconoscimento, del donare, del rammemorare, della fedeltà. La questione del ritrovamento di sé porta ad interrogarsi sulla complessità del problema del tempo e dell'identità, questioni che il filosofo ha analizzato nella trilogia di *Tempo e racconto* (1983-85), ed ancor prima in *La metafora viva* (1975) o ne *La semantica dell'azione*. A queste opere, segue la pubblicazione dei tre volumi di *Lectures* (1991-1994), quella de *Il Giusto* (voll. I e II, 1995-2001) e quella de *i Percorsi del riconoscimento* (2004)¹⁴.

Una svolta fondamentale è data dall'opera *Sé come un altro* (1990), nella quale il problema dell'identità è riproposto come ricerca "spinoziana" di un'identità viva e di un'attività consapevole di sé e dell'altro. Conscio delle diverse questioni sociali ed umane del nostro tempo, Ricoeur sottolinea il bisogno di giustizia ed evidenzia gli interrogativi posti dall'emergere di nuovi sistemi economici o di possibili e diverse relazioni tra gli uomini.

¹⁴ Il filosofo e sociologo Axel Honnet, legato ai grandi dibattiti della Scuola di Francoforte, ha sottolineato come sia centrale la tematica del *riconoscimento* (sotto l'aspetto positivo e anche negativo). L'essere umano è profondamente vulnerabile rispetto all'offesa morale. Essa si concretizza spesso nell'umiliazione simbolica che impedisce o rende difficile la costruzione della propria identità umana, sociale, politica ecc. Honneth studia gli effetti di quel *mancato riconoscimento* che ostacola una crescita umana più libera e scoraggia un'apertura positiva e fiduciosa verso sé stessi. La riflessione di Honneth dà particolare risalto ai temi della *stima sociale* e del *rispetto*. Egli rivolge l'attenzione ad alcune fondamentali dimensioni del *riconoscimento*, quali l'amore e il diritto. Il mancato riconoscimento umano genera offesa ed è alla base del conflitto. Honneth pone la questione della lotta per il riconoscimento e della ridefinizione dei rapporti umani. La gravità delle offese morali è avvertita con una forza tanto maggiore quanto più elementari e basilari sono i livelli di relazione impediti. Il problema del riconoscimento evidenzia gli effetti deleteri del blocco nella costruzione della propria identità in rapporto alla sottrazione di un fondamento umano indispensabile. La fiducia in sé va intesa come sicurezza elementare riguardo al valore della propria vulnerabilità. Il rispetto di sé è capacità di porre il problema nel senso della capacità di formare un giudizio su di sé, ma spesso si sperimenta la difficoltà a comprendere di possedere capacità buone e preziose. Diventa centrale lo studio delle condizioni materiali, culturali e simboliche al cui interno si possono dare i processi di effettivo *riconoscimento sociale*. Honnet sottolinea l'importanza di termini come *amore*, *diritto* e *solidarietà*. Ad es., un soggetto è chiamato a sperimentare di essere parte di una formazione discorsiva e della volontà collettiva. L'apprezzamento sociale si collega alla possibilità di esser parte di una comunità di valori e di essere inseriti nella complessa tela dei processi di *autostima*. Un riferimento necessario è alle teorie di Winnicott, per cui lo studio della relazione madre-bambino consente la scoperta dell'altrui autonomia e della propria: il processo di crescita permette di conquistare un'autonomia non autocentrata. L'etica del riconoscimento invita a pensare il tema dell'intersoggettività in un orizzonte diverso rispetto al naturalismo o all'empirismo delle relazioni o all'idealismo che vede nella relazione solo la propria attività inconsapevole. Cf. A. Honnet, *Etica del riconoscimento*, in *Micromega*, 1/97, p. 106.

Ricoeur analizza la sproporzione della condizione umana e segnala *la presenza del conflitto nel campo del desiderio*: «se non si dà la sproporzione originaria tra il desiderio vitale e l'amore intellettuale (o la gioia spirituale) si trascura completamente la specificità dell'affettività umana, non si ottiene l'umanità dell'uomo, aggiungendo un piano al sostrato delle tendenze (e degli stati affettivi) che si suppone sia comune all'animale e all'uomo. L'umanità dell'uomo è un dislivello, una polarità iniziale, una differenza di tensione affettiva tra gli estremi in mezzo ai quali l'umano è posto»¹⁵.

La *sproporzione tra il finito e l'infinito* si estende *dal rifiuto alla speranza*¹⁶. Si tratta di temi che riportano a G. Marcel, pensatore che si oppone all'idealismo in nome di una testimonianza incarnata del mistero dell'essere¹⁷. L'esistenza non è un'idea e non è fondata su un circolo che parta da sé e ritorni a sé stessi. In *Sé come un altro*, sono centrali le questioni della *créance* e dell'*at-testation*. L'emergere della centralità della problematica dell'intersoggettività e della dialettica tra identità e alterità prospetta questioni che interrogano sulla dimensione etica, sulle tematiche della vita felice e su un pluralismo non egologico, lontano dal solipsismo, aperto alla totalità e capace di valorizzare la genesi umana di quanto consideriamo sia dinanzi a noi e indipendentemente da noi. Anche così, ci sembra che l'ontologia della sproporzione di Ricoeur risulti compatibile con il mobile modello spinoziano che il filosofo

¹⁵ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 177.

¹⁶ La speranza è radicata nella "sostanza" di quel che si è. Essa non è l'ottimismo che si ferma alle parole e non va visto in rapporto a un'ontologia naturalistica e pessimista. La speranza non è lusinga o illusione, ma coinvolgimento e comunione. La speranza è anche non accettazione, e tuttavia non è semplice ribellione. La speranza è pazienza che si apre all'altro ed è apertura alla durata e all'altrui *cadenza vitale*. La speranza libera dal determinismo interiore. Essa si erge contro un'eternità intesa come fatalità invincibile o superabile solo con la morte. La speranza è calamitata dall'amore ed è attesa. Essa consiste in un *donare* fiducia e in un *attendere* dall'altro. Perdere la speranza parzialmente o completamente significa perdere parte di sé ed abbandonare parte di sé stessi all'angoscia: «dire che Dio si è allontanato da me è porsi in una posizione incompatibile con l'esistenza di un Tu assoluto, ma è anche attribuire a sé una realtà distinta che non può appartenermi». Cf. G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 58.

¹⁷ «Non ci può essere altra testimonianza – dice Marcel – che quella di un Dio vivente. Il Dio di cui parlano i teologi, quello di cui pretendono di dimostrare l'esistenza, non può essere oggetto di nessuna testimonianza, oserei dire quindi, che è un Dio che non dovrebbe interessare i credenti in quanto tali». Il *testimone* è un essere vivente che si inserisce nella storia ed è come la tangibilità di un'idea. Nella testimonianza vi sono anche il ricordo e la nostalgia di un'unità più profonda. L'elevatezza della testimonianza ci ricorda come i processi di unificazione possano anche essere *illusori*. Spesso si parla di sé stessi e dell'io, ma si vive un passaggio da una tappa a un'altra di un generale disagio. Spesso si può ritenere che la verità si possa trovare come un oggetto. Tuttavia, l'uomo ha il diritto di protestare contro tale lacerazione e questa forma di violenza. Qui deve inserirsi il discorso sull'imprevedibilità della testimonianza. Per Marcel, *riflessione e mistero* non si oppongono. Né si oppongono *mistero e presenza*. Allo stesso modo, il *dono* è un *appello* al quale *rispondere*. La riflessione marceliana è un rifiuto dell'idealismo del soggetto autosufficiente ed un'apertura dei temi dell'invocazione, della libertà, della testimonianza e della speranza. Cf. G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Roma, Borla, 1987, pp. 14, 26, 303.

accetta e propone in modo forse anche frammentario, ma mai episodico o solo retorico¹⁸.

Ricoeur avverte i limiti di una filosofia che misconosca il problema dell'uomo. Egli lo ribadisce già quando, anche sulle orme di Jaspers¹⁹, pone il simbolo in una posizione centrale, in quello spazio tra il *conoscere* ed il *pensare* che non sempre la riflessione kantiana aveva tematizzato sino in fondo e che pure esprime un fondo ontologico genuino ed uno squarcio sulla condizione umana. Il simbolo ha la stessa struttura dell'uomo, e ne porta il segno e l'intima frattura. Esso si radica nel mondo del desiderio e si pone come momento essenziale della dimensione espressiva umana. Nel simbolo il riferimento alla trascendenza e al Tu non è mai fuga o evasione rispetto al mondo: il simbolo annuncia la gioia e la riconciliazione del pensiero e della vita²⁰. Esso parla di quella libertà umana cui l'uomo aspira e di quella pienezza d'essere che la filosofia classica denomina come felicità dell'esistere o beatitudine (*amor Dei intellectualis?*). Nel simbolo si riconoscono tutte le tensioni dell'umano: quelle tensioni che sono il presupposto, per i filosofi riflessivi, dell'attività del giudizio e del rapporto soggetto-predicato. Perciò, in una filosofia che ha contemporaneamente e radicalmente una vocazione ontologica ed etica, il sim-

¹⁸ «Facendo riferimento alla problematica di P. Ricoeur, l'altro di cui si parla non è solo l'altro uomo come altro da sé, ma ogni forma di alterità che il sé incontra nel corso della sua esistenza. L'altro è, perciò, il proprio corpo, la coscienza morale, il proprio simile, l'ambiente umano, Dio stesso» (R. Pititto, *Ad Auschwitz Dio c'era. I credenti e la sfida del male*, Roma, Studium, 2005, p. 73).

¹⁹ Jaspers ha dedicato importanti pagine alla filosofia di Spinoza, che valuta nella sua complessità e nelle fruttuose contraddizioni logiche che permettono di comprenderne il movimento. La distanza è determinata dalla sostanza che è per sé; la vicinanza si esprime nel fatto che la Sostanza è la Natura. Parlando della controversia sul panteismo spinoziano, gli schemi falliscono: Spinoza è panteista solo in quanto il mondo è in Dio e non poiché Dio sarebbe esaurito in questo essere nel mondo. Il pensiero spinoziano non andrebbe sussunto sotto i modi del panteismo e dell'acosmismo. Esso li infrange. Sono più veri questi giudizi: 1) Spinoza è un uomo ebbro di Dio; 2) Dio è da lui concepito vicino (Renan); 3) l'infinito fu il suo principio e la sua fine (Schleiermacher). Essenziale è che, se l'estensione è vista come attributo di Dio, è tolta la possibilità di negare al mondo la sua divinità e la sua santità: nessun lato della realtà risulterà privo di Dio o contro di Lui. Occorre anche considerare la teoria della conoscenza e dei gradi della conoscenza negli scritti del filosofo. Solo ripercorrendo il movimento del conoscere, si intenderà il senso filosofico di una filosofia animata da una fiamma viva e da un amore attivo. Dunque, non un pensiero freddo, ma ardente, che vive nella presenza onnipotente di Dio. Senza un *di più*, trascendente la razionalità, si resta in una dimensione sconfinata, ma vuota. La razionalità non ottiene una ricchezza di contenuto se non perché, in essa, viene a esprimersi la presenza divina: entrando nel tempo, quest'esperienza si esprime in moti del pensiero che acquistano senso nel ricondursi al punto da cui provengono.

²⁰ Rispetto ad Jaspers, la cui filosofia poteva sembrare anche una *via media* tra fede ed ateismo, Ricoeur pone un riferimento, nelle prime fasi del suo pensiero, ad una totalità vivente che, ancor prima delle lacerazioni originarie dell'essere, è chiamata non a negare, ma a portare in sé quella complessità dei piani della realtà e della condizione umana che Jaspers aveva evidenziato. Il tema complesso, che ci riconduce allo spinozismo, è quello dell'onnipresenza del divino. M. Dufrenne/P. Ricoeur, *Jaspers*, in *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957, pp. 375-382.

bolo costituisce un primo e originario aspetto di quell'*innovazione* che nasce dall'incontro di campi semantici non preventivamente chiusi e dal superamento di ogni dicotomia tra innovazione del senso e pensiero. D'altra parte, la stessa dimensione composita del simbolo (psicoanalitica, poetica, religiosa ecc.) pone dei problemi che una teoria innovativa della metafora (Richards) può aiutare a porre davvero, così che vi sia un recupero del simbolico anche nell'orizzonte franto e disincantato delle ricerche attuali. Lo studio dell'innovazione semantica fa luce sulla condizione complessa dell'uomo: nella vita umana vi è un mirabile *intreccio tra essere e non-essere*, tra scoperta di un senso che è donato e creazione del senso (=vita, memoria, speranza, comunicazione ecc.). Solo una *passione infinita*, come sostenne Kierkegaard, può motivare e legittimare una ricerca lunga e difficile ed il cammino verso una maggiore autenticità²¹.

Convinto della necessità del superamento di una concezione obiettivista e empirista del linguaggio, il filosofo si confronta con lo strutturalismo linguistico ed antropologico, e non ne ignora il valore ed il rilievo. Anche questi aspetti riconducono a tratti significativi della filosofia di Spinoza. Tuttavia occorre aprire il linguaggio al mondo e saperne vedere la ricchezza nella profondità e plurivocità della significazione, nel complesso rapporto tra testo ed autore, nella ricca e articolata problematicità della traduzione.

Si tratta di valutare e convogliare l'antagonismo di aspetti diversi della filosofia del desiderio, e di saper cogliere quasi la loro *concordia discors*. Il linguaggio non deve essere solo quello espresso da impersonali strutture, ma è soprattutto quello che diviene comunicazione e dialogo. Una riflessione sul linguaggio deve sondare le dimensioni del *rapporto intersoggettivo*, della *metaforicità* e della *narrazione*. Attento studioso della *metafora* e della *narrazione*, intese a partire dallo scarto oltre il quale conducono e nella tensione che sempre evocano, Ricoeur riporta la *referenza linguistica* oltre il dato realistico fermo o la ricerca di una sorta di minimi o elementi irrelati del discorso (le cose, i termini, i nomi delle singole realtà). Egli considera la referenza come co-referenza ed apertura al mondo e confronto con i testi e le opere dell'uomo. Il tema ineludibile della *referenza* si presenta come un problema linguistico ed etico-politico ed implica una domanda sul mondo nel quale si è originaria-

²¹ «Tel est, selon nous, l'acte de naissance et l'acte d'espérance de la philosophie [...] Or le lecteur de Jaspers a l'impression que, dans ce jeu trop équilibré de la présence et de l'absence, la philosophie se ruine autant qu'elle s'humilie; un goût obscur de la catastrophe, du désespoir, n'est pas entièrement transfiguré dans la "paix de l'Un"». M. Dufrenne/P. Ricoeur, *Tableau de la philosophie contemporaine*, cit., pp. 380-381.

mente inclusi. Il pensatore francese prospetta un processo di soggettivazione e di coscientizzazione, non egocentrico o antropocentrico, che non rientra, in linea di principio, nella critica nietzscheiana del *soggetto* e del *cogito*, e che considera la riflessione di Nietzsche tra le più significative e “attuali”. Poesia e metafora vedono le cose in atto. Esse delineano la prospettiva di un'ontologia dell'*energia* e della *creatività*: tali tematiche riconducono lungo la via di Aristotele e di Spinoza²². In effetti, vi sono delle richieste di senso che hanno un significato ulteriore e ridelineano fino in fondo il nostro approccio alla “realità”. Il rapporto ontologico non si chiude in sé, ma rivela un nesso profondo con le dimensioni creative dell'essere. La rifigurazione della *mimesis* è l'orizzonte di convergenza del racconto storico e del racconto di finzione nella loro specificità e (soprattutto) nel loro intreccio e nel loro completarsi e riportarci alla vita (sempre situazionata e sempre da realizzare). Essa rifigura il rapporto che si ha col tempo, con la vita, con la storia. In tale prospettiva “narrativa”, sono valorizzati anche gli aspetti non lineari del tempo. Lavorando sul versante etico-narrativo viene messo in discussione quel primato della teoresi per cui le categorie temporali dell'identità, della speranza e della fiducia non riescono a trovare inquadramento e comprensibilità.

Ancora una volta un approfondimento della tematica del linguaggio riconduce verso la tematica del *cogito*. Tutto deve avvenire secondo quella prospettiva *mista e complessa* che connette la *parola* e la *vita*. Ricoeur ha rivolto la sua attenzione all'esperienza dell'alterità, al dialogo, all'etica del reciproco riconoscimento, alle tematiche del perdono: in altri termini, rileggendo la parabola evangelica del Samaritano, è possibile ribadire le aporie filosofiche dell'esistere nel tempo, le difficoltà del rapporto con gli altri, del riconoscerli e dell'essere riconosciuti, ma anche sottolineare la possibilità, difficile ed impegnativa, e tuttavia possibile e liberante, della *comprensione* tra gli uomini e della costruzione di un'identità più autentica e di una vita più solidale. In tutte queste tematiche, emerge un interesse per Spinoza, pensatore che non è stato mai estraneo a Ricoeur e che è sempre stato sullo sfondo delle sue meditazioni. Tale ricongiungimento avviene sul versante dell'amore e del rinnovamento etico che rende ogni originale lettore di Spinoza consapevole dei mali della vita, ma coinvolto nelle più varie e diverse difficoltà dell'uomo, spesso succube delle proprie passioni.

²² Ricoeur si interroga sul significato della dottrina della creazione, allorché la si liberi da scemi dualistici e dal platonismo delle essenze immobili e presupposte. «Intendo dire che l'idea di creazione introduce un dinamismo dell'esistenza che è stato ignorato da Spinoza e da Aristotele, per il quale gli esseri sono delle forme». Cf. O. Rossi, *Introduzione alla filosofia di P. Ricoeur*, Bari, Levante, 1984, p. 171.

4. *Linguaggio e desiderio/linguaggio del desiderio*

Per Freud, il principio di economia implica l'assunzione dell'ipotesi per cui l'energia, libera o legata, tende verso l'equilibrio e il minimo dispendio. Tuttavia, Freud fa più volte riferimento all'Eros platonico in cui vede tante analogie con ciò che intende per sessualità. Invero, *Eros* non è, in Freud, mera sessualità, ma è *slancio e pulsione di vita* che si complica ed organizza. La fissazione del desiderio implica la sua soddisfazione a livelli parziali, ossia senza elaborazione, differenziazione e unificazione del desiderio.

Se la fissazione del trauma si rivela come un anacronismo dell'inconscio, acquista un valore tendenzialmente risolutivo la ricongiunzione del piano della parola e di quello delle pulsioni profonde. Per Freud, vi è come una spinta alla coesione con tutto quel che vive. Qui si iscrive l'autonomo discorso sulla volontà di potenza di Nietzsche o quello di una presa di consapevolezza che permetta al lavoratore di veder riconosciuta la sua umanità nella corresponsione dei frutti del lavoro. Per Freud, l'interpretazione è esplicitazione di un *sensu latente* alla cui messa a fuoco si oppongono *molteplici ostacoli psichici*. Tuttavia, *il desiderio resta alla base delle diverse produzioni inconscie che cercano espressione e parola*. Occorre andare a fondo nello studio delle dimensioni del desiderio attraverso lo studio del linguaggio. Siamo, altresì, posti nella dimensione del dono e della reciprocità, di un'economia del riconoscimento umano che, sulla scorta ed oltre la dialettica hegeliana *servo-padrone*, consenta un effettivo miglioramento dei rapporti tra gli uomini, la comprensione reciproca dei bisogni, il confronto delle attese, la costituzione di una pariteticità più profonda che giunga fino alla comunicazione e alla condivisione della vita. In questa prospettiva, si sono mosse le riflessioni di Mead, Coley, Jürgen Habermas, Axel Honneth e Charles Taylor che hanno contribuito a delineare un'etica del riconoscimento e della reciprocità.

Il tema del linguaggio va visto in stretto rapporto con una riflessione sulla *reciprocità* e sul *dono di sé*. Esso ricorda la nostra situazionalità ed esprime la complessità di ogni esperienza di vita e dei molteplici orizzonti e prospettive umane: ogni orizzonte esprime, però, una molteplicità di possibilità che si ritrovano nel linguaggio in quanto apertura al mondo. Nelle "parole" appaiono la nostra fragilità ed il desiderio di identità. La conquista di un orizzonte di senso può e deve nascere dalle dimensioni più profonde dell'uomo: il linguaggio e la comunicazione si aprono al futuro e si connettono con gli strati più profondi del nostro essere.

Tutto ciò implica un processo dialogico e discorsivo, aperto e problematico, che 1) si radichi dentro di sé e 2) non solo vada verso ma anche oltre sé. Si

è di fronte ad un'interpretazione dell'esserci come *trascendenza-immanenza* che non solo è chiamata ad affrontare le sfide della vita, ma ad approdare a un più autentico amore per la creazione. Andando alle radici di senso del movimento così problematico e complesso della storicità, temporalità, narratività dell'uomo è possibile ritrovare l'*Etica* di Spinoza e riproporre l'orientamento di fondo del suo pensiero: ma un nodo problematico complesso, qual è quello costituito dal pensiero spinoziano, può e dev'essere raggiunto *in molti modi che, tuttavia, dicano sempre la gioia del sì alla vita, pur nella finitezza del nostro esistere.*

L'orientamento di Spinoza, spesso definito razionalista, deduttivista, necessitarista ecc. indica un modo nuovo e diverso di porsi dinanzi alla complessità dell'uomo e una diversa modalità nel parlarne. L'argomentazione filosofica *deve saper tendere le parole verso una filosofia della necessità, ma anche dell'amore.*

Non sarebbe possibile semplicemente o affrettatamente identificare o contrapporre la dottrina della volontà e della libertà di Spinoza e quella di Ricoeur. Questione centrale è che, alla fine dell'esperienza di ogni cosa, vi è una partecipazione all'eternità, ed è lì che occorre ritrovare l'aurora e l'inizio e la fontalità dell'apertura alla vita.

III.

Linee autobiografiche di una riflessione su Spinoza in Ricoeur

1. *Il confronto Spinoza-Ricoeur nella biografia di François Dosse*

Una lettura è proficua quando ne suscita altre e quando induce a riflettere su questioni che si avvicinano ai nostri giorni e alle tematiche del presente. La lettura ricoeuriana di Spinoza ha questi tratti che la rendono interessante e autentica. D'altra parte non vi è opera di P. Ricoeur che non possa rimandare, direttamente o indirettamente, a questioni vicine alla filosofia di Spinoza. Inoltre, nelle opere più significative del filosofo francese e in quelle che segnano momenti di passaggio o raccordo, non mancano mai riferimenti, citazioni, brani dedicati al filosofo olandese. Occorre anche ricordare i riferimenti ai corsi su Spinoza tenuti da Ricoeur ed ai quali il filosofo ha fatto spesso riferimento¹.

L'interesse di Ricoeur per Spinoza esprime l'originalità del filosofo francese rispetto ai suoi stessi maestri e sottolinea la necessità di approfondire il loro insegnamento. Ad es., un'opera influenzata dal pensiero di Marcel, qual è *Il volontario e l'involontario*, nacque, come Ricoeur ha raccontato, da un più serrato confronto con i classici dell'età moderna e con Spinoza, attraverso l'approfondimento di tematiche che il giovanissimo Ricoeur non aveva meditato ancora pienamente negli anni in cui era stato alunno di Roland Dalbiez².

¹ «È vero che il dipartimento di filosofia della Sorbona era molto brillante: c'erano Aron, Jankélévitch, Wahl, Gouhier, Canghulhem: Ed è vero anche che io ho avuto grandissime soddisfazioni nell'insegnamento: negli anni 1956-1965, le aule erano piene e gli studenti stavano seduti sui davanzali delle finestre per assistere ai miei corsi su Husserl, Freud, Nietzsche, Spinoza». Cf. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc Launay*, D. Jannotta (cur.), Milano, Jaca Book, 1995, p. 57.

² Di famiglia aristocratica, Dalbiez (1893-1978) era stato ufficiale di marina durante il I conflitto mondiale. Laureatosi in filosofia nel '21, conseguì il dottorato nel '36 e insegnò per tutta la vita a Rennes. Cf. P. Viotto, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Roma, Città Nuova, 2008. Ricoeur ricorda non solo la critica dell'idealismo svolta da Dalbiez (la quale giungeva sino a prospettare la dimensione dell'inconscio assoluto), ma l'attitudine allo

Lo studio dei classici oltrepassava alcune interpretazioni marcerliane di Spinoza³. Tuttavia, mancava ancora un'ampia ed esplicita trattazione della filosofia di Spinoza. Né basta dire che una certa «frammentarietà» potrebbe essere riferita alla riflessione di Ricoeur su altri autori “classici”. Né si può solo far riferimento all'aspetto teoretico e creativo, più che storico, degli scritti ricoeuriani. Sussisteva pur sempre una *sproporzione* tra il rilievo che Ricoeur attribuiva a Spinoza e l'effettiva trattazione della sua filosofia: tale relativa assenza, che si esprime nel *frammento* pur significativo e nell'*annotazione* di notevole significato teoretico, legittima una riflessione *di carattere critico* che, pur in assenza di un'opera monografica, tenga conto di quello che Ricoeur ha scritto, ma anche di quello che ha solo enunciato.

Benché non abbiamo un'opera completa su Cartesio, tutta la filosofia di Ricoeur ritorna *sempre* sulla tematica cartesiana del *cogito* e sui problemi interni del cartesianesimo: *corporeità, dubbio, autocoscienza e alterità del mondo* sono tematiche centrali del suo discorso⁴.

D'altra parte, venendo ad autori più recenti, se manca uno studio «com-

studio analitico che caratterizzò il suo insegnamento. Cf. P. Ricoeur, *Mon premier maître en philosophie*, in M. Léna (dir.), *Honneur aux maîtres*, Paris, Criterion, 1991, pp. 221-225. Peraltro, «Dalbiez, qui s'était initié tardivement à la philosophie en découvrant l'oeuvre de Jacques Maritain, n'en était pas moins moderne. Il à été en France le premier philosophe à soutenir une thèse sur Freud. Cette ouverture sur la psychanalyse est à l'origine des déplacements qu'il réalisera à l'intérieure de la tradition réflexive française, l'enrichissant de la découverte freudienne de l'inconsciente [...] I. Dalbiez consacrait son enseignement à réfuter les thèses de l'idéalisme philosophique» (F. Dosse, *P. Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2008, p. 20).

³ «L'anno di aggregazione fu per me dei più intensi. Avevo l'impressione di dover colmare, in un sol tratto, un fossato considerevole. In un anno riuscii a riconquistare, in qualche modo, il terreno; tutto ciò che Dalbiez non mi aveva insegnato, sebbene mi avesse equipaggiato intellettualmente per essere in grado di acquistarlo: gli Stoiciche Léon Robin faceva leggere quell'anno e che io non conoscevo affatto – ma anche Descartes, Spinoza, Leibniz». Cf. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 30.

⁴ Ricoeur pensava di poter così onorare la figura del maestro e di poter confessare un debito verso di lui. Egli evidenziava la ricerca della chiarezza e l'attenzione per le dimensioni non oggettivabili dell'uomo. Si potevano riesprimere esigenze che alimentavano la riflessione non solo sul piano formale, ma anche contenutistico: Dalbiez sosteneva la necessità di non identificare l'ordine complesso delle cause (in senso metafisico e psicologico) con la causalità materiale, ma la sua lettura di Freud doveva essere integrata. In effetti, «Ricoeur aveva avuto come professore di filosofia al Liceo di Rennes Roland Dalbiez, che col suo rigore intellettuale influenzò durevolmente il suo allievo. Dalbiez era stato anche il primo filosofo francese a confrontarsi con Freud e sicuramente la memoria del suo insegnamento ritorna nel Ricoeur quando, molti anni dopo, nella seconda metà degli anni '50, nel panorama filosofico francese si delinea una crisi della *Philosophie de l'Esprit*, che era stata a lungo dominante e si impone la nuova rilevanza delle “Scienze umane”, aprendo così alla stagione dello strutturalismo». Mounier scriveva che Dalbiez aveva riunito e chiarito molti degli interrogativi che pesavano sulle dottrine di Freud. Tuttavia, egli ne aveva «anche messo in luce i meriti: ha fatto di meglio, ha salvato le parti meno contestabili del metodo psicoanalitico e delle sue registrazioni psicologiche, sottraendola ad una metapsicologia avventurosa per ricondurla alla loro plausibilità sperimentale». Cf. P. Ricoeur e *la psicoanalisi. Testi scelti*, Milano, FrancoAngeli, 2010, p. 11; E. Mounier, *Cos'è il personalismo?* Torino, Einaudi, 1975, p. 191.

plessivo» sui *maestri del sospetto* (Marx, Nietzsche e Freud)⁵, è anche vero che disponiamo di un'opera, come il *Saggio su Freud*, che fornisce più facilmente una chiave di lettura sui tre autori. Anche gli scritti confluiti ne *Il conflitto delle interpretazioni* e in *Ideologia ed utopia* permettono di inquadrare molte questioni legate ai tre demistificatori⁶. La filosofia ricoeuriana del *cogito incarnato* ha avuto un continuo sviluppo e una rielaborazione nel corso di vari decenni, ed occorre chiedersi come si debba valutare un relativo distanziamento dal metodo di Dalbiez. Inoltre, la questione dell'inconscio andava tematizzata

⁵ Nietzsche non condivise alcuni aspetti rarefatti del pensiero di Spinoza. Egli cita più volte Spinoza, e nota la vicinanza della propria riflessione alla filosofia spinoziana per quanto attiene alla critica del moralismo e del finalismo. Nietzsche sottolineava la vicinanza della sua dottrina a quella del *conatus* spinoziano. Occorreva lodare Spinoza, per il quale la conoscenza è la *passione più potente*. Tutto ciò riporta alla vicinanza di Ricoeur alle tematiche di Nietzsche e la prossimità al tema *dell'amor Dei* spinoziano rispetto all'*amor fati* di Nietzsche. Negli scritti di Freud, vi sono solo due citazioni esplicite di Spinoza. Però, la teoria spinoziana del superamento delle passioni attraverso una diversa conoscenza costituisce un precedente diretto del principio che sta a fondamento della teoria psicoanalitica. Freud va affiancato ai filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso del vivere: da Platone (che parla di *eros*) a Spinoza (che discute della differenza tra *conatus* e grado di chiarezza dell'idea) a Leibniz (che tratta del legame tra *appetizione* e *percezione*). Cf. O. Rossi, *Introduzione alla filosofia di P. Ricoeur*, cit., p. 74.

⁶ Freud si espose ad interpretazioni talora azzardate? Le sue analisi erano effettivamente sostenute da un numero sufficiente di riscontri osservativi e sperimentali? Freud distinse sempre il suo metodo e la sua dottrina? Per Dalbiez, pochi avevano compreso che esiste un *metodo psicoanalitico* che implica l'adesione al *postulato realistico* e che l'adesione al realismo non era capitolazione al materialismo. Un aspetto filosofico da rilevare derivava dal problema dell'errore: ogni teoria dell'errore implica una distinzione tra il pensiero e la realtà, tra soggetto e oggetto. I problemi mossi anche dalla psicoanalisi rivelano *l'esito contraddittorio di negare il principio di contraddizione*. Una soggettività disarticolata perde il contatto con la realtà. Affermare l'esistenza dell'errore è dire che il soggetto non è onnipotente: qualora si affermi la non esistenza dell'errore, si ricade nell'errore che riunisce *contraddittoriamente* verità ed errore. Anche Maritain ricordava come l'antropologia e la psicologia tomista comportassero la tesi che l'anima è, almeno in parte, oscura a sé stessa e può conoscersi soprattutto attraverso i suoi atti. Molti processi psichici non erano ridicibili alla sfera della coscienza, ma non si poteva rimanere alla dottrina dell'inconscio di Freud né dividerne le tesi filosofiche. Occorreva affermare l'esistenza non solo di un inconscio legato agli istinti e alle pulsioni naturali, ma anche di un inconscio spirituale. Ritornando a Dalbiez, era discutibile contrapporre l'esistenza di un inconscio psichico e l'orientamento realistico.

Carmelo Vigna svolge anche una breve storia della questione del desiderio a partire dal Convito e dal *Fedro* di Platone e dall'*Etica nicomachea* di Aristotele sino alla tematica volontaristica e alla ripresa della questione del desiderio in una prospettiva universale nella filosofia di Schopenhauer, da leggere anche al di là del suo cosiddetto pessimismo. In questa storia del desiderio, hanno particolare rilievo i contributi della psicologia e della psicoanalisi (Freud, Jung, M. Klein, Lacan) e la filosofia francese attuale (ad es., Lévinas). D'altra parte, va sottolineato il problematico rapporto tra le tematiche del *desiderio* e del *sospetto*: «la cifra del "sospetto" è stata molto usata da Ricoeur, moralista di grande finezza. E con buone ragioni, perché si tratta di una cifra dell'originario. Come cifra etica, essa occupa lo spazio semantico che si oppone alla "fiducia" e quindi designa l'atteggiamento previo di ritrattazione della relazione oggettuale. Poiché la relazione oggettuale di natura pratica è, in generale, un qualche affidarsi e questo affidarsi è poi la condizione stessa del bene, il "sospetto", come inibizione dell'affidarsi, inibisce alle radici la posizione di una relazione buona all'alterità del mondo e attiva, di contro, un'inevitabile realzione centrata sulla dominanza di sé. Il sospetto è il primo passo di un'intenzione di eliminazione del diverso». Cf. L. Ancona, C. Vigna, P. Sequeri, *L'enigma del desiderio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, pp. 78 e 83.

ulteriormente per giungere a una più convincente riflessione su Freud, ed il confronto con Dalbiez non poté dirsi esaustivo negli scritti degli anni '50.

D'altra parte, un confronto con Freud, presente già nel primo vol. della *Filosofia della volontà*, sarebbe stato difficile da impostare senza l'insegnamento di Dalbiez o senza Marcel e Jaspers.

Ne *Il volontario e l'involontario*, vi era il desiderio di approfondire le tematiche poste dalla psicoanalisi in una prospettiva meno realistico-metafisica e più fenomenologica. La questione di un *inconscio assoluto*, che era centrale già nell'opera del '50, costituiva un punto di partenza per una riflessione radicale sull'incarnazione e sulla storicità umana. La critica al determinismo e all'idealismo rappresentava un punto di contatto significativo con Dalbiez. Attraverso la ricerca di una *via nuova e personale*, si ritrovavano connessioni che riportavano agli studi psicoanalitici del maestro. D'altra parte, Ricoeur ha continuato, anche dopo gli anni Sessanta e Settanta, ad approfondire la sua riflessione su Freud, sull'epistemologia della psicoanalisi, sulle aporie della metapsicologia e sul significato della pratica terapeutica psicoanalitica. Egli ha sempre riconosciuto il proprio debito verso la psicoanalisi, anzitutto come pratica a contatto con la sofferenza umana ed anche come teoria, collocandolo in un orizzonte ermeneutico rinnovato⁷.

Molti contributi, più brevi o frammentari, sui diversi autori trovano una loro unità nei tre volumi ricoeuriani delle *Lectures* che introducono ad un serrato confronto con i principali esponenti della filosofia del nostro tempo. Più organica è spesso la trattazione delle tematiche husserliane e heideggeriane, ma sono assai importanti anche quelle di molti aspetti della filosofia di Aristotele, affrontati in opere come *La metafora viva* o *Tempo e racconto*, nelle quali l'interessamento per la grammatica e per la retorica viene a significare l'interesse per ogni filosofo che pensa le diverse accezioni dell'essere al di là dell'astrazione o di una riduzione dei significati ad un'essenza ferma: è ritrovata un'energia che continuamente si rinnova per motivi essenziali⁸.

È però riduttivo, e talora fuorviante, dire che l'interesse per la filosofia di Spinoza non vada oltre riflessioni abbozzate o analisi che richiamano al futuro e ad una poetica della volontà liberata. Quest'ultima questione non è poi mai stata tematizzata, ma da essa Ricoeur non sembra mai prescindere. Questo va ribadito quando si consideri la filosofia di Ricoeur una riflessione che non

⁷ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Fabio Polidori (cur.), Milano, Cortina, 2005, p. 132.

⁸ D. Jervolino, *La verità metaforica*, in *Il Protagora*, n. 17, (C. Pedene cur.), p. 171.

può prescindere da dimensioni cosmiche, oniriche, poetiche, ma soprattutto dall'istanza di una sovradeterminazione del senso che ridescriva l'*umano rapporto con la realtà*.

In ogni caso, non si può parlare di una reticenza o di un'intempestività di Ricoeur rispetto alla filosofia di Spinoza o a quelle di Leibniz e di Malebranche⁹. Anzi, il grande interesse per la filosofia di Spinoza non si evince solo dai testi o dalla presenza di sviluppi spinoziani negli scritti della maturità e dell'età più avanzata, ma è riconfermato da alcuni lavori biografici su Ricoeur che possono dare chiarimenti sulla presenza o sull'assenza eventuale di riferimenti spinoziani nelle opere del filosofo. Il gioco di *presenze* e di *assenze* non è casuale, ma comporta un interesse costante ed una meditazione che ha sempre tratti metaproblematici e tensivi, aperti ed ecumenici.

Già un significativo studioso di Spinoza vicino al movimento personalistico, Jean Lacroix ricordava che, «confrontandosi con ermeneutiche come lo spinozismo, il nietzschianismo, il freudismo, il marxismo, Ricoeur stabilisce che la conoscenza dei propri condizionamenti ben lungi dalla riflessione, la rinforza e la purifica, ed approfondisce una filosofia insieme ermeneutica e riflessiva, ispirata a Descartes, Kant, Husserl e Nabert»¹⁰. Sorge la domanda se vi siano dei motivi di ordine personale e biografico che abbiano impedito a

⁹ «Ha ragione Malebranche contro Cartesio quando sostiene che l'immediato cogliere me stesso e i miei atti è sentimento non idea, è certezza indubitabile, ma priva di luce e di visione. Io mi sono perso, mi sono smarrito tra gli oggetti e mi ritrovo separato dal centro della mia esistenza. La mia condizione è quella dell'oblio». D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 10.

¹⁰ Dopo gli studi liceali, Nabert, in qualità di borsista, seguì, assieme a Lavelle, i corsi di A. Hannequin, cui dedicò poi il vol. *L'esperienza interiore della libertà*. Dopo lo scoppio del I conflitto mondiale, durante cui fu ferito e fatto prigioniero, poté leggere le opere del teologo J.-J. Gourd. Radicalizzando alcune tesi di Renouvier, Gourd, successore di Amiel all'Università di Ginevra, prospettò un'etica e una religiosità basate sull'idea della *donazione* e del *sacrificio di sé*. Nabert rimase fedele a quest'impostazione e l'approfondì. Visse il dissidio tra la ragione e le esigenze umane e spirituali più profonde. Come osservava Lacroix, Nabert poteva essere considerato il Fichte francese. Per lui, l'*io* ritorna a sé proprio attraverso il mondo: da qui viene la priorità dell'*analisi riflessiva* sulla mera *deduzione*. La vita si prospettava come un continuo riproporsi del nostro *sforzo per esistere* e un itinerario interiore della coscienza. Il metodo riflessivo di Nabert giungeva alla sua espressione matura nel successivo volume: *Elementi per un'etica*.

Per Ricoeur, Nabert non aveva sempre distinto adeguatamente tra male e finitudine. Lo stesso equilibrio degli *Elementi per un'etica* si era infranto di fronte all'ingiustificabile e al negativo. Il piano ermeneutico e quello riflessivo non potevano essere separati. Né era possibile un'ontologia senza il momento sempre rischioso e complesso della riflessione, che mette in crisi ogni facile deduzione e valorizza un'esigenza di salvezza e di eternità: è possibile rinunciare alla stessa immortalità, ma non all'eternità della vita. Solo così era possibile una problematica approssimazione all'altro: *l'eternità, la beatitudine, la volontà liberata, la condivisione divengono termini di una ricerca e non presupposti di una coscienza paga di sé*. In questa prospettiva, si sperimenta la partecipazione come apertura al mondo. Se si deve parlare dell'infermità del *cogito* e della sua fragilità, si devono affrontare le ambiguità e le irrequietezze del *cuore* come facoltà dell'infinito. La fragilità è il nome che assume la sproporzione nell'ordine affettivo e in tutto il nostro essere. La sproporzione costituisce il nostro essere sotto l'aspetto del conoscere, dell'a-

Ricoeur, filosofo del desiderio d'essere e dell'autoaffermazione, di dedicare a Spinoza, pensatore del *conatus* e della ricerca dell'eterno e della felicità, studi più ampi. La domanda è rilevante, anche perché il riferimento a Spinoza ed alla sua filosofia è presente sin dalla sua tesi di laurea del 1933/34 ed introduce ad aspetti salienti del successivo progetto di una *trilogia* riguardante una *filosofia della volontà*. Ricoeur stesso, in un colloquio filosofico, ricorda che il progetto di una trilogia sulla *filosofia della volontà*, questione già parzialmente trattata da Wilhelm Schapp e da Alexander Pfänder, derivava anche dal suo interesse per i classici e dalla sua attenzione per la «disputa tra Descartes, Leibniz, Spinoza e Malebranche»¹¹.

Per comprendere meglio la questione, è prezioso il contributo biografico su Ricoeur che deriva dalle pagine di François Dosse, il quale ha dato importanti chiarimenti di ordine non solo biografico. *Dosse ha sottolineato che Ricoeur non ha inteso interferire sugli sviluppi dell'attività di ricerca e di studio che Zac andava proponendo in quegli anni, ma avrebbe desiderato portare avanti una personale e organica trattazione della filosofia di Spinoza*. In effetti, Ricoeur ha affermato di condividere le tesi di S. Zac. Ciò autorizza 1) a sostenere con più decisione la vicinanza di molte tesi di Zac a tematiche ricoeuriane e 2) a trarre spunti dall'opera di Zac per comprendere meglio alcune riflessioni di Ricoeur su Spinoza.

Il dato non è solo filologico, ma critico e filosofico. Si premetta che, in taluni punti, un'identità possibile si riscontra proprio in un approfondimento diverso di tematiche analoghe.

A questo punto, per sottolineare il notevole significato della ricostruzione biografica di Dosse, che riunisce tante e varie testimonianze, è utile citare il brano che riguarda Ricoeur e gli studi di Zac su Spinoza. Dopo aver ricordato l'interessamento di Ricoeur per la carriera accademica di Mikel Dufrenne, che era stato prigioniero di guerra assieme a lui ed era stato coautore dell'opera su Jaspers, Dosse ricorda che Ricoeur si impegnò per far «nommer Sylvain Zac, qui n'a pas pu passer l'agrégation dans l'entre-deux-guerres. Il avait été éliminé des listes dès 1935 au nom des lois dites "de protection" de Pierre Laval contre les Juifs étrangers. Ces lois exigeaient cinq ans de naturalisation pour pouvoir être candidat à l'agrégation. En revanche, on a bien voulu de lui comme soldat

gire e del sentire. La problematica della sproporzione entra fortemente in una rinnovata *filosofia della volontà*. Cf. J. Lacroix, *Panorama della filosofia contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1977, p. 13.

¹¹ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi et Marc de Launay*, cit., p. 53.

en 1940 et il a été, comme beaucoup, prisonnier de guerre. À la libération, Sylvain Zac passe le CAPES et est reçu à un bon rang, troisième. Il tentera une fois l'agrégation sans succès e ne sera donc jamais agrégé, tout en étant une spécialiste reconnu de Spinoza. «Je revois encore Ricoeur quelques années après, me disant: "Tu vois, Rémy, c'est toujours mon remords que Sylvain Zac ne soit pas agrégé". Il sera plus tard professeur à la Sorbonne, c'est un éminent spécialiste de Spinoza e de la philosophie juive». Dans son désir de protéger Sylvain Zac, Ricoeur ira jusqu'à s'interdire de produire sur Spinoza pour ne pas empiéter sur son seul domaine de reconnaissance institutionnelle. Ricoeur se contentera d'exprimer son accord avec les interprétations de Zac [...]»¹².

Come è stato detto, il dato non si può ridurre solo a un significativo riferimento biografico, ma potrebbe essere ripensato nell'orizzonte del confronto con Spinoza. Lo si può fare, purché si ricordi che ogni confronto con un pensatore svolto da Ricoeur va interpretato come un *combat amoureux* con lui e come una lettura *tensionale*: filosofi e filosofie diverse, ritmi e prospettive differenti, momenti di lacerazione e di composizione entrano in un confronto che illumina le singole filosofie ed evidenzia elementi di possibile dialogo.

Ricoeur sottopone ad analisi critica gli aspetti più complessi della filosofia di Spinoza. Egli vuol far emergere una *filosofia della vita* da una filosofia ricondotta troppo spesso ad un freddo rigore metodico e ad un assoluto razionalismo. Ponendo in contatto Aristotele, il filosofo considerato paradigmatico della filosofia antica, e Spinoza, quello più radicale della filosofia dell'età moderna, emerge un cammino aperto al futuro nel segno di una difficile libertà. Questo intreccio della filosofia di Aristotele e di quella spinoziana permette di valorizzare le radici ebraiche del pensiero di Spinoza. Queste ultime appaiono ad un'analisi capace di andare al di là delle polemiche che la filosofia dell'Olandese suscitò.

In effetti, la fenomenologia sottolinea come il riferimento alla vita costituisca un'estensione e una complicazione dell'analisi dei processi e delle strutture. Si tratta di «un lottare per distinguersi dalla mera struttura spazio-temporale degli eventi, un esistere come resistere, quindi un lottare con il tempo, un opporsi ad esso»¹³. Anche dal punto di vista fenomenologico, il tema della vita contiene in sé forza e oscurità, dà il senso di un'inoggettività che rimanda ai temi del mistero e della partecipazione ontologica. L'ecumenicità di Ricoeur

¹² F. Dosse, *P. Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., pp. 372-373.

¹³ A. Masullo, *Struttura, soggetto, prassi*, Napoli, LSE, 1962, p. 152.

non va intesa nel senso di un facile irenismo, ma nel senso di un sondare metaproblematico che riconosce a molteplici contributi l'approccio (franto e mai rassegnato) all'umano.

2. *La filosofia di Spinoza ed il paradigma della ricerca di sé*

La filosofia spinoziana può essere certamente riletta alla luce delle questioni poste dall'ermeneutica contemporanea. Tale rilettura può contribuire a delineare meglio l'attualità di una riflessione che si pone in un orizzonte filosofico apparentemente lontano da quello attuale. L'antropologia di Spinoza non è caratterizzata dall'accettazione passiva della condizione umana, ma da un'attiva *ricerca di sé*: essa non esclude quella difficoltà del ritrovamento di sé stessi di cui Spinoza parla sin nella p. V dell'*Etica*. Tale difficoltà attraversa tutta l'opera di Spinoza ed è alla base dell'impetosa dissoluzione di tante facili rassicurazioni e illusioni. Proprio questa difficile prospettiva, vista dal punto di vista dell'etica e dell'antropologia, delinea il *paradigma spinoziano* della ricerca di sé, a partire dal quale può essere meglio compreso l'interesse, anche negli aspetti critici e problematici, di Ricoeur per tutta la filosofia di Spinoza.

Ora, sebbene la filosofia ricoeuriana non sia facilmente riconducibile a un unico punto centrale, si può sostenere che, fin dall'inizio, si nota in Ricoeur un interesse peculiare per la *tematica etica*, per quella difficile *identità umana* derivante dalla domanda che l'uomo pone a sé stesso. La riflessione di Ricoeur, proprio affrontando peculiari questioni «etiche» ed oltrepassando la «casuistica» di tanta filosofia morale, esprime una *congenialità* con la filosofia spinoziana più chiaramente che per altre riflessioni contemporanee. Non si dovrebbe dire che molte problematiche affrontate da Ricoeur possano ricondursi in astratto ai pensatori del XVII sec., ma si può affermare, pur con le dovute cautele critiche, che molte delle tematiche che furono trattate da Spinoza sono presenti in un'ermeneutica, come quella ricoeuriana, nella quale il *sospetto* verso la *coscienza immediata* introduce non una definitiva sentenza sulla morte del soggetto, ma una ricerca ulteriore e più autentica di sé.

Tutta la filosofia di Spinoza è caratterizzata dalla consapevolezza che l'illusione non è solo vanità o insensatezza, ma è l'ostacolo maggiore che, nato dal tentativo di difendere la propria fragile identità, si frappone *attivamente* alla vera *conquista di sé*.

Certo, Platone ha ritenuto il desiderio anche uno degli ostacoli che si oppone alla ragione. Il platonismo ha accentuato questa prospettiva. La questione, molto complessa, non può essere ignorata in una riflessione sulle molteplici accezioni di un termine così rilevante. Analogamente a Spinoza in Ricoeur, proprio la questione dell'*illusione*, da non confondere con quella dell'immaginazione e del primo genere di conoscenza¹⁴, evidenzia la fragilità di ogni *via breve* che pretenda o immagini di recuperare una verità che non può essere guadagnata se non attraverso un cammino più complesso di quello che la coscienza immediata ritiene praticabile quando accetti acriticamente le molteplici «evidenze» che noi stessi elaboriamo e alle quali diamo forza e valore. Detto in altri termini, l'orizzonte in cui si collocano le filosofie di Spinoza e di Ricoeur è la *vita* nelle sue multiformi espressioni e nel suo rinascente e difficile problema. L'*illusione* non è solo l'intralcio imprevisto o casuale, ma riporta la riflessione all'origine radicale della *falsa coscienza*, alla *sacralizzazione degli oggetti* e alla *dimenticanza dei segni del proprio e comune esistere*, all'*inabissarsi dell'istanza di un'esistenza consapevole con e per gli altri*: se la tematica dell'illusione non è di ostacolo ad un'inedita filosofia dell'identità, il tema della *vita* non va considerato prevalentemente sotto l'aspetto della teoresi, ma nella prospettiva della *prassi* e dell'etica come *vita buona* e *ricerca creativa* di sé.

Si può fare un altro importante riferimento: l'opera di Freud non costituiva solo una critica dell'illusione, ma un avviamento alla saggezza del vivere. Non si tratta di attenuare la spinta critica della riflessione freudiana. Piuttosto, anche attraverso Freud, che tanto ha scandagliato nella sofferenza umana e nella fragilità della condizione umana, si è portati a riprendere quel tema della *vita buona* che costituisce parte così significativa dell'etica di Aristotele.

Nell'opera di Ricoeur ed in quella di Spinoza, l'orizzonte appropriato per l'interrogazione è quello di un'ontologia della vita liberata dall'illusione. La dissoluzione rispetto ai propri o comuni idoli è alla radice del processo di soggettivazione autentica. La vita non accoglie fissità, e la morte non costituisce il nostro fondo d'essere. Saggezza del vivere e tragicità della vita non si escludono. Tale è il senso di un dramma nel quale l'unico attore non sono

¹⁴ Per Spinoza, l'immaginazione non è errore e non può dirsi sempre e solo illusione. Pur essendo *potenza della mente*, essa sola dev'essere considerata causa di falsità ed errore. La concezione dell'immaginazione di Spinoza, intesa come l'ambito delle idee inadeguate, contiene in sé non solo una complessità, ma anche una fruttuosa ambiguità di cui Ricoeur è consapevole sin dalle prime sue opere. Peraltro, l'immaginazione non solo è concepita come indegna di Dio, ma è superata da infinite cose che ci riportano verso la conoscenza dell'individuale e del concreto. Cf. B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 878 (p. II, prop. XLI).

più il negativo o l'assenza. *Nonostante e attraverso la morte e il dolore, la vita tenta incessantemente di esprimere sé stessa e si interpreta: muore e tuttavia si sforza di rinascere.* Così essa è ricerca e gioia del ritrovamento che percorre vie imprevedibili che dalla morte portano non solo alla vita in genere, ma alla comunicazione ed alla parola. La vita è riconoscere ed essere riconosciuti in un mondo nel quale si è gettati con la propria libertà e nel quale si è chiamati a vivere in una condizione di fragilità. Ricordiamolo: la vita è anzitutto *amore e desiderio*¹⁵. Essa è aspirazione alla libertà più che al piacere. Una filosofia che faccia sua la *questione della vita*, che si presenta come un tema né scontato né facile, non ci induce affatto parlare astrattamente del *desiderio*. Infatti, non esiste nessuna intelligibilità propria del desiderio; è la posizione dell'autocoscienza come desiderio che, precedendo sé stessa, fa sì che vi sia una luce della vita: non si potrebbe comprendere la dialettica tra illusione e verità o quella tra vita e desiderio, se questi termini fossero considerati astrattamente.

L'ermeneutica di Ricoeur, si è detto, si caratterizza per il suo aspetto complesso e per il suo orizzonte metodologico-epistemologico. In tale prospettiva, occorre valorizzare i diversi apporti ermeneutici e porli in un rapporto dialogico. Anche in questo senso, bisogna saper compiere quella necessaria opera di *distanziamento* (e di *epoché*) che accoglie diverse preoccupazioni critiche senza affrettate conclusioni o identificazioni¹⁶. Sotto quest'aspetto epistemologico, che può sfuggire in parte alle discipline che praticano l'interpretazione, non si dovrà vedere una nuova proposta teoreticista, ma ritrovare la forza dirompente dell'etica di Spinoza nel suo circolo vivo e «paradossale», oltre le diverse distinzioni di scuola e contro ogni irrigidimento in posizioni oppostive e polemiche che non ne colgono e non potrebbero attingerne la *dimensione vivente della gioia e l'aspirazione alla felicità*.

¹⁵ Non si vogliono identificare e neppure solo distinguere i termini *desiderio* e *amore*. Né si dovrebbe ignorare che una filosofia del *desiderio* (soprattutto) nell'orizzonte attuale dev'essere indilazionabilmente accompagnata a una riflessione sulle modificazioni, le patologie e la manipolazione del desiderio. Interprete del moderno, Spinoza stesso ha più volte descritto il conflitto tra desideri ed ha sottolineato la contrapposizione tra l'amore per gli uomini e i conflitti che li oppongono. La tematica del desiderio non può essere solo identificata con quella del desiderio realizzabile, ma comporta sempre una dimensione di irrealizzabilità e problematicità. Il desiderio implica sempre un richiamo alla dimensione inconscia, e proprio essa costituisce l'inaspettato punto di incontro tra fenomenologia e psicoanalisi. In questo senso, la vita si intenderà come inquietudine e rischio. Tale prospettiva non è solo individuale, ma anche comune e intersoggettiva. Cf. P. Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, E. Renzi (cur.), Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 508-509.

¹⁶ Ricoeur sottolinea la necessità dell'accettazione dell'*epoché* e della riduzione, non intendendole tuttavia come metodologie che impoveriscono la realtà, quali procedimenti idealistici, ma come metodo che fonda la possibilità di essa, cioè come strumento essenzialmente filosofico, che si muove nell'ambito della ricerca di senso, di validità»

3. *Lettura delle espressioni simboliche del conatus essendi*

Per Spinoza, esiste una *mortificazione dell'egocentrismo* che è necessaria per accedere ad una più vera e appagante conoscenza di sé, a quella *beatitudo* (*conatus summus mentis*) di cui il filosofo tratta nella p. V dell'*Etica*. Infatti, la realtà è anche il mondo degli uomini quale apparirebbe a un desiderio che rinunci a sé per ritrovare sé stesso, al di là di ogni fatalismo e di ogni presunta chiarezza razionale onnicomprensiva. La dissoluzione degli idoli porta a riflettere 1) sul senso ultimo dell'antiorità del padre, 2) sul rapporto tra asceti e profezia, 3) su una dialettica ascendente del linguaggio e dell'immaginazione che tante filosofie non hanno potuto pensare sino in fondo negli schemi monisti o dualisti che si sono imposti. Ecco quanto dice una diversa capacità di amare, quella che svela la povertà degli idoli, che pone la ricchezza del simbolo e la stretta connessione di amore e ricerca, di disinteresse e ritrovamento di sé. Si tenta la delineazione di un'*eidòs* la cui centralità e apoditticità vanno considerate a partire dalla *ricchezza* e *povertà* di un *cogito* la cui verità non è la semplice certezza di sé, che sarebbe troppo spesso certezza vana.

Bisogna elaborare ulteriormente la tematica spinoziana della coscienza sprossessata della sua centralità. Occorre considerarla nell'ambito della rilevante tematizzazione *contemporanea* del problema del *simbolo* e del *linguaggio*. Del resto, anche Kant aveva auspicato che la ragione si assumesse il suo più grave e importante dovere di fronte alla crisi del sapere, allo scetticismo e all'indifferentismo (non sempre del tutto negativi). A tale esigenza non hanno dato vera risposta né l'idealismo né il positivismo. Tale esigenza si ritrova nella riflessione fenomenologica e nel pensiero esistenziale. Si tratta di una domanda cui lo spiritualismo «assoluto» o parte del pensiero riflessivo non hanno dato reale importanza. Attraverso un'*epistemologia dell'interpretazione*, afferma Ricoeur, sarebbe possibile ri-accedere all'interrogazione sugli enigmi della vita così da mettersi in cammino verso un orizzonte ontologico che si è fatto più difficilmente interpretabile. L'interrogativo è più complesso rispetto ai tentativi degli spiritualisti e dei seguaci della filosofia scolastica o del tomismo e dello stesso personalismo nelle diverse declinazioni. In ogni caso, non è condivisibile la pretesa di non volersi chiedere nulla su chi siamo. Piuttosto, l'interrogazione richiede una *via diversa*, meno diretta e trionfante, attenta all'alterità, alla complessità del linguaggio ed alla ricca problematicità delle diverse manifestazioni dell'uomo. Aver separato l'ambito del linguaggio da quello simbolico ed il simbolo dall'ontologia si dimostra un limite non ancora tematizzato. La filosofia contemporanea, per la sua vocazione alla radicalità,

non può accettare più tale limite, soprattutto quando le discipline che praticano l'interpretazione fanno emergere non solo la povertà dell'umano, ma tutta la (possibile) ricchezza nascosta nel linguaggio simbolico. Il *paradigma del simbolo* tocca aspetti fontali della vita umana: la possibilità di portare alla riflessione lo stato costitutivo e pre-teorico del linguaggio ha la fondamentale funzione di mostrare il radicamento di ogni discorso nel mondo e nella vita. Troppo spesso si è ritenuto di rescindere ogni approccio ai significati per far prevalere un'analisi forse eccessivamente combinatoria e rigidamente sintattica. Il linguaggio concreto è stato inteso come pretesto per la ricostruzione di abitudini linguistiche e semiologiche che l'uomo sembra non poter controllare in alcun modo. Occorreva, forse, dare maggiore rilievo all'intelligenza narrativa e non contrapporla agli orizzonti dischiusi dalla narratologia contemporanea: quest'ultima non spinge a negare il valore e il significato della filosofia, ma solo le pretese di una sapere onnicomprensivo. In effetti, il linguaggio reca in sé il simbolo e la metafora, e chiede la «ripresa» delle questioni del racconto¹⁷. Come appare dall'intervista di Ricoeur a Carlos Oliveira, si delinea una ripresa della difficile questione del soggetto oltre le rinunce o le pretese dell'idealismo romantico o le certezze di quello trascendentale. Il principio della *non-coincidenza* permette di non far collassare l'altro nel medesimo: nell'apertura di una tensione e di un processo di reciproco riconoscimento, si presuppone un'analogia dei processi temporali che costituiscono il percorso verso il Sé¹⁸.

Il linguaggio reca in sé il dialogo e la complessità dell'interpretazione. Si può fare un sicuro riferimento alla delineazione degli aspetti più propriamente temporali del mondo del testo e del continuo proiettarsi oltre sé. Viene così sottolineato il bisogno di un'ontologia dell'umano, al di là di facili rap-

¹⁷ «Come discepolo del testo ermeneutico affinato, come esegeta della Bibbia, come indagatore del rapporto tra verità e storia, il filosofo francese ha tenuto vivo un autentico interesse per il racconto. Nel quinto e nel sesto studio di Sé come un altro, tutto ciò ha trovato sbocco in una precisa convinzione: la dimensione narrativa ci fa capire come va approssimata l'identità del soggetto». Questo movimento, che unisce vita e parola, essere e comunicazione, suppone che non valga tanto parlare di nullità, ma di nudità del soggetto. Questo è ben chiaro alla lettura di alcuni importanti romanzieri contemporanei. Ogni apertura narrativa suppone che stima di sé e sollecitudine per l'altro debbano intrecciarsi. Occorre che ontologia ed agatologia si compenetrino vicendevolmente. In questo cammino il posto dell'alterità e del conflitto reciproco è sottolineato, anzitutto quando si intenda parlare di reciprocità e di riconoscimento. Cf. G. Palumbo, *Identità narrativa e dono teologico in P. Ricoeur, Giornale di Metafisica*, 2015, n.12, p. 438 e E. Simonetti, *Comprendere sé, comprendere l'altro*, ivi, p. 466.

¹⁸ Tale è il senso dell'interpretazione ricoeuriana dell'Antigone di Sofocle. Cf. E. Ferrario, *La fede e il tragico. Le Antigone di P. Ricoeur e Jacques Derrida*, in AA.VV., P. Montani (cur.), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2017, p. 327.

presentazioni che ognuno coscientemente «costruisce come racconto o come teoria»¹⁹.

La filosofia contemporanea ha enfatizzato il legame tra logica e linguistica. Nella misura in cui la logica si riconduca all'idea di coerenza, di completezza e di non contraddittorietà, va detto che il tentativo del formalismo e della sintassi logica, eventualmente guidato dal *principio di tolleranza*, benché non sia stato sterile, non può dirsi giunto alla sperata chiarificazione delle *opacità* del linguaggio: lo sviluppo del neo-positivismo logico, così come la riflessione di Wittgenstein o della filosofia analitica, gli sviluppi della *semantica* e quelli della *pragmatica* portano più lontano. Essi inducono a riflettere sulla problematicità del linguaggio, del corpo e del desiderio.

Questo richiamo al concreto aiuta a capire perché la filosofia di Spinoza non possa essere tralasciata e debba essere riconsiderata da un'analisi filosofica che si riferisca non superficialmente all'universo, talora incerto ed opaco, del linguaggio e del simbolo nel quale andrebbe ritrovato anche il linguaggio della forza e del desiderio. Non si tratta di affrontare questioni che siano lontane dalla prospettiva filosofica di Spinoza, purché la filosofia di Spinoza non sia vista solo come il trionfo del meccanicismo, ma come un'introduzione ad una diversa teleologia.

La filosofia e le discipline ermeneutiche hanno mostrato che, dietro il *significato noto*, vi è un *sensu latente*. Esso si radica, in modi non meccanici o unidirezionali, nei *bisogni* e nei *desideri* umani, in quelle dinamiche profonde e spesso ignorate o misconosciute, che Spinoza, il quale seppe formulare e proporre un'etica priva di moralismi e reticenze, fa emergere con decisione, quando riflette sulle passioni, anche quelle più vili e disordinate, senza la pretesa di fare una sterile «satira della natura umana», ma con il più fermo proposito di comprendere sino in fondo le complessità, problematicità e conflittualità proprie dell'umano.

Ricoeur sottolinea l'importanza di quegli sviluppi della *semantica* e della *filosofia del linguaggio* che hanno portato a mettere in questione la concezione del linguaggio e del significato propria dell'empirismo logico di più stretta osservanza. Per quest'orientamento, non si può parlare di senso al di fuori della descrizione dei fatti e della verifica empirica. Ora, *il linguaggio genera senso anche lì dove non ci sono verifiche da registrare*: troppo spesso, il soggetto «descritto dal riferimento indicante il predicato generale attribuitogli viene sempre e

¹⁹ M. Salvioli, *Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di P. Ricoeur, Divus Thomas*, A. 112, 53 (2009), p. 27.

solo identificato con una sola figura dell'elocuzione, ossia la constatazione. Tuttavia, in ogni atto illocutorio, c'è del senso e in ogni espressione linguistica sensata vi è qualcosa dell'illocuzione, se è vero che dare un ordine o promettere sono anche dire e comunicare qualcosa e viceversa (atti illocutori). L'aspetto intuizionistico, essenzialistico, immediato della fenomenologia e della sua psicologia sono stati messi in discussione dagli sviluppi della filosofia analitica post-fregiana e dalla critica dell'intimismo e dello psicologismo del primo e soprattutto del secondo Wittgenstein. Lo sviluppo della riflessione post-positivistica ha evidenziato la complessità e la varietà delle espressioni linguistiche. Proprio per questo, sostiene Ricoeur, i problemi sollevati dalla riflessione di orientamento analitico vanno posti a livello di una riflessione fenomenologica. Il punto di partenza di una rinnovata indagine fenomenologica dev'essere francamente assegnato alla linguistica, alla semantica, alla riflessione sul linguaggio ordinario. Chiusa così la porta a molte illusioni sul soggetto autocentrato, sarà necessario ritornare alla fenomenologia con la consapevolezza che la riduzione, atto costitutivo dello spazio d'interrogazione fenomenologica, non è tanto il porre in parentesi, ma far emergere indicatori e vettori di senso: «con la riduzione fa la sua apparizione un impero del senso, che si dispiega come un comparire per, in cui il senso non rinvia che ad un altro senso e alla coscienza per la quale c'è del senso»²⁰. In questo percorso che collegherebbe Austin ed Husserl, e tendenzialmente tende a superare dicotomie filosofiche non secondarie, vi è un cammino di purificazione che porta a scoprire le energie, i linguaggi e la complessa teleologia dell'umano: «l'analisi linguistica mi servirà per rileggere in un senso più autenticamente fenomenologico gli scritti di Husserl e dei fenomenologi sul noema pratico, sul "deciso come tale", sul progetto, sul volontario e l'involontario». Continuando un percorso già da molto tempo iniziato e svolto con passione, il problema diviene cogliere le dimensioni del senso vissuto e del discorso dell'azione. In tal modo, nella scia di Spinoza e anche di Jean Nabert, sono recuperati i concetti di motivo e di causa, corrispondenti anche per il filosofo olandese a due gradi diversi dell'infinita manifestazione della sostanza. Il discorso sul senso e sull'utilizzo della forza e delle energie viventi si struttura, come ha anche notato Charles Tylor, a partire dalle disposizioni e dall'ordine teleologico che costituisce i suoi mezzi e i propri strumenti d'azione. Non a caso, Ricoeur parla di un collegamento tra fenomenologia linguistica dell'azione e spiegazione teleologica dei sistemi di azione intenzionali.

²⁰ P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, A. Pieretti (cur.), Milano, Jaca Book, 1986, p. 45.

Si tratta di una questione che anche Cartesio aveva tentato di impostare, ma che il filosofo olandese scandaglia più profondamente. Egli seppe esprimere quel bisogno di conoscenza dell'uomo effettivo che Cartesio, ma ancor prima Machiavelli ed insieme Hobbes, avevano avvertito in un'età che fu di transizione e che risultò inquieta e problematica e che è ravvicinabile alla nostra per non pochi aspetti.

Ritornando più specificamente a Ricoeur, si può ricordare che il problema antropologico ed ontologico richiede che la ricerca filosofica si apra al mondo simbolico. Il filosofo francese, che è attento alla contemporanea *fenomenologia della religione*, riflette sul problema del simbolo così come si configura nella dimensione storica attuale e si interessa della tematica dell'oblio delle ierofanie e del senso di estraneità che l'uomo attuale esperisce dinanzi ad esse. D'altra parte, l'uomo si concepisce storicamente in rapporto alla tecnica planetaria e al dominio della natura, ma sente anche una profonda inadeguatezza rispetto all'integralità del suo dire la propria condizione nel tempo attuale. La tematica sembra sicuramente legata alla filosofia di Heidegger, ma essa deve essere riproposta nella prospettiva di una più decisa *ontologia della vita* e di una *filosofia dell'affermazione e del sì*²¹.

Ne derivano l'istanza di trattare il tema del recupero di sé nello specchio franto del nostro tempo, la necessità di ritrovarsi attraverso le espressioni *a senso multiplo*, le tracce pluridirezionali e i simboli che permettono di dire che le opere dell'uomo sono testimonianze del suo sforzo d'essere e della persistente condizione di alienazione che si oppone al processo di elaborazione della propria identità. Nelle diverse e complesse espressioni di sé, l'uomo si intravede problematicamente. Talora, egli si cela nel proprio stesso mondo, ma vi è anche una convergenza dei temi del *recupero del soggetto*, di una *rinovata filosofia del linguaggio* e una *riabilitazione della filosofia pratica*. Ecco

²¹ La morte va pensata *sub specie vitae*. In altre parole: non ha davvero *sensu* parlare della morte se non a partire dalla vita (data e/o ricevuta). La tematica dell'essere-per-la morte è centrale nell'analisi dell'esserci in *Essere e tempo*, ma essa non riveste i contorni della questione ultima e fondamentale. Riflettendo sull'opera di Jaspers, Ricoeur ricorda più volte come l'essere-per-la-morte non esprima tutta la complessità delle *situazioni-limite* e del nostro rapporto con la *trascendenza*. Ricoeur si pone nell'orizzonte di un'ontologia della vita nella quale la tematica della nascita vale più di quella della morte e per la quale il confronto con la morte non si estingue in un orizzonte solipsistico, ma si confronta primariamente e costitutivamente con il tema della morte dell'altro, in quanto oggetto d'amore. Il filosofo è anche affascinato dal tema della nascita che gli appare in tutta la sua ricchezza di significati e nei suoi tratti più problematici o sfuggenti. Tale tematica, che è un aspetto privilegiato di un'ontologia della vita, è uno dei grandi temi di una filosofia che non cerca certezze, ma gli enigmi della riflessione. La nascita precede sempre ognuno di noi. Perciò, essa non è solo anteriorità, ma è anche futuro e senso. Cf. J. Porée, *Exister vivant. Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et P. Ricoeur*, *Archives de philosophie*, 72 (2009), n. 2, p. 317.

l'originale proposta etica di Ricoeur: ricercare un senso umano del filosofare dinanzi alle *superbe rovine* del *soggetto cartesiano* o dell'*ego transcendente* kantiano.

La riflessione sente l'esigenza e la difficoltà di delineare una filosofia del dialogo e del confronto che sia attenta alle questioni politiche, sociali, giuridiche dei nostri tempi. Tale filosofia non sarà solo una difesa del soggetto finito (o *cogito integrale*), ma esprimerà un *bisogno diffuso di persona* e l'istanza di riabilitazione di una *filosofia pratica* più attenta alle relazioni umane, al linguaggio e all'etica della comunicazione. Sarebbe riduttivo voler portare il pensiero di Ricoeur a una sorta di "tema unico". Né si potrebbe fissare la sua filosofia in una formula che privilegi talune questioni rispetto ad altre, anch'esse avvertite e meditate con passione durante un percorso filosofico che si è confrontato con le principali questioni del sec. XX. La filosofia di Ricoeur non è un'ontologia del neutro in senso classico o in quello dell'*ontologia fondamentale* di Heidegger. Essa non ignora la posizione di Lévinas, per cui l'etica – intesa come responsabilità illimitata e giustificazione dell'essere sé stessi – va intesa come *filosofia prima*²². La riflessione ricoeuriana, che pur si richiama a quella medesima atmosfera di studi e di insegnamento in cui si collocava quella di Lévinas²³, faceva emergere le tematiche di un *cogi-*

²² Nella riflessione di Lévinas vi è una forte ripresa della *filosofia della testimonianza*. Si possono collegare Heidegger, Nabert e Lévinas lungo una linea di una *filosofia dell'attestazione*? Si tratta di un accostamento complesso: a) Nabert viene da Fichte e soprattutto dalla filosofia riflessiva; b) Lévinas si è affrancato da Heidegger (un pensatore fortemente discusso e controverso soprattutto nell'ambito del problema etico); c) Heidegger, che ha polemizzato con l'orientamento della filosofia dei valori neo-kantiana e con la fenomenologia scheleriana, fa emergere momenti di interesse effettivo per il *con-esserci* e l'*alterità* che rompono una rigida coincidenza di sé con sé. Anche la filosofia di Heidegger, che si interroga sulle questioni del Sé (*Selbst*) e del Si (*Man, On..*) contiene un *appello* e un forte richiamo alla dimensione dell'*autenticità*. Eppure, si tratta di aspetti che Heidegger stesso non ha sviluppato o ha potuto fraintendere. Nabert ha contribuito a mettere in crisi il primato dell'ontologia e della neutralità etica che sembravano un aspetto irrinunciabile e quasi un vanto per la filosofia. Erano fondamentali le pagine di un libro incompiuto e postumo di Nabert, *Le desir de Dieu*. Lungo questa linea non conclusiva, si misurano la critica dell'ontologia-ermeneutica e il richiamo a un'etica aperta alla speranza (Lévinas).

²³ «In un'epoca in cui la situazione intellettuale in Francia era contrassegnata dalla preponderanza dello strutturalismo, la maggioranza dei filosofi di Nanterre gli rendeva la vita difficile. Dufrenne, Ricoeur, Lévinas, rispettivamente giunti nella facoltà dopo la riapertura del '64, del '65 e del '67, non si sono mai allontanati da un metodo che al di là delle simpatie personali, li unisce profondamente, il metodo fenomenologico. Lévinas lo introdusse in Francia prima che Sartre, nel corso del suo stage a Berlino nel 1938 presso i discepoli e gli archivi husserliani, ne facesse quella scoperta abbagliante che avrebbe dato origine all'esistenzialismo, e prima che il rimpianto Merleau-Ponty ne fornisse una splendida dimostrazione nella *Fenomenologia della Percezione*, del 1945». L'esperienza filosofica di Sartre esprime in termini chiari il mutato atteggiamento di una nuova generazione non più appagata dalla filosofia accademica di matrice idealista, come quelle di Brunschvicg o di Lalande. Negli anni in cui Sartre andava formandosi e cominciava a operare, si registrava un grande interesse per Husserl e per la fenomenologia. La cultura francese si apriva all'influsso del primo Heidegger. Per quanto riguarda Sartre, vanno ricordate opere

to umiliato, ma non vinto. Tutto ciò comportava una messa in discussione della trasparenza del soggetto e della sua autosufficienza. L'indagine faceva riferimento a quanto sostenne Spinoza nella prop. VI del l. III dell'*Etica*. Secondo il filosofo olandese, in quanto è sé stessa, ciascuna cosa *si sforza di perseverare nel proprio essere*. Proprio tutto ciò permette di collegare la tematica spinoziana e quella della tradizione della filosofia esistenziale, quella di Pascal, di Maine de Biran o di G. Marcel. Dall'analisi delle principali tendenze della *filosofia pratica* e della *filosofia politica* deriva un tentativo di conciliare gli aspetti deontologici e quelli teleologici. È ribadito il primato dell'etica della *stima di sé*, della *sollecitudine per l'altro*, delle *istituzioni sulla morale in senso prevalentemente normativo*. Ricoeur vuole un confronto della filosofia spinoziana e dei capp. VIII-IX dell'*Etica nicomachea* di Aristotele al fine di porre la questione di un collegamento con un *sapere pratico* che sia anche *saggezza in situazione*. È così ridelineato un percorso complesso: l'unità da ritrovare è il termine di un *percorso difficile e impegnativo, ma non impossibile o infruttuoso*. La questione riguarda i temi della *libertà* e del *senso della necessità*, da distinguere da una pura e semplice «accettazione fatalistica». Tale problematica si svolge a partire da centri propulsivi che sono diversi, ma anche integrabili o convergenti. La riflessione di Ricoeur parte dal rifiuto dell'hegelismo della moralità. La filosofia di Ricoeur si presenta ben presto come una riflessione che vuol vivere le tensioni del nostro tempo. Bisogna affrontare le domande dei nostri giorni e considerare gli interrogativi dell'uomo come essere incarnato, storico ed esposto ai rischi di una «difficile libertà». La ricerca dell'autonomia non è finalizzata a sacrificare ad un'idea astratta di umanità la concretezza delle esperienze umane e non misconosce la ricchezza di un'etica della sollecitudine e dell'apertura all'altro. In tal senso, si delinea un'etica del libero scambio, del merito e del bisogno che si allarga dalla dimensione prevalentemente individuale a quella socio-politica (a partire dalla quale si ravvisa quell'essenza o *entelechia* umana di cui hanno parlato Husserl e la fenomenologia)²⁴. Una filosofia del *cogito* si scontra con tutta la difficoltà del costruire un'identità spesso basata

letterarie come *La nausea* (1938) e *Il Mito di Sisifo* di Camus (1943). Cf. *Epistémon, Le idee che hanno fatto tremare la Francia*. Nanterre, Novembre 1967/Giugno 1968, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 28.

²⁴ «La costituzione fenomenologica trascendentale tende alla costituzione dell'umanità, o, come si dirà nella *Krisis*, dell'«entelechia» umanità. È chiaro che i paragrafi della *Quinta Meditazione* che stiamo esaminando si collegano da un lato a *Ideen II*, o *Ideen III* e a *Erste Philosophie* e dall'altro vanno considerati come un'introduzione alla *Krisis*». Cf. E. Paci, *Tempo e relazione nella fenomenologia* (estr. dal *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Fasc. II, 1960), Sansoni, Firenze, 1960, p. 181.

sull'egocentrismo che finisce per ignorare quanto si nasconde in profondità. Occorre porsi nella nostra relazione con gli altri ed il mondo in termini nuovi: se ogni scorciatoia nella riflessione su sé stessi si rivela fallimentare, è possibile trovare «alla fine un senso possibile per il nostro cammino, che ci sembra riassunto nella ricerca di un "altrimenti": *altrimenti che Io*»²⁵.

Pertanto, la filosofia di Ricoeur

- a) non è una riflessione centrata sull'*ego*. Ricoeur si interroga fin dalle sue prime opere sulla nostra inserzione nel mondo e nella vita, sull'originaria affettività che chiede espressione, sul nostro bisogno di libertà e sull'aspirazione a un'esistenza più ricca. L'uomo soffre di una crisi di creatività nel progettare liberamente sé stesso e non può fare a meno di avvertire il bisogno di vivere in una prospettiva che non sia anonima e conformista. Così il filosofo non è il moralista severo e austero che non vuole ascoltare e comprendere le difficoltà dei nostri tempi. Tuttavia, egli non può accettare una comoda rassegnazione, l'estinguersi dell'esistenza in una rete di fatti, informazioni, pretesti ed indugi ad impegnarsi nella ricerca di una difficile identità umana.
- b) è una filosofia aperta alle molteplici esperienze della vita. La filosofia ricoeuriana, anche nel confronto con i problemi storico-antropologici più ardui, è animata da una *tensione po(i)etica* che è la sola che prospetti in un orientamento comune una vita riconciliata e autentica *con e per gli altri*. L'amore, che riconduce alle spinte di fondo e agli autentici desideri di realizzazione di sé, non vede nell'altro il nemico o un oggetto di assimilazione, ma un riferimento ed un invito al dialogo partecipe e rispettoso.
- c) è una riflessione che, proprio perché intende muoversi sul piano spinoziano dell'etica, non nutre il sospetto di molte filosofie verso la concretezza dell'esistere: anche l'interesse per Mounier e per Marcel dimostra non un'adesione a una Scuola, ma un originario bisogno di superare atmosfere rarefatte e lontane dalla vita. Né va dimenticato che Mounier si avvicinava a Marcel che dava risalto specificamente al tema della vita come dono e del dono della vita. Il tema di una realtà che si erge enigmatica dinanzi all'esistenza come "cifra" porta a una ricerca di sé che si apre all'infinito.

²⁵ L. Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, cit., p. 635.

4. Peculiarità dell'interrogazione spinoziana di Ricoeur nell'ermeneutica filosofica

Se può essere o apparire *frammentaria*, la riflessione di Ricoeur sulla filosofia di Spinoza non può dirsi *episodica*.

Il filosofo francese è consapevole che la sua *ermeneutica metodica* è chiamata a sostenere il confronto con la linguistica, lo strutturalismo, il marxismo. In tal senso, l'ermeneutica vuol essere critica di metodi ed epistemologie totalizzanti. L'ermeneutica ricoeuriana, che si apre alle problematiche dell'ermeneutica giuridica, della linguistica e della filologia, è chiamata, in dialogo con Spinoza e con i *maestri del sospetto*, a dare nuova espressione all'irriducibilità delle scienze umane rispetto ai modelli ottocenteschi delle scienze della natura. Un'*ermeneutica rinnovata* esprime un (complesso) *orientamento teleologico* e chiede una rilettura delle grandi questioni poste dallo storicismo tedesco contemporaneo alla luce della riflessione dei *maestri del sospetto*. Il confronto sarà definito sin dall'inizio *complesso*. Esso implica interesse per diverse tradizioni, impostazioni e riflessioni che si sono svolte talora isolatamente, ma nelle quali si ritrova una certa *aria di famiglia*. Ad es., lo strutturalismo porta in sé una pretesa spinozista, quella del vero senza soggetto, ed una nietzschiana, quella di arrischiare il senso del linguaggio dopo la *morte di Dio*. Il confronto con lo strutturalismo²⁶ può e dev'essere arricchito attraverso un'indagine attenta degli sviluppi dell'ermeneutica gadameriana, anch'essa da pensare in rapporto all'eredità di Heidegger e di Husserl, da considerare in rapporto con altre filosofie e con diversi orientamenti epistemologici, da inverare con lo studio dell'uomo e delle sue molteplici espressioni²⁷.

²⁶ «Solo verso il 1950 che la linguistica fa veramente irruzione nella cultura francese. Questo avvento, ben presto clamoroso, è essenzialmente opera dei filosofi- benché in materia di filosofia del linguaggio, la filosofia francese nel suo complesso sia vissuta per troppo tempo (e viva ancor oggi troppo) nutrendosi di fonti vetuste, talvolta arcaiche, senza neppur sospettare che fossero superate: un Max Müller, un Darmesteter, lo stesso Renan. Ma quasi in un sol colpo, Lévi-Strauss, con il suo famoso articolo del 1945, crea un clima di attenzione scientifica che pone la linguistica al primo posto tra le scienze avanzate. Negli stessi anni, in modo forse più approfondito, Maurice Merleau-Ponty, dalla sua *Phénoménologie de la perception* (1945) sino a *Signes* (1960), moltiplica i riferimenti a Saussure, scoprendo via via e facendo scoprire al più vasto pubblico l'autore del *Cours de Linguistique générale*: occorre così mettere in connessione la dottrina di Saussure e di Husserl sul linguaggio. È poi la volta di Barthes, le cui *Mithologies* mantengono desto questo interesse con la loro insistenza a far uso del vocabolario specifico dei linguisti: nella sua opera tutto diventa segno, scrittura, codice, algebra linguistica, simbolo, significato, lingua e parola. Per questa via, s'inoltrano Henri Lefebvre, Michel Foucault, Jacques Lacan. Ora bisogna avere il coraggio di dirlo, questo favore, questo ossequio a una moda, sono forse la terza sventura della linguistica in Francia». Cf. G. Mounin, *Guida alla linguistica*, L. Pero e M. Spada (curr.), Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 7-8.

²⁷ «Sfortunatamente, non vi è limite alla lingua, non si può arrestare la lingua. A rigore si può chiuderla, isolare la

Si potrebbe sostenere che una minore continuità dell'interrogazione sugli sviluppi più recenti delle scienze umane si ravvisa negli scritti di Hans-Georg Gadamer per motivi che non sono accidentali? Del resto, l'origine dell'ermeneutica filosofica gadameriana dev'essere riferita alla riflessione heideggeriana, ma va legata al bisogno di approfondire questioni diverse rispetto a quelle percorse dalla filosofia di Heidegger²⁸. La specifica preoccupazione della filosofia di Gadamer è soprattutto quella di separare la tematica della verità da quella razionalistico-metodologica, secondo una prospettiva che potrebbe essere così espressa: *verità o metodo*. In effetti, proprio la *separazione tra verità e metodo* (che divengono spesso *verità o metodo*) e il richiamo più marcato all'Heidegger critico della Tecnica rendono meno semplice una indagine spassionata sull'attualità della filosofia spinoziana.

Nell'opera di Gadamer resta centrale il riferimento a Cartesio come padre della modernità. Quest'aspetto può essere considerato fondamentale per un confronto tra Gadamer e Ricoeur. Accettando alcuni aspetti della critica heideggeriana alle filosofie solo metodologiche, Gadamer prende le distanze dal teoreticismo della soggettività cartesiana, che porta un chiaro sminuimento di ogni presupposto storico, linguistico e dialogico nell'approccio ad una realtà quale è quella umana.

In *Verità e metodo* sono diffusamente analizzati gli apporti delle filosofie di Kant, di Schleiermacher e di Dilthey. Nell'opera si trovano alcune pagine significative sul *TTP-politico* di Spinoza, nelle quali Gadamer ricorda che, esprimendo l'esigenza di un diverso approccio alle Scritture, il filosofo olandese contribuì alla delineazione di quel cammino che ha portato l'ermeneutica dalla condizione di disciplina ausiliaria allo stadio di disciplina autonoma. La figura di Spinoza è tratteggata nell'ambito della crisi della concezione strettamente dogmatica dell'ermeneutica medievale e della stessa concezione luterana. Attraverso Spinoza, si preparava quel processo di dissoluzione dell'autorità come guida dell'interpretazione che, evidente nel *TTP*, fu la condizione

grammatica (e dunque insegnarla canonicamente), ma non il lessico, ancor meno il campo associativo, connotativo». R. Barthes, *Della Cina e altro*, G. Recchia (cur.), Milano, Shakespeare e C., 1981, p. 50.

²⁸ Tendendo al superamento delle tradizionali partizioni filosofiche ("logica", "etica" e "fisica"), la filosofia di Heidegger si avvicina ad un'ontologia del neutro, secondo cui la critica dell'umanismo e della metafisica implicherebbero un superamento dell'etica. Anche un'ontologia della vita era considerata insufficiente, perché essa rientrava nella tradizionale definizione dell'uomo come *animal rationale*, laddove «l'uomo è essenzialmente nella sua essenza solo in quanto è chiamato dall'essere»: cf. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 46. Il problema di Ricoeur è se la questione della vita non trascenda la sua definizione metafisica e se essa sia più di un'ontologia del neutro e del destino alla quale Heidegger sembra approdare.

per la messa in discussione di ogni presupposizione antecedente il lavoro metodico: questo fu un aspetto fondamentale della polemica della cultura dell'Illuminismo contro la tradizione.

Su questa base, si svolse il cammino dell'ermenutica da Schleiermacher a Dilthey. In questa prospettiva, per usare espressioni del *Sistema di logica razionativa e induttiva* di John Stuart Mill, l'ermeneutica si andò configurando come *organon* delle *Scienze morali*.

La delineazione di questo nesso, che coinvolge l'ermeneutica biblica spinoziana, pone la riflessione di Spinoza su un asse che è differente da quello dell'ontologia fondamentale di Heidegger. Ora, è quest'ultimo orizzonte il punto di avvio a partire dal quale Gadamer ha posto la sua domanda sulla *storicità del comprendere*.

Inoltre, Gadamer, che pur nega l'esito metafisico e sistematico dell'hegelismo, delinea il contributo della tradizione filosofica che da Platone giunge ad Hegel, ma non sembra affrontare la questione del collegamento tra due dottrine etiche paradigmatiche, quella «antica» di Aristotele e quella «moderna» di Spinoza²⁹.

5. Ripensare il rapporto tra Spinoza ed Hegel?

Si è cercato di evidenziare la specificità dell'interrogazione di Ricoeur su Spinoza rispetto agli altri esponenti dell'ermeneutica filosofica contemporanea. Una rilettura della filosofia di Spinoza permette di reimpostare il movimento problematico tra *azione* ed *effettività*. Tale questione permette di cogliere una linea differente rispetto a quella che finisce per rimarcare un'estraneità della questione ermeneutica rispetto agli avanzamenti metodologici del pensiero moderno.

Nella riflessione di Ricoeur, è vivo l'interesse per aspetti rilevanti della filosofia cartesiana, di quella spinoziana e di quella hegeliana, ed è noto che Hegel ha ritenuto lo spinozismo e il cartesianesimo un passaggio obbligato del pensiero filosofico moderno (*cogito*). Tuttavia, ancora nella *Scienza della logica*,

²⁹ Ricoeur ricorda l'orientamento decisamente platonico di Gadamer rispetto ad Heidegger ed evidenzia le riserve di Gadamer rispetto al proprio tentativo di mediare l'impostazione ermeneutica e quella critica di Habermas. In realtà, le differenze di orientamento tra Gadamer e Ricoeur in ordine al tema del *metodo*, del *testo*, della *psicoanalisi* non possono essere intese sino in fondo se non si tiene presente la sempre più esplicita attenzione di Ricoeur per Spinoza. Cf. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 61.

Hegel ha ribadito che la filosofia di Cartesio e quella di Spinoza portano, ma non giungono al concetto della *piena libertà spirituale*. Per Hegel, la filosofia moderna non considera come punto di partenza la *sostanza*, ma il *soggetto*. Ora, tale ritrovamento è frutto di un difficile lavoro di *ricerca di sé* che non può fermarsi nell'acosmismo o approdare al panteismo spinoziano così come fu illustrato da molti autori romantici, sostenitori di un vitalismo cosmico che si volle trovare già nella filosofia – *more geometrico demonstrata* – di Spinoza. Il pensiero tedesco era stato segnato dal giudizio di Leibniz, per cui Spinoza era stato il continuatore di aporie presenti nel pensiero di Cartesio. Tuttavia, come Ricoeur fa notare, non vale contrapporre sempre e comunque la filosofia spinoziana e quella di Leibniz. Peraltro, fu Schelling a ricordare non solo i limiti dello spinozismo, ma anche il suo progresso nei confronti di un razionalismo fermo ed astratto. In altri termini, né lo spinozismo né la critica alla filosofia di Spinoza possono prendersi univocamente. In molti casi, il divario può apparire poco dominabile a causa della presenza in un medesimo autore, ad es. Cartesio, di una molteplicità di spunti divergenti. Avvertendo i profondi limiti del finalismo e di tutto l'impianto della metafisica tradizionale, Hegel esprimeva un diverso orientamento *teleologico* che permettesse il superamento della concezione estrinseca dell'armonia prestabilita e consentisse un avvicinamento a quell'ontologia della vita che è un'esigenza interna anche della filosofia di Spinoza. Il tema del *desiderio di ritrovamento di sé* caratterizza la dialettica dell'autocoscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*. La dialettica hegeliana del desiderio, così come venne ad essere impostata, è parzialmente una dialettica dell'alterità e del reciproco riconoscimento.

Hegel aveva affermato che non vi è riconoscimento se non si arriva a una pariteticità umana. Questo non può avvenire qualora il desiderio non si sdoppi e non divenga *desiderio di essere desiderati* o *desiderio del desiderio*. Il punto di convergenza tra fenomenologia e psicoanalisi – entrambe non estranee ad una lettura spinoziana – può essere ritrovato nell'obiettivo di ripensare il soggetto e ritrovare una coscienza adulta. In tal senso, Hegel deve restare un riferimento fondamentale per la delineazione di un nuovo orizzonte di indagine sul tema dell'autocoscienza umana.

Filosofo che contempera in sé sottigliezza e senso dell'opacità, J. Wahl aveva riconsiderato la filosofia di Hegel in rapporto a tematiche bergsoniane, romantiche e soprattutto esistenziali che avevano permesso di riprendere la riflessione hegeliana secondo modalità interpretative nuove. Si può anche ricordare che Merleau-Ponty e Sartre furono tra i più assidui frequentatori delle lezioni hegeliane di Kojève all'*École pratique* di Parigi.

La crisi dell'idealismo nacque anche dalla complessità delle posizioni hegeliane nel loro sviluppo temporale. L'idea di un idealismo o di un hegelismo come un *corpus* compatto e sistematico veniva meno dinanzi alla considerazione degli sviluppi del pensiero hegeliano dalla fase giovanile alla maturità³⁰. Si può rammentare come Hyppolite e Kojève seppero dare un orientamento alla riconsiderazione di uno Hegel più vicino alle dimensioni della *filosofia della prassi*. Né è casuale che J. Hyppolite, la cui interpretazione di Hegel non è estranea alla filosofia di Ricoeur, confrontando Kant ed Hegel, poté dire: «in Kant “l'io penso che deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni” è sospeso in un certo qual modo nel vuoto. In Hegel esso è sì l'io concreto, ma elevatosi all'universalità mediante il suo rapporto con altri io».

Aristotele e Spinoza hanno espresso (a loro modo) una filosofia della sostanza. Cartesio e Kant sono i rappresentanti di una filosofia del soggetto. La visione di Hegel intende essere una conciliazione di sostanza e soggetto.

Tuttavia, l'esito del sistema di Hegel e del suo trapassare dalla sostanza al soggetto è non condivisibile nei suoi esiti più pacificati e rassicuranti. Il dialogo con l'hegelismo fa emergere la dimensione finita dell'uomo.

Ogni riflessione sullo spirito incarnato e storico deve confrontarsi con la prospettiva intersoggettiva, antropologica ed etica di un essere che è insieme finito ed infinito. A tale proposito, è stato detto: «questo è il movimento quasi hegeliano (in senso fenomenologico) che troviamo nella lezione di Ricoeur, ma se di hegelismo si tratta, si tratterebbe di un hegelismo della finitudine, perché la conversione dell'ostilità in ospitalità può avvenire solo attraverso l'accettazione del limite grazie al lavoro concreto, finito, necessariamente imperfetto del tradurre»³¹.

La verità oltrepassa l'uomo, ma è e resta una verità umana, cioè inseparabile dalla formazione dell'autocoscienza in rapporto agli altri ed al mondo³². Occorre riprendere la lezione di Spinoza, che ci ricorda come l'uomo si scopra schiavo, ma poi possa comprendere la sua servitù proprio quando si renda consapevole della necessità del suo essere e delle sfide della vita. L'opera di Spinoza è come il primo, né sempre superato modello di quel processo di purificazione e di ascesi che deve confrontarsi con le questioni della libido, della volontà di potenza, dell'imperialismo e del dominio di certe classi sociali ri-

³⁰ A. Guzzo-V. Mathieu, *L'idéalisme transcendantal*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Milano, Marzorati, 1961, (*Les tendances principales*) vol. 1, p. 221.

³¹ D. Jervolino, *Omaggio a Ricoeur*, in *Studium*, D. Jervolino e R. Pititto (curr.), 2005 (99), n. 5, p. 666.

³² J. Hyppolite, *Genesi* [...], cit., p. 265.

spetto ad altre. Né è casuale che l'orientamento teleologico del giovane Hegel, nel quale *panlogismo* e *pantragismo* non possono e non devono essere sempre opposti, possa essere confrontato con la filosofia di Spinoza, secondo cui la *virtù* e la *beatitudine* sono *premio a sé stesse* ed esprimono un'apertura inedita verso il Tutto della Vita che si afferma proprio nel superamento del sospetto di essere ricaduti nell'illusione.

Il tema dev'essere anche confrontato con la svolta della filosofia post-hegeliana: se tutta la filosofia di Hegel esprime comunque il bisogno di un recupero dell'identità spirituale umana e tenta di dare risposta all'istanza di un nuovo approdo alla coscienza di sé, è anche vero che la questione della *ricerca di sé*, dopo la filosofia di Hegel e come forse Hegel stesso vide, è divenuta più problematica ed incerta negli esiti e nei passaggi. Per motivi di fondo, essa non può risolversi nell'orizzonte sistematico dello Spirito assoluto hegeliano. Occorre rinunciare, in un processo ascensivo di purificazione, alle soluzioni onnicomprensive di uno Hegel che pure seppe confrontarsi con la complessità e vastità delle espressioni dell'uomo. In effetti, l'approdo hegeliano al *Sapere assoluto* non può che essere poco convincente per la filosofia attuale³³.

Dal nostro punto di vista, questo riferimento ad Hegel e alla filosofia post-hegeliana, che implica anche un confronto con uno dei *maestri del sospetto* (Marx)³⁴, fa comprendere i limiti, ma soprattutto aiuta a capire l'importanza dell'*Etica* di Spinoza per una comprensione di molti paradossi con cui il pensiero odierno tende a confrontarsi infruttuosamente.

In questa prospettiva, Ricoeur si confronta anche con il pensiero di Althusser e approfondisce la ricerca di un altro riferimento al tema della soggettività, per il quale occorre trarre fino in fondo le conseguenze della critica di ogni filosofia che reduplichi il soggetto e lo ipostatizzi come una soggettività asso-

³³ Occorre rivendicare una filosofia più attenta all'alterità: «Cette position fracasse la prétention des philosophes de l'histoire à dire le sens coherent [...]. Je suis toujours en deçà du Jugement Dernier; en posant le limite du Dernier jour, je me dépose de mon siège de juge ultime. [...] je ne sais pas encore comment le Dire et le Faire s'accordent, comment la vérité perceptive, la vérité scientifique, la vérité éthique, etc. [...] coincident; je ne sais pas comment Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel sont dans la même vérité. Il est aisé dès lors de redescendre de cette fonction de l'idée-limite à ce que j'ai appelé l'allure de la réflexion: l'idée-limite de fin de l'histoire protège "la discontinuité" des visions du monde». Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 20.

³⁴ «L'esercizio del sospetto per usare un'acuta espressione di P. Ricoeur costituisce uno degli aspetti più interessanti della filosofia spinoziana. Questo compito svolto dalla filosofia in realtà non è nuovo, ma assume in Spinoza il carattere di un'impresa di radicale demistificazione che si attua a vari livelli e in diverse direzioni». Cf. Carlo Vinti, *Spinoza [...]*, cit., p. 23.

luta³⁵. Tuttavia, Ricoeur non ritiene che la critica dell'ideologia di Althusser possa infirmare la tematica del soggetto concreto e del reciproco riconoscimento³⁶.

Quanto si è detto sottolinea un peculiare interesse per la filosofia spinoziana come filosofia dell'umano e della creatività: si ricordi che il richiamo al terzo genere della conoscenza non indica solo uno stato teorico, ma una prospettiva sull'umano ed una liberazione di forze e di energie profonde. Come si è visto, una tale riflessione si arricchisce contemporaneamente, soprattutto in una lettura tensionale, del confronto tra Hegel e Freud, i quali esprimono due orientamenti da valutare insieme proprio per la peculiarità o per le diversità che li caratterizzano e per il fondo tematico comune. Ricoeur si dice consa-

³⁵ Il problema del *desiderio dell'alterità* si arricchisce di un inedito confronto tra l'orizzonte psicoanalitico e quello della *Fenomenologia dello Spirito*: le due impostazioni non si contrappongono, ma attivano una dialettica «reciproca». Così si comprende il senso duplice del desiderio nella sua radicale problematicità. In altri termini, l'idea di *circolarità* non va identificata con quella di *sistema*, legata a una concezione rigida, gerarchica ed eurocentrica dell'uomo. Alla non condivisione dello spirito di sistema e di ogni dominio assoluto sul tempo si collega il tema dell'irriducibilità del tempo a costituzione meramente soggettiva. Le si collega una convinta rinuncia ad Hegel e la ricerca di mediazioni che richiedono una sfida strutturalmente complessa. Ad es., il problema dell'identità e dell'alterità porta sino all'adozione del *paradigma* della traduzione, che fa emergere la dimensione patico-pratica di un'antropologia filosofica rinnovata. Cf. P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, D. Jervolino (cur.), Brescia, Morcelliana, 2001.

³⁶ Per Althusser, il concetto di soggettività tende alla legittimazione della soggezione. Per Ricoeur, è difficile pensare ad una scienza non positivista che non sia supportata da un interesse umano e da un più deciso orientamento *pratico ed umanistico*: «a mio avviso, la rappresentazione di Althusser della rottura epistemologica reca grave danno non solo alla teoria dell'ideologia, ma a tutta l'interpretazione di Marx. Sebbene io non sia uno studioso marxista, la mia lettura di Marx rafforza la costruzione secondo la quale il più importante cambiamento a livello filosofico interviene non dopo l'Ideologia tedesca, ma fra i *Manoscritti del 1844* e l'*Ideologia tedesca*, vale a dire, nell'emergenza del concetto di essere umano reale, di prassi reale, di individui agenti entro certe condizioni determinate (il che implica anche la distinzione tra vita reale e coscienza). Invece, «Althusser comincia dal livello dove i concetti riflettono la loro propria verità, mentre il giovane Marx non conosce ancora che cosa in effetti sta dicendo». Il problema di Althusser non è differenziare il soggettivismo dei *Manoscritti* dalla scoperta degli individui reali nell'*Ideologia tedesca*. Entrambe le opere resterebbero nell'orizzonte dell'antropologia e finirebbero per rientrare spesso in un'ideologia antropologica. L'affermazione althusseriana in merito alla natura illusoria di ciò che ci costituisce come soggetti è basata sulla nozione lacaniana della struttura speculare dell'immaginazione. Ricoeur non accetta la concezione di un soggetto comunque sottomesso. Occorre porsi a livello di un soggetto capace di rivendicazione e resistenza agli apparati. Il problema dell'ideologia guadagna in verità quando ci si interroghi sulla concretezza degli uomini, sulle strutture motivazionali, su progetti non deterministici. Il destino dell'antropologia in una prospettiva anche spinoziana non è consegnato al fallimento delle ideologie: ideologia e idealismo non vanno identificati in modo tale che non esista più spazio per un'antropologia e per una liberazione dal misconoscimento. L'esigenza è che emergano individui agenti entro condizioni determinate e nella prassi reale. Il destino dell'antropologia non è segnato da quello dell'ideologia (*cooptazione reduplicativa*). Se l'elemento utopico è una componente dell'identità, «una fenomenologia genetica cerca di scavare sotto la superficie del significato apparente per cogliere significati più fondamentali». Perciò, il Marx da rivalutare è quello dell'occultamento dell'alienazione che considera i processi paralleli che sono pur sempre espressione di una generale espropriazione dell'umanità: il capovolgimento assunto come un fatto dall'economia politica è in realtà la perdita dell'essenza umana.

pevole della necessità di superare la lettura hegeliana di Spinoza: «riprendere la filosofia di Spinoza dopo Hegel è superare l'immagine di una filosofia della sostanza senza soggettività. Chiunque abbia praticato Spinoza sa che non è vero; se c'è un movimento dal I al V lib. dell'*Etica* è perché vi è la coscienza di sé, che in un certo modo è presente, benché non lo sia sotto la forma dialettica dell'hegelismo»³⁷.

Così l'analisi si riporta alla svolta della filosofia moderna ed al suo filosofo meno inquadrabile in schemi del passato. Se «in luogo di una pseudo-hegeliana pretesa di onnicomprensività, il problema è quello di una saggezza pratica», ci si può chiedere se Spinoza sia un pensatore tutto sistematico o sia da leggere in una prospettiva diversa e interattiva.

Superato il vincolo idealistico, si legga Hegel con Spinoza senza considerare necessariamente Spinoza un inizio del panlogismo hegeliano!

Hegel seppe trasporre sul piano filosofico i contrasti che lo agitavano. I suoi interessi politici erano profondi, ma egli non si occupò mai direttamente di politica. L'influsso delle dottrine degli economisti classici sul suo pensiero erano alla base della sua idea dell'attività produttiva, dei rapporti socio-economici e della condizione umana. Per altri aspetti, si può rilevare, nella filosofia di Hegel, una profonda intuizione mistica che portava il filosofo a sondare la complessità e tragicità dell'esperienza umana. Nella filosofia hegeliana, sono continuamente proposti e sviluppati temi riconducibili alla tradizione teologica: caduta, incarnazione, morte e resurrezione del Verbo divino. Si può notare il valore simbolico di tali concezioni, ma anche l'orientamento razionale e filosofico che anima sempre la riflessione di un pensatore teso pur sempre a identificare *reale* e *razionale*. Hegel ritiene che la sua stessa riflessione costituisca una teodicea. Il filosofo afferma che la sua dottrina potrà dare compimento al progetto, ancora molto estrinseco, di una teodicea razionale che preservi gli uomini dalla dolorosa caduta in uno scetticismo improduttivo.

Non è questo Hegel che può sollecitare Ricoeur. Era un diverso approfondimento di Hegel che permetteva una lettura in maggiore sintonia con la fenomenologia, l'analisi marxista e l'esistenzialismo. Wahl e Lukács erano due poli fondamentali di un'analisi che andava sviluppandosi. Occorreva riappro-

³⁷ Ricoeur affermava che, proprio sotto la pressione del negativo, occorreva recuperare una prospettiva ontologica. Tuttavia, l'essere non poteva più essere inteso prevalentemente come forma, ma come affermazione vivente, ossia *potenza di esistere e di far esistere*. L'affermazione originaria è al fondo anche della nostra esperienza della negatività. In tal modo, si mettevano le basi di una ricerca dell'umano nella complessità dei simboli in cui egli esprime la domanda sul suo esistere. Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, cit., p. 19.

priarsi della concezione della *praxis*: Hegel andava letto anche in un orizzonte che non era più quello *vero/falso* (in astratto), ma quello della *liberazione umana*.

Non sempre si è tematizzato così radicalmente la dimensione dell'inconscio e dell'*inconscio*, né sempre è stata considerata davvero la questione della *tensione prospettica* verso il *ritrovamento di sé*. Spesso si ricerca una dialettica complessa e ricca di sviluppi che si apra alle istanze di una filosofia fedele al tema della vita. Delineando una dialettica aperta che non pretenda l'onnicomprendività, Ricoeur, lettore di Spinoza e del giovane Hegel, lavora per una filosofia che *rinunci a interpretazioni definitive*. Egli propone una riflessione che, conscia delle difficoltà dei tempi, non dimentichi e non affretti la trattazione di una filosofia della volontà liberata e di una teoria dell'*azione*. Perciò, Ricoeur trova, anche nell'*Etica* di Spinoza, l'esigenza di un percorso ermeneutico meno consolatorio. Esso si delinea come un cammino lungo, una ricerca di sé, un'adeguazione di sé a sé stessi, una costruzione che sappia accettare la propria finita e fragile identità (né egocentrica né antropomorfa).

6. *L'interrogazione su Spinoza tra filosofia riflessiva e interesse fenomenologico*

La filosofia di Ricoeur si svolge per tutta la seconda metà del sec. XX in questa prospettiva complessa e problematica, cercando di confrontare criticamente apporti disciplinari e filosofici diversi. Essa tenta di aprire nuovi ambiti di dialogo. Essa chiede di mantenere l'unità della domanda sull'*identità* del soggetto nella pluralità dei contributi, delle questioni, delle contrastanti dottrine e concezioni. Essa preserva il molteplice senso della parola identità. Per questo carattere empirico e storico, eventuale e sempre concreto, riflessivo ed ontologico, ermeneutico e dialogante, non appare possibile contrapporre una rinnovata riflessione sulla verità e sull'uomo agli sviluppi metodologici dell'ermeneutica contemporanea. Sin dall'inizio della sua riflessione, Ricoeur ha mostrato un grande interesse per le più varie e complesse problematiche del nostro tempo. Il filosofo ha dimostrato fedeltà alla sua impostazione epistemologica nel confronto esigente con la psicoanalisi e con lo strutturalismo. In questa complessa *fusione di orizzonti*, così lontana da ogni eclettismo o irenismo superficiale, i riferimenti alla filosofia di Spinoza non solo sono sempre presenti, ma *provengono dai più diversi e contrapposti interessi*.

L'attenzione per Spinoza va accrescendosi ed acquistando un'inusitata cen-

tralità: se essa segna i diversi decenni in cui si svolge l'opera ricoeuriana, la sua più chiara e problematica espressione è addirittura in un'opera quale *Sé come un altro*. Non è né in *Finitudine e colpa*, né nel *Saggio su Freud* o ne *Il Conflitto delle interpretazioni* che il confronto con Spinoza trova la sua più chiara esplicitazione, ma solo dove si delinea, con ulteriore forza e con più chiara consequenzialità, il compito indilazionabile di un'ontologia della vita.

La *vita* è un tutto mai oggettivabile. Un'ontologia della vita rinuncia alla soluzione hegeliana e non ad un'originale percorso che vada da Aristotele a Spinoza. Essa non può essere svolta nell'ambito di una logica della pura identità o del rispecchiamento. Anzi, occorre pensare sino in fondo i temi del conflitto e della prossimità (nella consapevolezza che non esiste solo una retorica idealistica e umanista). Le dimensioni complesse delle strutture sociali e linguistiche e l'opacità della coscienza non autorizzano a ritenere che concetti come *identità, significato, poesia, metafora, narrazione* siano destituiti di senso come apertura al mondo dell'uomo. Anche lo strutturalismo di Lévi-Strauss o di Althusser avevano sottolineato l'esigenza di cercare un più profondo collegamento tra questioni di economia politica, di linguistica ed di antropologia. Tutto ciò portava non ad una pacificazione, ma ad un interessante conflitto. Proprio le dimensioni inconsce e profonde hanno in sé una caratterizzazione conflittuale, e fanno emergere contrasti e spinte che danno un diverso significato al dinamismo del sé. Non è tutta la filosofia attuale attraversata dal tema della differenza e dell'alterità, e la differenza può essere pensata in una prospettiva che non segnali l'inoggettivabilità e indilazionabilità di una riflessione più approfondita sul soggetto umano? Non si tratta di ripensare tali questioni solo come una riproposizione della difficile conciliazione platonica dei sommi generi di *identico* e *diverso*, ma di pensarle proprio all'interno delle categorie fragili e precarie della vita e dell'esistenza umana nel contesto dell'oggi.

Ci troviamo così dinanzi a una difficoltà: per svolgere un'ontologia della vita che valorizzi fino in fondo la stessa filosofia di Spinoza, bisogna andare oltre alcuni aspetti della sua riflessione, là dove in essi permanga o prevalga un orientamento totalizzante o astratto³⁸.

Marcel era il filosofo non accademico che non si appagava di una riflessione astratta ed analitica e che alla riflessione di primo tipo, che porta a distinguere

³⁸ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, R. Bodei (cur.), Bologna, Il Mulino, 2004, p. 69.

tra il proprio essere e il corpo, replicava con la proposizione di una *reflexione recuperatrice* o *di secondo grado* che cercava la ricomposizione genuina ed integrale di sé stessi. L'indagine di Ricoeur passava attraverso il confronto con la fenomenologia e con l'esistenzialismo e con quella filosofia tedesca che Brunschvicg e gli orientamenti idealisti ed accademici francesi avevano considerato espressione di un pensiero attardato su tematiche precartesiane e irrazionaliste.

La questione della lettura ricoeuriana dell'opera di Spinoza non può essere separata da quell'unità e pluralità di orientamenti della riflessione che caratterizzano una filosofia aperta, quale è quella di Ricoeur. D'altra parte, Husserl aveva parlato della riflessione come momento essenziale della fenomenologia. Non era poi casuale che Ricoeur, nel momento in cui andava prospettando l'esigenza rischiosa di una fenomenologia ermeneutica³⁹, facesse riferimento a pensatori, come Jean Nabert, che avevano condotto la *filosofia riflessiva* in ambiti di interrogazione più mossi e complessi⁴⁰. Nabert riconosceva un'unità di fondo della filosofia riflessiva, ma ne coglieva anche la pluralità delle voci, ben comprendendo che occorreva dar valore al concreto, considerare la personalità più che il pensiero, sottolineare il progresso della vita interiore più che l'unità della coscienza in astratto. Occorreva evidenziare i punti in cui l'atto e l'idea si congiungono nell'umile, ma tenace testimonianza di un uomo⁴¹. Al centro della filosofia riflessiva, c'era l'esperienza umanissima del *conflitto* che non può che portare a confrontarsi con il problema di riconquistare sé stessi attraverso l'accettazione della perdita e l'aspirazione ad una vita più alta e sublime. Bisognava riferirsi a quelle testimonianze dell'assoluto che, proprio per

³⁹ C. Sini, *Fenomenologia e metafisica. Il dibattito continuo*, in *Aquinas*, 1983, Anno XXVI, n. 3, pp. 519-529. Si possono qui ricordare già gli scritti ricoeuriani *Husserl et le sens de l'histoire* (1949) e l'intervento «programmatico» *Méthode et tâches de la phenomenologie de la volonté* (1951). Cf. l'intervento di D. Jervolino, in A. Masullo e C. Senofonte (curr.), *Razionalità, fenomenologia e destinazione della filosofia*, Genova, Marietti, 1991.

⁴⁰ «Il fine che Ricoeur persegue è di dimostrare che, già all'interno del testo husserliano, la comprensione richiede la chiarificazione che si avvicina molto di più a un lavoro di interpretazione sul significato che non a una semplice "illuminazione" come apprensione immediata [...]. Infatti, una volta che si è raggiunto questo livello di fondazione, il compimento dell'idealismo rivela contemporaneamente la sua crisi: se gli oggetti che sono per me ricevono il loro senso "da me", come pensare l'alterità inerente alla manifestazione di un altro da me come me? Il presupposto della fenomenologia emerge, pertanto, nel momento in cui Husserl deve affrontare il passaggio dalla quarta alla quinta meditazione». Cf. M. Salvioli, *Il tempo e le parole. Ricoeur e Derrida "a margine" della fenomenologia*, *Divus Thomas*, 2006, A. 109 (51), pp. 57-61.

⁴¹ F. Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Perugia, Benucci, 1987, p. 111. Nabert parla spesso di un'esperienza *meta-morale* (si pensi alla questione del male), ma non crede sia possibile solidificarla e oggettivarla secondo criteri intellettualistici o anti-intellettualistici.

essere contingenti e non prevedibili, pongono in crisi le pretese di autosufficienza della pura razionalità astorica.

Seguendo la riflessione di Nabert, non si era condotti ad una regressione infinita, incapace di trovare il senso che la giustifichi. Né a caso, Ricoeur ha ribadito che la *testimonianza* non è solo un semplice riferire esperienze, ma è *dar senso, sottolineare un'intenzione o affermazione originaria ed imprimere un'ispirazione alle situazioni*. Il significato della riflessione di Nabert sta nell'aver dato un apporto indiscutibile ad una riflessione che collegasse la concretezza dell'uomo e la possibilità della testimonianza: l'incarnazione originaria si scopre in persone degne di venerazione al di là di ogni legittimo dubbio.

Le riflessioni di Ricoeur sul problema del male avevano radicalizzato quest'esigenza così profonda ed umanamente decisiva: era possibile far riferimento ad un atto gratuito di un'altra coscienza che avesse valore di provvidenza per sé e per gli altri, così da fugare ogni obiezione di aver rappresentato quanto è frutto di illusione o paura. Diveniva centrale il tema, per sé difficile da tematizzare, di una *mediazione contingente dell'assoluto* che pone il problema della *contemporanea presenza del contingente e dell'assoluto*: tale è la testimonianza che eccede ogni dissoluzione dell'ontologia «realista» e va al di là di ogni analisi sospensiva di una *criteriologia del divino*, il cui *status* ontologico deve avere fondamento in noi e nella ricerca di Dio. Né potrebbe esservi un'idea superiore quando non si abbandonassero falsi miti, quando si desse credito a falsi assoluti o si restasse in una concezione moralistica delle cose e dell'uomo. La testimonianza del divino non può essere che imprevedibile e continuare a stimolare la nostra sorpresa, né l'idea di Dio resta un mero ideale della ragione su cui costruire le diverse e contrapposte tesi di una teologia filosofica. Il problema venga impostato a partire dalla testimonianza dell'altro: l'apriori è come rivelato dall'imprevedibilità della storia e dall'indisponibilità dell'altro come tale. Qualora ci si ponga lungo questa scia, può meglio delinearsi una riflessione sulla vita, sul positivo e sull'indeducibilità del male e del perdono. Se il perdono sembra essere morto nei campi di sterminio, è anche possibile pensare qualcosa che non si limiti a interrompere la catena delle lotte e della vendetta e che liberi l'uomo offeso e colpevole non solamente dagli effetti di quello che ha compiuto, ma dai suoi stessi atti (rivelatisi espressione di un'insondabile fragilità che avvolge tutta la storia umana). *Anche la testimonianza è al di fuori di ogni concetto autofondantesi*. Essa trascende ogni retorica che si chiuda in luoghi fin troppo comuni e rassicuranti. La testimonianza non chiude, ma apre una sproporzione tra immediatezza e interminabilità della ricerca. Essa non oppone senso e ricerca, ma fa emergere

un'alterità che non è più muta e che si esprime attraverso segni che costituiscono non una risposta definitiva o estrinseca, ma un pungolo per il pensiero nel suo ritorno a sé.

Una *filosofia della testimonianza* deve fare a meno delle pretese del «sapere assoluto». Essa non si situa sul versante dell'identità del concetto o in quello dell'hegeliana «religione manifesta», ma delinea la rischiosità del giudizio che cerca una sintesi pur sempre aperta e rivedibile. Secondo quanto Ricoeur ricordava sin da *Storia e verità*, la pressione del negativo non è per sé illusione e vano tormento, ma non tocca l'origine e non vanifica la dimensione fontale dello sforzo originario⁴².

L'angoscia umana riconduce all'esperienza della vita e della morte, e può prospettare una logica nuova e un'ontologia rinnovata. In tale prospettiva, non ci si deve arrendere alla paura della morte: questo richiede che si sappia dar corso ad una prospettiva di sovrabbondanza e d'amore. Posto che le filosofie del negativo hanno avuto la meglio su una metafisica essenzialista, va aggiunto che esse hanno contribuito ad additare la necessità di riconquistare una nozione dell'essere come *atto* piuttosto che *forma*.

Proprio qui la precedente vittoria si arresta e si svela strutturalmente parziale. L'analisi regressiva esibisce il fondamento della tristezza umana cui fa riferimento parte non trascurabile della riflessione di Spinoza. Anche in questo caso, però, si deve dire che non si tratta della tristezza come di una negazione immediata, ma di una negazione della negazione: è possibile riconoscere nella tristezza un'affermazione originaria – talora tradita o misconosciuta – che si può recuperare attraverso la *resistenza alla resistenza* e per mezzo di una *ricerca rinnovata delle fonti di ciò che è vitale*.

⁴² P. Ricoeur, *Storia e verità*, C. Marco e A. Rosselli (curr.), Lungro di Cosenza, Marco, 1994, p. 310.

IV.

Il tentativo di svolgere una reinterpretazione dinamica e conciliativa

1. *Una reinterpretazione al di là delle interpretazioni classiche: la riflessione spinoziana e una sua ridefinizione*

Occorre svolgere alcuni ulteriori approfondimenti sull'interesse ricoeuriano per Spinoza e sulla presenza di una significativa riflessione spinoziana nelle diverse fasi del suo pensiero. Ciò va considerato in rapporto alla cronologia delle opere di Ricoeur, né bisogna credere che il confronto con la filosofia di Spinoza vada prevalentemente o solo da posizioni più caute ad altre di maggiore valorizzazione del suo pensiero. In effetti, appare come Ricoeur si sia sempre confrontato con il pensiero spinoziano nei suoi aspetti di fondo.

- a) Si può ribadire che la riflessione di Ricoeur si distanzia soprattutto da uno Spinoza più sistematico ed intende recuperare la tensione interna e l'istanza etico-ermeneutica del pensiero dell'olandese. In ogni singola fase della riflessione di Ricoeur, vi sono accenni, riferimenti, riflessioni che confermano il rilievo della filosofia di Spinoza come una riflessione sulla libertà umana e sulla sua complessa espressione. Si deve ricordare che non vi sono sempre e solo considerazioni positive sulle dottrine di Spinoza e che la rilevazione di *questioni aperte* dimostra un confronto critico mai superficiale. Ciò consente di asserire che Ricoeur ha sempre puntato a cogliere il significato della prospettiva etica spinoziana per l'attualità filosofica. Tale influsso è stato inteso *non in termini totalizzanti, ma di orientamento*. Il dato centrale resta che Ricoeur ha visto in Spinoza il ricercatore di una verità che si cela «in profondità», al di là delle illusioni di onnipotenza del soggetto, oltre l'immaturità e ogni egocentrismo ontologico facile ed insincero.
- b) La complessità del confronto con Spinoza chiarisce perché non vi sia quasi mai un confronto privo di mediazioni con la filosofia spinoziana, ma vi siano frequenti approfondimenti che collegano Ricoeur e Spinoza attraver-

so il confronto con Cartesio, Hegel, Freud ed Husserl. Del resto, Ricoeur ricorda spesso di non volere solidificare la questione del soggetto umano in un tempo come il nostro, e di voler lavorare, ad esempio, per spiegare non Cartesio con Cartesio, ma con Kant, Hegel e Husserl¹.

- c) Per comprendere perché Ricoeur giustifichi l'attualità e l'apertura al futuro della filosofia di Spinoza, occorre ricordare che, a suo avviso, non bisogna insistere *unilateralmente* su uno Spinoza da mantenere ad ogni costo in un troppo generico deduttivismo: la tensione di fondo che anima tale filosofia dev'essere recuperata nella prospettiva di un'*etica non preconstituita*.

Ricoeur scorge una netta esigenza sistematica in Spinoza, ma, pur non trascurandola, ritiene che non sia l'ansia di una sistemazione onnicomprensiva quel che affascina di più in un *classico del pensiero*. Ricoeur, che parla piuttosto di *appetito di sistema*, sottolinea l'importanza di una filosofia che compie un percorso che non può essere solidificato o chiuso in formule, secondo un *malinteso riferimento* allo spirito geometrico, alla dimostrazione e alla deduzione rigorosa. Non è lo Spinoza deduttivo-sistematico quello che interessa prevalentemente Ricoeur, ma il filosofo che cerca l'unità e la composizione a partire da uno *sforzo d'essere* apparentemente quasi irrilevante nella complessità del mondo e della vita. La sua filosofia si lascia interrogare dall'uomo che aspira all'autonomia, alla libertà degli affetti e ad un più profondo significato della vita.

Nella filosofia di Spinoza, non vi è tanto un sistema, ma un più alto desiderio, un'autentica istanza antropologica che non ha più nulla di meramente antropocentrico o antropomorfo.

È un dato importante da tener presente: fin dalle prime opere, Ricoeur collega la tematica del conoscere alle esigenze più profonde della vita. Perciò, la sua riflessione non si chiude in una filosofia delle idee chiare e distinte o del soggetto autocentrato, ma analizza le contraddizioni del mondo affettivo ed involontario per chiarire sé a sé stessi, oltre le molteplici illusioni e gli inganni della falsa coscienza.

Per questa esigenza di concretezza, Ricoeur, svolgendo e tuttavia non completando il suo progetto di una *filosofia della volontà*, evidenziava la necessità di superare persino la prospettiva del *metodo eidetico*, quello che descrive una volontà in generale nelle sue polarità e tensioni, per giungere ad una riflessione sulla ricchezza e polisemicità del simbolo: in tale prospettiva, era possibile

¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, M. Girardet (cur.) – intr. di V. Melchiorre, Bologna, Il Mulino, 1960, p. 71.

confrontarsi con la dimensione concreta (*empirica*) del volere che si scopre sotto il segno della schiavitù degli affetti. Affrontando il tema dell'*empirica della volontà*, il filosofo prospettava una *dissimetria* tra l'*eidetica della volontà* ed una più vasta *simbolica dell'uomo*, la cui esistenza non può essere considerata senza la tematizzazione delle questioni della *colpa* e della *trascendenza*.

Riferimenti filosofici a Spinoza si trovano nella fase degli anni Sessanta e Settanta, nella quale Ricoeur, adottato il *paradigma ermeneutico* del simbolo, si confrontò con gli apporti freudiani, ma anche con quelli di Marx, di Nietzsche e con lo strutturalismo in antropologia, nelle scienze umane e come nuova filosofia. Riferimenti significativi a Spinoza si ritrovano nel *Saggio su Freud* e ne *Il Conflitto delle interpretazioni*. La questione spinoziana della riappropriazione di sé è stata sullo sfondo di un'opera come *La metafora viva* o nella *trilogia di Tempo e racconto*. Le questioni poste erano di grande attualità. Basti pensare al surrealismo, che tendeva a ricongiungere Marx e Freud, al dibattito sullo strutturalismo e sul ritorno a Freud o alla radicalizzazione della teoria dell'inconscio (dopo il prevalere di una psicoanalisi che si era forse troppo legata alla prevalenza dell'Io sull'Es). Il problema di Ricoeur spostava la questione in una prospettiva ermeneutica non ignara del suo orizzonte epistemologico, ma ancor più orientata nella prospettiva di quell'ineludibile, problematico, sofferto *circolo virtuoso* nel quale possono o dovrebbero essere pensati un effettivo *spossessamento* di sé e (insieme) una reale *riacquisizione* di sé.

Ricoeur sottolinea la necessità di riflettere sui diversi aspetti dell'involontario, sino a quelli "assoluti" del carattere e al fondo dell'inconscio, per giungere autenticamente, senza percorsi troppo facili e spesso illusori, ad impostare una *poetica della volontà* liberata: «una caratteristica singolare della situazione filosofica contemporanea è la varietà dei percorsi, l'ampiezza di proposte anche fra loro contraddittorie, che sembrano smentire la profezia, da alcuni con frequenza riaffermata, di una morte della filosofia»².

Per Freud, dall'Es deriva l'Io, che ha il compito di *reggere i rapporti con la realtà*. Inizialmente l'attività dell'Io è rivolta all'appagamento delle pulsioni. Poi, l'Io acquisisce una relativa autonomia e diviene addirittura capace di inibire le istanze dell'Es. Se l'Es ubbidisce al *principio del piacere*, l'Io, che segue il cosiddetto principio di realtà, deve mediare tra le pulsioni e le esigenze di un indispensabile adattamento alla realtà ed alla vita sociale. Per richiamare alcu-

² F. Brezzi, *Agire con e per gli altri: l'etica ermeneutica di P. Ricoeur*, in AA. VV., *Libertà ed etica della responsabilità*, Assisi, Cittadella, 1997, p. 79.

ne dottrine di Freud, l'Io è costretto a servire padroni severi che non possono essere ignorati quando si voglia delineare un effettivo discorso sulla libertà. L'Es, il mondo esterno e il Super-Io pesano spesso molto fortemente sull'Io, che lotta per ristabilire l'armonia e per trasfigurare la sola *libido* nell'Eros. Non a caso, sappiamo che già Platone pensava che la virtù e l'eccellenza potessero essere conquistate solo quando ci si fosse confrontati con le passioni e le si fosse sapute vincere (come seppe fare Socrate nella sua formazione filosofica e nella sua ultima testimonianza): non a caso, saper vincere sé stessi era definita la più bella di tutte le vittorie che l'uomo potesse conseguire. Cedere a sé stessi era la peggiore e la più vergognosa tra tutte le sconfitte. L'amore poteva dirigere le energie vitali verso i valori superiori e limitare le passioni o tenere a freno gli impulsi. L'uomo doveva mantenere ordine e dominio sui piaceri e le passioni.

Spesso, per ritornare a Freud, dietro l'aggressività del Super-Io riemerge l'istinto di morte. Esso non è incompatibile con uno stile di vita tutto orientato (esteriormente) all'edonismo e a un discutibile ed effimero vitalismo: «l'istinto di morte riguarda il discorso analitico in quanto la nuova teoria degli istinti rimette in questione le ipotesi iniziali del freudismo e in modo eminente la concezione di un apparato psichico sottomesso al principio di costanza. Postulando l'equivalenza tra principio del piacere e principio di costanza, Freud intendeva situare la psicoanalisi nella tradizione scientifica di Helmholtz e di Fechner». Tuttavia, nota ancora Ricoeur, «abbiamo mostrato come il genio proprio della psicoanalisi fosse altrove e si basasse sulla reciprocità tra l'interpretazione e la spiegazione, tra l'ermeneutica e l'economia»³. In questo senso dinamico e simbolico di una storia del desiderio, va inteso quanto Freud afferma nell'*Introduzione alla psicoanalisi*: «dov'è l'Es, deve divenire Io». L'esistenza del *sintomo* presuppone che qualche processo psichico non sia stato portato a termine in modo normale. In molti casi, il sintomo costituisce il sostituto di quel che non ha avuto luogo in qualche luogo. Il sintomo trascrive un fenomeno che è tante volte più profondo. Esso resta nel segno del conflitto rimosso o della presenza di ostacoli non risolti che toccano la struttura psichica. Freud sottolinea sempre le molteplici resistenze che si oppongono a un effettivo cambiamento degli equilibri psichici. Nella sua riflessione, riemerge intrinsecamente la difficoltà del processo di crescita e di adattamento psichico alla realtà: esso richiede la scoperta dell'alterità e del mondo e postula una rinuncia all'illusione di onnipotenza e di absolutezza che fa tutt'uno con la

³ P. Ricoeur, *Saggio su Freud*, cit., p. 288.

grande ispirazione etica dell'ontologia di Spinoza, una filosofia che, allora, va letta nel segno dell'umiliazione delle false pretese del soggetto che crede di autoporsi e di autocrearsi. Come ricordano le esperienze biografiche e intellettuali di Marx, Nietzsche e Freud, Spinoza è il filosofo della rinuncia a facili gratificazioni. Egli fu chiamato in prima persona alla difficile costruzione di un'identità messa in forse dalla stessa ricerca di verità che è a fondamento del lavoro di soggettivazione (che si pone ben al di là delle verità che l'ufficialità dominante non intende mai discutere).

Proprio questa e analoghe *esigenze di verità* spingono a porre, all'origine del *cogito*, la questione ancor più centrale della posizione del desiderio e del suo sviluppo. Ancora in questa prospettiva, Ricoeur si è chiesto se non sia banale e superficiale l'equazione tra il solo piacere e la ricchezza della vita. Egli si è chiesto se, come compresero Freud e Spinoza, un'ontologia della vita non sia qualcosa di ben più complesso della ricerca del piacere e non sia una ricerca dell'identità.

A noi sembra che sia anche questo il tema della trilogia di *Tempo e racconto*, di *Sé come un altro* e di *Percorsi del riconoscimento*. Progressivamente viene tematizzata e approfondita la problematica dell'identità quale questione della *lotta per il riconoscimento* e del *perdono* come capacità di dire il male senza più animosità e risentimento⁴. Secondo Ricoeur, non si possono sovrapporre maschere di sé ad altre, ma si tratta di pensare la vita come *affermazione originaria*. L'assunzione di tale prospettiva vale soprattutto quando si affronti la tematica (anch'essa spinoziana) del perdono e della riconciliazione con sé e con gli altri. Si deve ascoltare l'appello dello *Zarathustra* a superare lo spirito di vendetta che nasce dal risentimento verso la vita, ed occorre chiedersi perché e in che senso Nietzsche non seppe rispondere ancora del tutto a quell'appello. Occorre opporsi alle potenze distruttrici, alla chiusura umana, alla resa ad ogni *passato che non passa*, a una logica del rancore e del risentimento: essa non si riesce a superare sé stessa, smarrisce il mondo e l'amore e non può attingere orizzonti che richiedono un *sovrappiù di creatività* indeducibile dalla «logica retributiva».

Per questo senso della fontalità del positivo, la filosofia di Ricoeur è una filosofia del *rispetto* che si fa faticosamente *amore*. Nel suo sviluppo, essa si presenta come una riflessione che non nega, ma supera un'etica della norma e

⁴ La questione del *perdono* si collega strettamente col problema delle persecuzioni antiebraiche e dell'Olocausto. Cf. la ricostruzione del dibattito sul *perdono* e sull'*imperdonabile* in J. Derrida, *Ebraismo. Questione aperta, Conversazioni con Jacques Derrida*, pref. G. Leghissa, Medusa, Milano, 2014.

della retribuzione e che si delinea come un'*etica della vita e della sovrabbondanza*⁵. In questo senso, per ricondurre questi aspetti al nostro tema, il confronto con Spinoza non cessa di riproporsi e non può che indicare l'esigenza di quell'ontologia, espressa nell'immagine biblica di una "terra promessa", che Ricoeur intende come l'obiettivo di una filosofia aperta al futuro e di un pensiero che viva fino in fondo la complessità dei nostri tempi. Si delinea, rispetto al radicalismo di Heidegger, una filosofia che è animata da un senso marcato di *pietas* per le conquiste più alte della storia del pensiero occidentale. Tra queste vi è la riflessione di Spinoza, ben lontana da una prospettiva di oblio dell'essere e di imposizione sul mondo.

Ricoeur incontra il pensiero di H. Jonas e si confronta con il problema della *preservazione della vita sul nostro pianeta* anche per le generazioni future e per gli uomini del domani e per la preservazione di condizioni possibili della vita nel mondo: *la vita non è più solo l'espressione di un programma biologico, ma l'esito di scelte non semplici che non hanno un senso solo individuale, ma storico, sociale e politico*. La critica heideggeriana dell'umanesimo si deve ritenere giusta nella misura in cui un uomo si ponga al di fuori della natura, quasi fosse qualcosa di rigidamente altro e la natura fosse un grande spettacolo esteriore e un cantiere inerte di cose manipolabili. Il circolo spinoziano della vita che ritorna su sé nel suo crescere e nello svolgersi indica una *direzione ontologica* che è forse diversa e minoritaria e che ricongiunge lo sforzo umano con la domanda sul tempo e l'eternità. Allo stesso modo, si può dire

⁵ Il Dio ancora antropomorfo *della retribuzione* può essere «superato» nella prospettiva che *faticosamente* si presenta nel Libro di Giobbe: la fede tragica si pone al di là di ogni assicurazione e protezione. Si può amare senza contraccambio: tale posizione non è un cedere al nulla, ma il portare il desiderio di vita oltre la paura del nulla. Il Dio che protegge e minaccia rientra in un moralismo che non coglie tutte le valenze dell'etica, che ha un nucleo inespresso e un bisogno oblativo ulteriore ed esprime un ritrovamento di sé come dono e consolazione *senza teodicea*. Ricoeur si chiede come si riconnettano termini come desiderio, spirito, Dio. I temi della vita e della *paternità* sono segnati dalla paura della morte. La morte del giusto compie la metamorfosi dell'immagine paterna e del senso del vivere e la rivolge verso un'immagine di misericordia che trascende il nulla. *Il tema della paternità non si riferisce solo all'inizio e alla caduta, ma si avvicina a quella della fedeltà che sfida il tempo*. L'analisi delle diverse mitologie e lo studio del ciclo dei miti, già tentata negli anni '50 e portata avanti col volume su Freud e ne *Il conflitto delle interpretazioni*, non si ferma allo studio dei *simboli primari* dell'impurità, del peccato, della colpevolezza. Centrale è il concetto della *dinamica dei miti*. Preceduto dalla letteratura babilonese sullo scandalo del male e della sofferenza, il libro di Giobbe rilancia la sfida e la porta oltre la dimensione etico-retributiva. Quando l'apostolo Paolo parla dell'incarnazione, l'ossessione del male invincibile è oltrepassata. La ricerca dell'identità umana trascende la logica dell'identità o del sistema. Alla critica dell'orfismo, quale separazione dell'uomo dalla vita e dal corpo, va collegata la critica della peccabilità come ereditarietà quasi-biologica. Il superamento dei dualismi implica un superamento dell'impostazione biologica o giuridicista della salvezza. *Vi è una doppia perdita dell'infinito senza finezza e della finezza senza apertura verso l'infinito*. Cf. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 505 e 510.

della psicoanalisi, il cui linguaggio resta inadeguato rispetto alla sua scoperta, alle istanze caratterizzanti e al suo contenuto veritativo. La psicoanalisi pone il problema umano nell'interrogazione inquieta sull'esperienza estetica, sulla poesia e sull'esperienza religiosa al di là di costruzioni che risultano caduche quando non siano riportate alla domanda di fondo originaria.

2. *Il paradigma della complessità*

Occorre tematizzare la peculiarità del confronto di Ricoeur con Spinoza proprio a partire dall'orizzonte dell'ermeneutica filosofica contemporanea: anche questo confronto contribuisce ad evidenziare perché sia specifico dell'ermeneutica di Ricoeur un costante interesse per la filosofia spinoziana, intesa come *critica dell'illusione e ricerca di un punto di partenza radicale nella vita e per la vita*. Si tratta di un lungo cammino di presa di coscienza.

La data della pubblicazione di *Verità e metodo* di H. G. Gadamer e quella di *Finitudine e colpa* (p. II dell'incompiuta trilogia sulla *La filosofia della volontà*) coincidono. Già nell'opera ricoeuriana, che apparve nel 1960 e che fu composta dieci anni dopo la pubblicazione de *Il volontario e l'involontario*, non solo emerge chiaramente la problematica ermeneutica, ma si pone un chiaro riferimento a Spinoza. Il filosofo si orienta verso una duplice riflessione. Egli riflette sulla *gioia* della vocazione umana e sulla nostra *condizione finita*, alla quale l'esistenza effettiva è sempre legata: la polarità tra *effettività* e *tensione (etica) alla felicità* si delinea in una prospettiva di insufficienza già molto significativa.

L'interesse di Ricoeur per Spinoza, inteso come filosofo della vita e meno dell'identità del necessario e del possibile, è presente in ogni tappa di un lungo cammino. Già nelle prime opere, Ricoeur sentì il bisogno di approfondire la tematica dell'*umana passività e debolezza*, della spinoziana *schiaavitù degli affetti*. Egli considerava queste questioni e quelle dell'*alterità* e della *trascendenza*. Era l'inizio di una riflessione che non poneva in una sterile contrapposizione *Kierkegaard e Spinoza*, ma sottolineava l'importanza di entrambi per una riflessione sull'uomo tutta da pensare: benché Ricoeur insistesse sul fatto che non vi sono generi comuni che colleghino filosofi spesso diversissimi, quali Aristotele, Spinoza o Leibniz, è possibile un percorso che si costruisca tra analogie che delineano una ricerca autentica.

L'orientamento verso una *possibile impossibilità* è significativo per due motivi. Questo anzitutto perché Ricoeur, interrogandosi sulla questione del tem-

po e della fragilità umana, la approfondisce sino all'originaria spazialità del corpo ed alla dimensione incarnata e mondana dell'esistenza umana.

Inoltre, ed è questo il secondo motivo, tali tematiche erano state evidenziate anche da Spinoza, un pensatore che non estingue la dimensione incarnata e fragile della mente nella sola prospettiva della dispersione e in una geometria lontana dalle esigenze etiche e antropologiche. Anzi, la questione etica della narrazione non può essere disgiunta dall'interesse per l'*Ethica* di Spinoza. Né va dimenticata un'opera ricoeuriana che apre una nuova fase speculativa, quale *Sé come un altro*, in cui si riscontra un rinnovato interesse per la filosofia di Spinoza nei suoi contrasti di fondo e nella sua dinamica progressiva. Né a caso, la riflessione spinoziana resta presente e si accresce in pagine fondamentali di opere come *La memoria, la storia e l'oblio* o nei *Percorsi del Riconoscimento*.

La filosofia ricoeuriana si delinea fin dall'inizio come una filosofia della difficile ricerca della libertà: attraverso le tematiche della gioia e del sì, del consenso o della critica dell'illusione, dell'amore della creazione e della gratuità del dono, essa si mostra sempre "prossima", anche se non identica, alle tematiche fondamentali dell'*ontologia-etica di Spinoza*. Ci si pone al di là di questioni metafisiche ormai meno incisive, che legittimano sempre meno la riflessione sul grande pensatore olandese: l'orientamento della filosofia ricoeuriana converge con le questioni centrali del dibattito sullo spinozismo nel suo paese (vita, liberazione, demistificazione, interesse politico).

La riflessione sulla storia della filosofia è strettamente legata al problema della verità e della sua ricerca. Ogni filosofia non può essere troppo facilmente assimilata alle altre: non è accettabile l'eclettismo o una prospettiva filosofica che pretenda di inglobare in sé tutte le filosofie. Confrontarsi con un autore non è solo considerare la sua biografia o la sua opera. Tale premessa va ricordata per la coerenza con la quale essa è stata mantenuta nel tempo: «anche se resta vero che l'*Etica* è progetto esistenziale di Spinoza, allo storico della filosofia importa solo che l'uomo Spinoza abbia realizzato il suo progetto nell'*Etica* diversamente che nella sua vita. È il senso della sua opera, il filosofare di Spinoza ad essere l'essenza singolare che lo storico ambisce di avvicinare [...]. Bergson ha potuto dire che se Spinoza fosse nato in un altro tempo non avrebbe scritto una riga di quanto ha scritto, ma vi sarebbe stato uno spinozismo identico a quello che conosciamo».

Non è possibile fermarsi ad un confronto sull'essenza delle dottrine spinoziane: un tale confronto non può muoversi sul versante solo emotivo, ma deve collocarsi su quello della comunicazione e delle molteplici singolarità,

questioni evidenziabili nella filosofia spinoziana soprattutto quando si prenda coscienza che la lettura dell'opera di Spinoza può avvenire in una prospettiva meno sostanzialista e necessitarista e più dinamica e tensionale⁶. Su questa base si delinea un confronto con le tematiche più ardue dei nostri tempi. Ma come si può riportare ogni questione a un *comun-denominatore* che ne dovrebbe esprimere tutta la complessità?⁷

Riferendosi alla tradizione del *cogito* ed alla *filosofia riflessiva*, Ricoeur parla di un *cogito ferito, posto nell'essere, incarnato*.

Partendo dalla singolarità irriducibile, si è messi subito in un proficuo confronto con la filosofia del soggetto. Il pensiero filosofico deve divenire un *pensiero ecumenico*, orientato da un'esigenza di accoglimento dell'alterità e dal bisogno di un incontro tra diverse tradizioni culturali e tra filosofie non sempre omologabili: Ricoeur ricorda spesso come un solo orientamento non possa esibire un'autosufficienza e un'esautività che non possiede. Quanto più è concreto ed effettivo, l'approfondimento filosofico ci spinge a meditare e approfondire l'affermazione spinoziana secondo cui *quanto più conosciamo le cose singole tanto più conosciamo Dio*.

Non a caso, la filosofia di Ricoeur si è ben presto confrontata con le problematiche che emergono dalla teologia di Barth e dalle filosofie di Marcel e di Jaspers. Essa si è sviluppata a diretto contatto con la *testimonianza filosofica e umana* di Mounier. La riflessione di Ricoeur si è andata svolgendo in un franco e serrato dialogo con la *filosofia riflessiva*, ma anche con la psicoanalisi, la linguistica, lo strutturalismo, le problematiche tassonomiche, la narratologia, le teorie del testo e quelle della traduzione⁸. Il filosofo ha inteso leggere tutti questi diversi apporti senza cedere acriticamente a un elementarismo che privilegi strutture statiche o meramente discontinue. Il dialogo con tradizioni diverse, talora antitetiche e molto conflittuali, fa emergere qualcosa di inaspettato, la dimensione vivente, l'intenzione dialogica e il rispetto della pluralità che non solo non sono assenti nel dialogo più aspro, ma

⁶ P. Ricoeur, *La storia della filosofia e l'unità del vero*, in *Storia e verità*, cit., p. 255.

⁷ D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 181 (App. II).

⁸ I modelli di condivisione e di equivalenza non vanno confusi e devono restare nella loro problematicità. Il pensiero apre un varco per comprendere il significato del *dono* e l'importanza di quanto che non ammette contraccambio. Si può criticare questa discontinuità tra prospettive, ma occorre ammettere che vi è un importante riferimento a Spinoza e ad una tradizione per cui la virtù è premio a sé stessa. Ricoeur cerca di sanare la scissione (particolarmente quando parla di *percorsi del riconoscimento* reciproco umano). Cf. E. Bonan, *La regola d'oro nel pensiero di P. Ricoeur*, in C. Vigna e S. Zanardo (curr.), *La regola d'oro come etica universale*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 335.

costituiscono i motivi di una *lotta* per ciò che è perenne e per gli elementi di continuità della storia generale o personale.

Tutto ciò va inteso come sfondo dei molteplici problemi cui la filosofia ricoeuriana non nega mai un circostanziato interesse. Proprio in questa dimensione plurale della ricerca, andava delineandosi quel senso di una *comune umanità* della quale intende parlare la fenomenologia nel suo approccio al *mondo-della-vita*. Se l'*ecumenicità della tensione speculativa* giustifica la *molteplicità* degli interrogativi e dei riferimenti, va ricordato che proprio l'interrogazione su un pensatore complesso e su una filosofia demistificatrice, qual è quella di Spinoza, rivela l'esigenza di un'analisi che non si fermi a una sola metodologia interpretativa o a un singolo punto di vista.

Occorre tener presenti tutti gli elementi di un *conflitto* talora crescente tra immagini legittime, ma frante e non esaustive. La consapevolezza del conflitto dovrebbe guidare l'opera di trasformare e rfigurare, intrecciare e connettere (senza facili semplificazioni) la conoscenza che si ha di sé stessi e la nostra prospettiva sul mondo.

Ricoeur ha dedicato non poche riflessioni alla filosofia di Spinoza, ma non ha inteso dare una trattazione sistematica di tale filosofia. Piuttosto, ha visto, in questo pensiero difficile e talora (apparentemente) arido e consequenziale, qualcosa che tocca inaspettatamente tematiche umane fondamentali come quella dell'*identità* e quella dell'*amore*. La filosofia di Spinoza divenne anticipazione e segnava di rilevanti questioni filosofiche dibattute nei nostri tempi inquieti. Si potrebbe dire, all'interno di una dialettica tutta da costruire, che la riflessione di Spinoza può e dev'essere considerata lontana solo in quanto essa parla del futuro (*télos*)? Alle questioni poste dalla filosofia dell'Olandese non è lecito dare una risposta precostituita o scontata (come spesso avviene per le cose del passato), ma plurale ed aperta.

I diversi paradigmi della ricerca, lungi dal condurre ad una risposta univoca, portano tutti il segno di un ripensamento che rende la *polisemia della nozione di essere*.

Occorre riprendere la filosofia aristotelica soprattutto quando si intenda considerare l'essere come una potenza di vivere che cerca espressione. Tutto ciò porta sulla via di Spinoza e di Leibniz, ed anche qui gli autori di riferimento vanno collocati in una prospettiva inedita. A questo punto, Ricoeur non può che riflettere su quella dialettica dell'*adeguato* e dell'*inadeguato* che anima tutta la filosofia spinoziana, orienta l'interrogazione sulla condizione dell'uomo sin dalla p. II dell'*Etica* e pone l'accento sulla complessità della vita umana.

Si può considerare più dettagliatamente perché si possa dire ciò. Il problema collega il *Trattato politico* e il *TTP-politico* di Spinoza e riporta alla questione sottesa alla rivendicazione della libertà di pensiero e all'impossibilità di reprimere ogni slancio di vita, che va pensato come l'orizzonte imprescindibile di apertura di un'ontologia rinnovata.

Secondo Spinoza, il diritto e la potenza si equivalgono, sicché la durata di un essere non è delimitata dalla sua essenza ed ogni cosa si sforza di conservare ed affermare il suo essere: il *conatus* è definibile come *essentia rei actualis* ed acquiescenza nella verità (*in veris acquiescere*). Esso non solo implica per sé un tempo indefinito, ma rivela che la vera essenza della mente è qualcosa d'eterno. Tuttavia, lo sforzo d'esistere, che può essere interpretato in una prospettiva *intenzionale* ed *eidetica*, va visto non solo conformemente all'ordine della natura, che manifesta la stessa potenza di Dio e si esprime in infiniti modi ed in infiniti attributi, ma va inteso come accordo rinnovato dell'uomo con la natura tutta e come slancio verso l'eterno e la vita.

Certo, la ragione prospetta un cammino che è molto difficile, e gli uomini non sempre o prevalentemente sono guidati da essa. Questo dato di fatto ha fondamento nella complessità di una realtà molteplice, non antropomorfica o antropocentrica. Esso non deve indurre ad alimentare il conflitto tra sé e gli altri, ma sospingere a valorizzare i mezzi e i modi per ritornare a sé stessi ed alimentare la consapevolezza attiva degli errori in cui spesso incorre la falsa coscienza di sé. Nel nostro essere, che non partecipa solo della ragione e si collega alla natura tutta di cui l'uomo costituisce solo piccola parte, si rinviene una molteplicità di affetti che non possono essere solo repressi o negati e che esigono una crescita della consapevolezza di sé. Né l'uomo può sempre dominare tutti i suoi affetti e non sempre riesce a vincerli. L'uomo è piccola parte della natura: la scaturigine dei propri affetti ed impulsi spesso gli sfugge completamente o parzialmente. Finire per condannare affrettatamente i nostri affetti come ridicoli, assurdi o cattivi significa non voler comprendere il proprio essere effettivo, le difficoltà che si frappongono alla riflessione su di sé, l'asperità dell'interrogazione sulla propria concreta condizione.

Il richiamo a Spinoza può far emergere la coerenza di Ricoeur nel proporre un'ontologia sempre *in fieri*, franta e militante, priva di facili approdi ed attenta a cercare tratti di novità in tempi di crisi e di disconoscimento della persona, delle sue ansie ed attese.

La riflessione di Ricoeur si confronta con le più significative esperienze della filosofia moderna e contemporanea, ed è animata dalla consapevolezza, anche spinoziana, della difficoltà del raggiungimento della libertà, che è

pur sempre un ritornare *alle fonti della propria efficacia* ed all'espressione della potenza umana o *virtù*. Bisogna fare un altro rilievo di carattere generale. Si è detto che la filosofia di Ricoeur è una filosofia problematica che non ha facili approdi definitivi. Tuttavia, bisogna dire che essa si esprime, sino all'ultimo, come la riflessione di un filosofo che vuol amare la vita e che non condivide l'esito nichilista di alcuni orientamenti della cultura contemporanea. Tale istanza della filosofia ricoeuriana riporta alla critica dei teologi tristi, svolta in toni netti e spesso caustici nell'*Etica* di Spinoza. Infatti, pur nella specificità del suo approccio, anche Ricoeur critica quelle forme di pensiero che sopravvalutano le tematiche della finitudine e della mortalità dell'essere umano.

Proprio in questa prospettiva spesso inquieta, ma attenta a rimarcare il rilievo delle tematiche della *vita* e della *gioia*, la presenza delle dottrine di Spinoza non può che essere essa stessa franta e deve caratterizzarsi come mai esaustiva. In questo senso la filosofia di Ricoeur viene incontro all'esigenza di un franco confronto con le teorie del *conatus*.

Ma c'è qualcosa in più: la tematica del *conatus* non è, secondo Ricoeur, una prospettiva intemporale, né giustifica una prospettiva filosofica che fugga dalla storia: l'approccio all'opera di Spinoza aiuta a cogliere gli aspetti di una riflessione che, attraverso la filosofia riflessiva e l'eredità di Bergson, l'intera eredità husserliana e le sfide apportate dai «maestri del sospetto», la riflessione sulla linguistica e lo strutturalismo, intende meglio tematizzare (e non strumentalizzare) la difficile e complessa ricerca dell'identità umana e mantenersi in una prospettiva aperta e dinamica nella quale il vero non è tanto l'intero, ma l'esito di una dialettica e di processi e tensioni pluridirezionali⁹. Ricoeur si è interrogato precocemente su quelle impostazioni etiche che temono il desiderio di vita, finendo per accettare la fatalità e per assuefarsi a un modo di vita rinunciatario. Anche per questo, secondo Ricoeur, la filosofia di Spinoza riguarda il presente e richiede approfondimenti per il futuro della riflessione ermeneutica. La tematica spinoziana della beatitudine e l'interrogazione ricoeuriana sull'avvenire della filosofia come cammino

⁹ Ecco delinearci una *semantica del desiderio*: «mentre la linguistica si muove nel recinto di un universo autosufficiente e non incontra mai altro che relazioni intra-significative, relazioni e interpretazione mutua tra i segni, per usare la terminologia di Charles Sanders Peirce, l'ermeneutica è, invece, sotto il regime dell'apertura dell'universo dei segni». Aperta alla complessità dell'umano *desiderio di essere e di esprimersi*, l'ermeneutica ricoeuriana è una riflessione che cerca, tenacemente e pazientemente, un maggiore avvicinamento tra motivi linguistico-semiologici ed orientamenti antropologico-fenomenologici. Cf. P. Ricoeur, *Il Conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 80.

ed itineranza non possono essere dissociati senza che la riflessione perda l'opportunità di un fruttuoso confronto: la tematica del *conatus* riporta a un'ontologia del futuro, la quale disabituava a vedere solo nel passato le radici della domanda ontologica o a credere che sia destino invalicabile dei nostri tempi il superamento dell'ontologia e l'approdo a una filosofia nichilista. Beati, per i Vangeli, non sono solo quelli che sono al di là del tempo, ma soprattutto coloro che sono in cammino, provocati dalla verità e alla ricerca di una nuova luce.

3. Una lettura non settaria della filosofia di Spinoza

La lettura ricoeuriana di Spinoza non è settoriale: le questioni dell'*uomo in cammino*, del *soggetto franto* o del *cogito itinerante*, dell'*identità e dell'ipseità* esprimono aspetti fondamentali di una filosofia del soggetto, che, proponendo un'ardua riflessione sull'uomo libero (*homme capable*), deve affrontare la complessità e l'intreccio dell'itineranza e della libertà e delineare gli orizzonti di una più autentica conquista di sé in un percorso da fare con gli altri e per gli altri: non a caso, Ricoeur è andato sottolineando come il concetto di identità, nelle sue diverse accezioni, sia integrato da quello di *riconoscimento* che implica un sempre più stretto collegamento con l'alterità nell'interazione socio-umana.

In ogni caso, Ricoeur ha sempre sottolineato come non sia possibile pensare il problema dell'uomo direttamente, ma solo per composizione. Sin nella sua essenza, si intravede la mescolanza in noi di *affermazione originaria* e di *negazione esistenziale*. Nel vivere, si scorge come il *logos* ed il *bios* non si adeguino mai. L'essere umano, ciascuno di noi, è interiormente lacerato.

Superando uno dei tanti luoghi comuni sulla filosofia dell'Olandese, Ricoeur non guarda a Spinoza come ad un filosofo *chiuso* in una grandezza lontana, e lo considera in una prospettiva diversa che apre alle dimensioni dell'attualità e del futuro: se la filosofia di Spinoza, che resta lontana in un senso *teleologico* e *dinamico*, non potrebbe non essere collegata alle questioni più profonde dell'etica classica, essa può sollecitare la filosofia odierna ad una più decisa attenzione alla tematica della ricerca dell'identità.

La filosofia odierna può sembrare vicina a Spinoza, ma è spesso lontana dalla sua complessa e inusitata spinta verso le dimensioni della soggettività e dell'etica. Non a caso, la lettura delle opere etiche aristoteliche dev'essere accompagnata dalla consapevolezza della connessione tra le dottrine etiche e

quelle politiche dello Stagirita¹⁰. Né a caso, la riflessione filosofica, al di là della polemica contro l'aristotelismo scolastico, è chiamata da Aristotele e Spinoza, nella loro reciproca connessione, ad andare alle fonti della vita soggettiva e del nostro rapporto di partecipazione alla natura (*physis/ethos*).

Attento lettore di Spinoza, Ricoeur sottolinea come si debba distinguere la ricerca dell'eternità da quella dell'immortalità. Egli ricorda come l'aspirazione all'eternità appaia sempre più estranea alla ricerca di autoimposizione e di prosecuzione indefinita del primato di un soggetto incapace di un effettivo decentramento. Peraltro, Ricoeur ha messo in discussione il primato del *cogito esaltato* o gli esiti di un *cogito umiliato* di Hume o di Nietzsche. Più in generale, egli ha insistito su un *cogito ferito dai mille aspetti di opacità e di fragilità, di male e di contrasto fra sé e sé*. Il tema dell'identità non può essere rinchiuso nelle dimensioni biologiche della medesimezza, ma va posto quando, sulle tracce di Musil, si consideri il problema del senso dell'uomo *senza qualità*, la cui energia si polarizza intorno alla domanda di fondo, quella su chi si è e sul nostro essere mortali chiamati ad essere vivi e ad esserlo nella morte. Pur accentuando la necessità di evitare ogni teologizzazione della filosofia, Ricoeur tiene a sottolineare, a nostro avviso sulla tracce anche dell'*Epistolario* di Spinoza, come il senso della resurrezione non sia in un evento fisico o nella conquista dell'immortalità, ma nella prospettiva del dono di sé: ogni risurrezione non comincia sul terreno della morte e della condivisione della sofferenza? Ogni risurrezione è e dovrebbe essere in rapporto ad una prospettiva di vita che si fa disponibilità e sa divenire partecipazione al dolore del mondo e degli altri. In questa prospettiva così umile e dimentica di ogni desiderio di appropriazione, vi è lo spazio della consolazione. Vi è qui la possibilità di un'apertura a tradizioni religiose e sapienziali che crederemmo lontane e pressoché incomprensibili (come il buddhismo, che parla di un profondo decentramento

¹⁰ Ricoeur rammenta l'"archittonicità" della politica in rapporto alle discipline che riguardano la *prassi*. Le questioni della giustizia e del riconoscimento economico, politico, socio-antropologico sono parte integrante della lettura della contemporaneità che, sin dagli eventi rivoluzionari di Budapest, furono analizzati da Ricoeur in un'inesausta riflessione sulla nostra condizione spesso segnata dalla violenza o da un'indebita totalizzazione della dimensione politica. Vicino al movimento personalistico, Ricoeur mostra di essere consapevole dell'importanza e dei limiti del *politico* e di ogni sfera dell'umano che non giunga fino ad una rinnovata interrogazione ontologica. Il filosofo matura tale orientamento dalla lettura di autori come E. Weil ed H. Arendt. Ricoeur rileva come già l'assolutizzazione della politica comporti una scelta di cose ed orientamenti che pongono l'uomo alle dipendenze del nulla, della logica del consumo ad oltranza e della vanità. Si deve sottolineare come E. Weil dia grande rilievo alle categorie di *senso* e *saggezza*. Per lui, Socrate restava un modello insuperabile. Bisognava sottolineare il controllo che egli seppe esercitare sulle proprie passioni e la sua deliberazione di vivere secondo ragione. Il suo invito a morire andava inteso non come accondiscendenza alla morte, ma come esigenza di un *ritorno alla vita*.

da sé, della ricerca di una dimensione umana compassionevole e liberante e che è stato oggetto di significativo interesse da parte di filosofi, teologi e pensatori come Schopenhauer e R. Otto, de Lubac e Tillich).

Proprio perché Ricoeur si è interessato degli esiti complessivi della filosofia di Spinoza, la sua riflessione si riferisce soprattutto alla sua opera maggiore, l'*Etica*, che il filosofo francese vuole leggere nelle sue tematiche di fondo e fino alla p. V, ossia sino alla questione, a torto considerata persino poco attuale o residuale, della *beatitudine* e dell'*eternità della mente*. La filosofia di Ricoeur è mossa da una domanda radicale che la conduce lungo una via che va lontano e che, forse, non si ha la speranza di percorrere interamente quando si sia nelle difficili strettoie dell'attualità: l'affermazione di vita che ci costituisce non si rassegna al disagio e alla frantumazione, ma istituisce una ricerca capace di confrontarsi con la presenza del male individuale o collettivo, con i limiti dell'uomo che non riesce a dar risposta alla sua fragilità e con la complessità delle questioni etiche, sociali, giuridiche del nostro tempo. Vi è così un riferimento costante, non individualistico e non solipsistico, alla *tematica della vita*, questione che congiunge aspetti molteplici della tradizione filosofica, da Spinoza sino a Schelling ed oltre¹¹. In tal senso, l'apertura al mondo dell'esperienza e della comprensione umana implica la centralità del linguaggio, della creatività e della poesia. In che senso tali sollecitazioni possono ricongiungersi alla filosofia di Spinoza? In effetti, ogni sforzo di comprensione umana può implicare un riferimento ad un'etica, come quella

¹¹ «Se il cristiano impegnato politicamente rischia di non saper più leggere i segni dei tempi e avvertire il marcio, la cancrena, se ha bisogno di un amico che abbia decifrato la morte di Dio nella storia, forse per la chiesa fedele ci sono due tipologie di figli: quelli che fanno di tutto per salvare l'uomo dalla disumanizzazione, e quelli che tengono l'avventura del villaggio sulla montagna. Forse i due poli del cristianesimo pratico nel secolo XX suscitano due vocazioni in tensione fraterna nella chiesa: la vocazione del cristiano nella politica laica e quella del cristiano nelle comunità cristiane profetiche». Anche come testimone delle violenze e delle ingiustizie del nostro tempo, il filosofo insiste sul fatto che la fondazione di un'etica non richiede necessariamente una fede religiosa. Egli ricorda come non ci sia propriamente una morale cristiana, ma una lettura cristiana della morale che va considerata alla luce delle tematiche del *perdono*, della *compassione* e della *rigenerazione*. La compassione va soprattutto verso le vittime di un carico di male che è èto essere "spaventoso" nel sec. XX: «è soprattutto nell'orizzonte di sofferenza del nostro XX secolo che si innalza il grido delle beatitudini e che bisogna proclamarle [...] Preferisco la traduzione di Chouraqui che, invece della parola "beati", sceglie l'espressione "sono in piedi", "sono in cammino"». Come cristiano, impegnato in una comunità storica e aperto ad una riflessione sulla dimensione effettiva della vita, Ricoeur sottolinea la necessità di uno "sguardo di benevolenza" sugli sforzi e sui fallimenti delle società umane. Un rinnovamento e una rigenerazione devono passare per una maggiore indulgenza verso l'umana fragilità. Ogni provvidenzialismo rassicurante è ingiusto rispetto alle vittime del male. Il modello stesso dell'onnipotenza rischia di essere un modello politico di obbedienza ad un potere mondano. Invece, un rinnovamento del cristianesimo non può passare che per l'eloquenza del giusto sofferente e della "stoltezza della predicazione". Cf. P. Ricoeur, *La logica di Gesù*, E. Bianchi (cur.), Magnano, Qiqajon-Comunità di Bose, 2009, pp. 133, 135, 152.

spinoziana, per la quale non è importante deridere o deprecare, ma *comprendere* la condizione umana in tutti i suoi aspetti (*non ridere, non lugere, sed intelligere*). Tale rinnovato interesse etico, che forse non si può ancora portare sino al livello prospettato dal filosofo olandese, non può fermarsi a spiegazioni settoriali, ma deve prospettarsi in base al taglio problematico che il filosofo attuale cerca di dare al proprio lavoro. Perciò, negli scritti di Ricoeur, si rileva tutta la sproporzione delle proprie ricerche rispetto al compito filosofico intrapreso. Quest'ultimo si riferisce a qualcosa che è sempre *oltre noi* ed è pur sempre *già là-di-fronte* come una *domanda* che viene dal profondo del proprio essere e dalla stessa *problematicità di ciò in cui si è coinvolti* (=essere?). Il pensiero di Ricoeur intende essere *ecumenico*, ma mai superficiale o eclettico. In quanto pensiero consapevole dei conflitti e dei contrasti che contraddistinguono la condizione dell'uomo attuale, la filosofia di Ricoeur, che pure non vuol rinunciare a quella tensione verso l'intero che fu di Spinoza e che riguarda anche Leibniz ed i filosofi del desiderio (*conatus essendi*), intende valorizzare tutti i *semi di verità* presenti nelle diverse discipline che praticano l'interpretazione e che vanno considerate come aspetti (non dialettizzabili in senso hegeliano) dello sforzo di ritrovare sé stessi lungo un cammino che non è episodico o «già prestabilito».

Quest'orizzonte spinoziano, in cui si delineano *reciprocamente* figure e sfondi, permette anche la convergenza, certo "all'infinito" del desiderio e dell'amore, di una *molteplicità di punti di vista* mai omologabili ed inizialmente antitetici e in conflitto: la coscienza critica spinoziana, così come la critica freudiana all'etica e all'antropologia contemporanea, consente di poter mantenere il confronto con quanto è più lontano dall'etica tradizionale, che non conosce il senso del distacco di Eckhart o di Spinoza.

Ricoeur prospetta un'ontologia militante e vede anche nelle tesi meta-psicologiche di Freud una sfida per un'ontologia-etica che non può essere concepita astrattamente, ma deve delinarsi come un difficile recupero di sé e presentarsi sempre più credibilmente come ricerca di un'effettiva libertà. Ne deriva consequenzialmente l'affermazione che la ricerca di sé è il tentativo di esprimere le proprie possibilità di *dire*, di *fare*, di *raccontarsi*. Perciò, in ultimo, la verità del discorso non sta in una tesi, ma nell'esigenza di un recupero dinamico dell'identità.

In un complesso e fruttuoso dialogo con la psicoanalisi e la narratologia, Ricoeur sostiene ed approfondisce la tesi che l'attività di interpretare un testo non significa riprodurlo passivamente, ma ri-esprimerlo in modi nuovi e diversi: la verità della traduzione, che resta un enigma ed un problema di fondo

in ogni tentativo di vincere le resistenze del linguaggio, non sta in una teoria astratta, ma nella sfida a comprendere l'uomo e nelle questioni etiche che essa promuove. Ad es., il testo è espressione di vita e la vita cerca di esprimersi e di accedere con rinnovata energia alla dimensione dell'azione, dell'espressione, della valorizzazione di sé. Va evidenziata quell'esigenza di *narrazione della propria e comune vita* che il grande filosofo olandese definì come *l'appagamento del nostro conatus essendi*. Tale esigenza emerge proprio dalle costitutive aporie che incontra un'immediata concettualizzazione di due grandi irrisolte questioni della filosofia, quella del *tempo* e quella dell'*identità*. In questo senso, anche nell'orizzonte della cosiddetta postmodernità, non viene meno l'esigenza di esprimere a sé ed in sé la propria e comune permanente alterità.

4. Verso un'ontologia della vita e del concreto

Per Ricoeur, la riflessione di Spinoza permette di considerare la tematica della *vita* alla luce della difficoltà che incontra un amore, in quanto apportatore del sé: non si può accettare nessun distruttivo irrazionalismo e non può essere sostenuta alcuna metafisica necessitaristica ed identitaria che sia basata sullo scontro e sul conflitto permanente ed ingiustificato tra uomini e culture. In altre parole, Ricoeur legge *l'Etica* non solo per il *bisogno* di richiamarsi a specifiche tematiche antropologiche, ma soprattutto per mettere a fuoco la complessa questione della crisi della soggettività nella sua costitutiva ambiguità e nelle diverse dimensioni e prospettive del vivere oggi. A questo punto, le tematiche affrontate dal filosofo devono essere analizzate a partire dal concreto conflitto che coinvolge le discipline che «praticano» l'interpretazione. Questo può essere compreso meglio quando si ricordi che, sebbene paia caratterizzata da una profonda compattezza, già la filosofia di Spinoza si rivela molteplice negli interrogativi che suscita.

L'interesse per la filosofia di questo (attualissimo) filosofo del XVII sec. si concretizza nei diversi paradigmi "spinoziani" (ed ermeneutici) che Ricoeur, mai pago degli esiti raggiunti, adotta nello sforzo di tematizzare l'ardua questione della ricerca di sé: lo studio del mondo simbolico, quello delle diverse configurazioni del testo, quello connesso della metafora (come capacità di *rifigurazione*), quello dell'*intreccio narrativo* e del *riconoscimento* si riferiscono ad una crisi dell'uomo e può e dev'essere tenuta presente nella questione della comprensione di sé. La conseguenza è assai rilevante dal punto di vista dell'ermeneutica: non si può più opporre ermeneutica e critica delle ideologie, ma

la critica delle ideologie è la via lunga, ma necessaria che dev'essere percorsa da un processo attivo di approfondimento che implica una critica del falso soggetto e del pregiudizio immediato che porta a leggere nei testi e nelle opere solo quanto si attende di trovare¹².

Come avviene nella filosofia spinoziana, Ricoeur non oppone *teoresi e prassi*. Proprio perché Ricoeur non intende ricondurre tutte le questioni ad una filosofia che sia solo filosofia del *testo* o del *segno* o del *linguaggio*, ma intende tenere insieme queste questioni, egli intende riflettere sulla connessione di questi aspetti in una prospettiva che sia insieme ontologica ed etica. Proprio la *sproporzione* tra linguaggio e forza, tra la sofferenza e la parola, tra la gioia e la sua espressione affascina e inquieta il filosofo dell'*ipseità*, per il quale la parola *essere* non è un riferimento astratto, ma va intesa come l'approdo di un cammino. Il compito che Ricoeur si è proposto è quello di impedire una chiusura di un universo (segnico, politico, ideologico ecc.) in sé stesso, e di aprire un confronto sui diversi sistemi di segni e sull'uomo che si esprime, si obietta, talora anche si perde nella comunicazione. Ricoeur si è posto il problema di pensare se e come la comprensione dei segni e l'apporto di diverse e talora non coincidenti metodologie ermeneutiche possano collegarsi efficacemente (in modi non affrettati, solo consolatori, insinceri, apologetici) alla tematica della comprensione di sé.

Il fatto che Spinoza non deduca o non distingua semplicemente l'etica dall'ontologia e le intrecci, prefigura il compito d'un passaggio da una metafisica sistematica a un'*ontologia della sproporzione*¹³. In tale prospettiva, bisogna tener presente che la forza ed il desiderio cercano di giungere a parola, di pervenire ad espressione, di configurarsi come narrazione e di costituirsi come reciproco riconoscimento. È un cammino, legato alla riflessione su Spinoza, che passa per il tema del *cogito spezzato*, attraverso l'indagine su quelle aporie e su quelle fratture del nostro esistere che emergono nel mo-

¹² Vi è una necessaria dialettica tra *oggettivazione e comprensione di sé*. Per Ricoeur, la distanziamento è la condizione della comprensione: 1) il testo è funzione produttiva di un lavoro di distanziamento; 2) il testo è persino paradigma della distanziamento nella comunicazione. Pertanto, la comunicazione diviene una comunicazione *nella e attraverso* la distanziamento. Cogliere così un testo e risalire alle opere è cogliere un'opera e vederla come un evento che si pone tra la situazione ed il progetto e che apre un processo di ristrutturazione di sé. Cf. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 98 e 112-113.

¹³ «Ormai erano le produzioni dell'inconscio, decifrate dalla psicoanalisi, e l'immenso impero dei segni distaccati dal dinamismo della loro produzione, che andavano a interpersi fra il soggetto filosofico questionante e il soggetto quotidiano messo in questione. A misura che le meditazioni si moltiplicavano e si allungavano, l'ambizione di totalizzarle in un sistema di stile hegeliano mi appariva sempre più vana e sospetta». Cf. P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 52.

mento in cui la vita intende esprimersi davvero. Così si delinea una riflessione che guarda le cose da un'altra e complementare prospettiva. Si pone il problema dell'*unità* e della *duplicità* della condizione umana: ritornare a Cartesio non significa riprendere l'ontologismo metafisico, ma oltrepassare quel razionalismo che sminuisce la dimensione dell'*agire* e che tende a negare quella dell'*iniziativa*.

Secondo Ricoeur, il riferimento al termine *atto* non designa un problema astratto né identifica una questione connessa ad un semplice dubbio intellettuale, ma richiama alla condizione concreta e incarnata dell'uomo nella pluralità dei suoi aspetti e delle sue espressioni: l'istanza ontologica ed etica si radica nel sentimento fondamentale del proprio esistere duplice e problematico e nell'inquietudine di un essere vivo che si apre alla coscienza di sé¹⁴. Anche in questa prospettiva molteplice e plurale si incontra Spinoza, filosofo della forza e della debolezza umana e pensatore dell'integralità umana e della molteplicità dei fattori che costituiscono la nostra mente. Come si ricorda in *Sé come un altro*, la terza meditazione cartesiana mostra quanto la posizione del *cogito* rispetto alle altre verità risulti problematica. Tale problematicità è colta da Spinoza, che, non a caso, è definito il più coerente nell'ambito della tradizione che pone il *cogito* nell'*essere* e vede tutta la complessità effettiva della condizione umana.

Si è così ad una peculiare valorizzazione della filosofia del *cogito* nella sua integralità. Tale sviluppo antropologico, né sostanzialistico né metafisico, avviene nel senso della delimitazione di una filosofia del *sé* e dell'*ipseità*¹⁵.

Nella filosofia di Ricoeur, l'alterità non si aggiunge dal di fuori all'ipseità, ed anzi l'alterità opera sempre nel cuore dell'ipseità, nel suo sforzo d'essere e comprendersi. Vi è una profonda connessione tra stima di sé e sollecitudine o cura per l'altro. Il momento riflessivo e quello intersoggettivo sono indissolubilmente connessi. La vita buona può essere tale solo con e per l'altro: l'altro è necessario nell'effettivo passaggio dalla capacità di stima di sé all'effettiva espressione di sé.

La ricerca di sé è la ricerca (anche spinoziana) dell'attestazione umana e dell'amicizia con gli altri; ed il tema dell'attestazione, che spinge alle radici

¹⁴ «Il sentimento rivela questa incrinatura segreta, questa non coincidenza tra sé e sé stessi; esso è il conflitto e rivela l'uomo come conflitto originario; rivela che la mediazione o limitazione è soltanto intenzionale, veduta in una cosa o in un'opera, e che per sé l'uomo soffre una tensione. Ma questa discordia che l'uomo vive e soffre accede alla verità del discorso solo al termine di una dialettica concreta, che fa apparire la sintesi fragile dell'uomo come il divenire di una opposizione: l'opposizione tra affermazione originaria e differenza esistenziale». Cf. P. Ricoeur, *Finitudine colpa*, cit., p. 236.

¹⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, D. Iannotta (cur.), Milano, Jaca Book, 1993, pp. 431 e ss.

della riflessione ricoeuriana, costituisce uno degli sviluppi dei saggi ermeneutici più significativi, soprattutto a partire dagli anni '60, intende riprendere originalmente i temi centrali del pensiero contemporaneo nella prospettiva di un rinnovato desiderio d'essere e di un più profondo amore per la vita. Tali esigenze, pur presenti in noi, sembrano eclissate e paiono non potersi più riproporre con quella forza e quello slancio unitario che costituiscono il terreno da cui germinò la riflessione maggiore di Spinoza.

In tal modo, Ricoeur riconsidera i problemi del *metodo* e della *verità*, ma anche dell'intreccio tra vita e tempo. A suo avviso, e questo lo allontana dal misticismo del tempo e dell'esperienza umana di Bergson, è proprio la coscienza di *essere agenti e sofferenti* l'ultimo o forse unico rimedio nei confronti di ogni riapparire del *soggetto* in un senso tutto intellettualistico ed astratto. Il sospetto si rivela sempre possibile o legittimo finché si rimanga nell'oggettivismo e nell'astrattismo privi di verità e di sviluppo. Come riconoscimento e ritrovamento dell'umano attraverso il percorso arduo e vario della vita, la tematica dell'*attestazione* permette di riprendere, ma anche di superare la concezione della *fatticità* di Heidegger. Né la concezione ricoeuriana si delinea tanto come un'accettazione consapevole del *destino*, ma si prospetta come una ricerca di un più positivo ed efficace *orientamento di vita*: l'ermeneutica della fatticità delinea un aspetto molto significativo dell'Heidegger che precede *Essere e tempo*: particolarmente rilevante fu un'ermeneutica della vita cristiana nella quale emergevano importanti aspetti dell'uomo; quest'interesse era anche un'introduzione ad una più radicale problematizzazione sulla vita e sull'uomo in chiave ontologica nuova, ossia nella ricerca di spunti e di questioni meno metafisiche. Tale fase accoglieva in sé un complesso confronto con Kant e con Aristotele di cui *Essere e tempo* è un significativo, ma non necessario sbocco¹⁶. Si può anche aggiungere che *Essere e tempo* e la sua *distruzione di una storia dell'ontologia* non chiudono con il problema del *cogito* e con quello di un'*etica*.

Tuttavia, non si tratta di un percorso semplice e non vi sono riferimenti ben delineati già nel pensiero heideggeriano. Anche in questo caso, occorre riflettere su uno Spinoza inedito.

Secondo Ricoeur, che ricerca aspetti inesplorati o non sempre sviluppati dell'intera tradizione filosofica, «la posterità di Cartesio ha trasformato

¹⁶ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, Roma, Carocci, 2000, pp. 22-28.

quest'alternativa in dilemma: da una parte Malebranche¹⁷ e, più ancora Spinoza, traendo le conseguenze del rovesciamento operato dalla *Terza meditazione* hanno visto nel *cogito* soltanto una verità astratta, tronca, priva di qualsiasi prestigio. A questo riguardo Spinoza è il più coerente: per l'*Etica* soltanto il discorso della sostanza infinita ha valore di fondamento; il *cogito* non solo regredisce al secondo rango, ma perde la sua formulazione in prima persona; così nella seconda parte dell'*Etica* all'*assioma 2*, si può leggere "l'uomo pensa". Un assioma precede questa formula lapidaria – *assioma 1* – che sottolinea maggiormente il carattere subordinato del secondo: "l'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria, cioè per l'ordine della natura può avvenire, sia che questo e quell'uomo esistano, sia che non esistano». D'altra parte, per diversi orientamenti idealisti o tendenti all'idealismo, attraverso Kant, Fichte e Husserl (per lo meno quello delle *Meditazioni cartesiane*), la sola lettura coerente del *cogito* è quella per cui la certezza addotta dell'esistenza di Dio è contrassegnata dalla stessa marca di soggettività che caratterizza la certezza della mia propria esistenza; la garanzia della garanzia caratterizzata dalla veracità divina non costituisce allora che un annesso della prima certezza [...] L'esaltazione del *cogito* dev'essere pagata a questo prezzo? La modernità deve quanto meno a Cartesio di essere stata posta davanti a un'alternativa così temibile»¹⁸.

La riflessione di Ricoeur esprime la fedeltà ad un'immagine viva, non sistematica e pacificata, del pensatore olandese: Spinoza non è descritto come il filosofo della pacificazione, ma della beatitudine conquistata. Come accennato, egli è presentato come il filosofo del *riconoscimento* e del *desiderio di vita*. Il filosofo olandese non è inteso come il pensatore che spregi le passioni più elevate o l'amore. Senza le passioni più alte e originarie, non vi sarebbe realizzazione di sé e non ci sarebbe neppure un'*etica credibile*. L'opera di Ricoeur non si chiude in un'astratta teoria della conoscenza o in un'etica del dovere fine a sé stesso, ma si apre a un'intentata filosofia del riconoscimento e dello sforzo umano d'essere. A questa riflessione etica si collegano i temi della conoscenza e del perdono, della gratitudine e della speranza.

¹⁷ «Diverso è il caso dell'anima, non la conosciamo attraverso la sua idea; la conosciamo solo per la sua coscienza; per questo la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta. Della nostra anima sappiamo solo ciò che sentiamo accadere in noi [...] Attraverso la coscienza, ossia attraverso il sentimento interiore che abbiamo di noi stessi, conosciamo abbastanza, è vero, che la nostra anima è qualcosa di grande. Ma può darsi che quel che ne conosciamo non sia quasi nulla di ciò che essa è in sé [...] Per conoscere perfettamente la nostra anima non basta dunque sapere ciò che ne sappiamo per il solo sentimento interiore, forse la coscienza che abbiamo di noi stessi ci mostra solo la minima parte del nostro essere». Cf. N. Malebranche, *La ricerca della verità*, M. Garin (cur.), Bari-Roma, Laterza, 1983, pp. 330-331.

¹⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 86.

V.

La questione del conatus/desiderio: una filosofia non immediata del Sé

1. *L'etica: tra tristezza e gioia nel pensiero di Spinoza*

Per il filosofo olandese, la valutazione di qualcosa come male si accompagna alla tristezza, intesa come avvertimento del passaggio ad una minore perfezione, che spesso accompagna la vita, si riveste di pietà religiosa, diviene un tratto stabile del carattere e costituiscono un tratto distintivo di una personalità umanamente povera o deformata. La tristezza è una passione derivante da idee inadeguate. Qualora avesse solo idee adeguate e i nostri pensieri corrispondessero al criterio dell'evidenza e si riportassero alle nozioni comuni ed universali presenti nella mente umana, il nostro pensiero non si formerebbe alcuna nozione del male come qualcosa di positivo e di concreto. La filosofia di Spinoza, che è *meditazione del vivere*, addita un circolo della vita e della ragione che desolidifica il male sul piano dell'escatologia, ma non ne ignora il carico e non dimentica il peso e la problematicità della finitezza umana: l'umana potenza è problematica ed è superata infinitamente da quella delle cause esterne. Infatti, «la potenza dell'uomo è assai limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne, e quindi non abbiamo un potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono fuori di noi [...]. Se comprendiamo questo chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dall'intelligenza, cioè la parte migliore di noi, l'accetterà con piena soddisfazione e si sforzerà di perseverare in questa soddisfazione. Infatti, in quanto comprendiamo, noi non possiamo appetire se non ciò che è necessario, né, in generale, trovar soddisfazione se non nel vero; e perciò, nella misura in cui comprendiamo ciò rettamente, lo sforzo della parte migliore di noi si accorda con l'ordine di tutta la natura»¹. Spinoza sostiene che l'uomo raziona-

¹ Spinoza, *Etica*, Firenze, Sansoni, 1984, pp. 569 e 561.

le può sopportare *con animo sereno* le cose che pure vanno contro il proprio utile quando sapesse d'aver assolto il suo compito e che la sua potenza d'agire non ha potuto estendersi fino al punto di evitare quanto è contrario al suo essere. Si è così riportati all'assunto che l'uomo è una parte della natura e ne segue l'universale ordine. Per Spinoza, ci si acquieta nella considerazione di non poter desiderare altro che quanto è necessario, ma la necessità ha pure a fondamento l'eternità, che è l'essenza dell'essere che è in sé. Perciò, il *conatus* tende a identificarsi ed accordarsi con l'ordine del volere. Ignorando l'eternità della mente, dice il filosofo, metteremmo al primo posto la pietà e quanto è virtuoso e buono.

Tuttavia, la mente è eterna ed essa si espande nella natura e si ritrova in una dimensione che è oltre il tempo e "prima" di esso. *Essa accresce il suo desiderio d'essere, di conoscere, di arricchire la sua potenza d'agire e di sapere quanto più si acquisti una conoscenza chiara e distinta di quel che ci circonda e di ciò che siamo.* Si tratta di un premio e di un godimento intrinseco che si accresce nella consapevolezza di quell'eternità che fa tutt'uno con la consapevolezza che la propria mente non è destinata tutta, né nella sua parte più elevata e perfetta, alla dissoluzione e alla morte. Solo in questa dimensione, pur non ignorando la finitudine umana e il carico della morte, si può dire assolto il compito di parlare della mente e dell'umana capacità di elevarsi sulle passioni, sull'agitazione fluttuante dell'animo e sull'ignoranza delle cause e delle cose che ci circondano. *L'uomo libero*, che conosce in maggior parte sé stesso, non pensa a nulla meno che alla morte: la sua vita, che è espansione ed amore, è sempre più una meditazione e una ricerca della salvezza e della beatitudine. Vi è come una fruttuosa disimmetria tra le pp. IV e V dell'*Etica*. L'eternità non è un'astrazione senza divino e senza mondo, ma è l'esistenza stessa. In tal modo, la potenza della vita e della realtà che ci supera infinitamente è il fondamento del nostro *essere e desiderare*. Per Spinoza, non a caso *l'essere che è in sé* deve intendersi come causa immanente e non transitiva di tutte le cose che da essa seguono.

Almeno in parte, il linguaggio più deduttivo e geometrico deve cedere a quello dell'essere come *energia immanente*. La dialettica di conoscere e volere, superata la dualità delle facoltà, si radica nella struttura del *conatus essendi*. La vita è da intendere come potenza d'essere ed infinità degli attributi e dei modi di un'unica e liberante (più che inglobante) energia, che è originariamente potenza e tensione a una vita senza confini. Il filosofo olandese sostiene che solo un amore più alto può spegnere desideri meno elevati. È Spinoza che critica la tristezza ed il risentimento che nascondono la grettezza morale e tendono ad

occultare l'incapacità di amare dietro una presunta e discutibile moralità comune. Egli non condivide l'etica della negazione e non propone un modello di salvezza basato sulla fuga dal mondo o sulla tristezza, sulla melanconia e sul rimpianto. La filosofia di Spinoza non è un'apologia dell'anima separata dal corpo, né la sua dottrina della beatitudine sminuisce la dimensione complessa dell'esistenza umana. Perciò, Spinoza elabora un'etica che non intende condannare, ma comprendere attivamente ed emendare. L'etica di Spinoza è un'etica dell'amore che si propone di spezzare la catena dell'odio e delle passioni tristi. Né a caso, Ricoeur, lettore di Bernanos, ricorda come non accettarsi e odiarsi sia molto più facile di quanto si possa credere.

Se fugge talora da ambiti vasti dell'intersoggettività, l'etica spinoziana non fugge dall'amore, dalla letizia e dalla gioia che si espandono e si partecipano. Per Spinoza, la *suprema felicità umana* è la *beatitudine*. Quest'ultima va intesa come *acquiescenza* dell'animo derivante dalla *conoscenza intuitiva di Dio*. Ciò è inteso come perfezionamento dell'intelletto: la beatitudine è il fine ultimo dell'uomo guidato dalla ragione. Tale condizione, nella quale si registra un primato della ragione e dell'intelletto, è intrinseca ad uno sforzo d'essere che induce a rivedere e superare interamente la dicotomia *teorico/pratico*. Pertanto, nonostante le cautele derivanti dalle diverse condizioni e indoli umane, vi è una ripresa della dimensione intersoggettiva: se l'uomo segue l'ordine comune delle cose ed è illusione pretendere di essere un dominio svincolato dalla realtà tutta, è anche vero che nulla è meglio per l'uomo che l'altro uomo guidato dalla ragione. È necessario favorire la concordia e l'amicizia e sopportare di buon animo le offese, senza ripagare l'odio con l'odio. Lo stesso concetto di *concordia* si vincola alle nozioni di giustizia, equità ed onestà. Gli uomini si vincono con l'amore e la generosità. Secondo quanto afferma Spinoza nella prop. XLIII della p. III dell'*Etica*, l'odio cresce in ragione dell'odio *reciproco* e può essere distrutto progressivamente dall'amore. Quando sia sopraffatto dall'amore, l'odio si tramuta, e l'amore diviene maggiore che se l'odio non lo avesse preceduto. Come detto, il Sé *non* è attingibile attraverso *percorsi brevi*: una conoscenza autentica di sé, in fondo sempre franta, è rivelatrice della problematicità della nostra esperienza dell'essere. Quest'ultima non può esserci data immediatamente attraverso una radicalizzazione ontologica che risulterebbe ancora temeraria o intempestiva, ma può essere delineata attraverso l'immagine suggestiva di un percorso complesso che Spinoza ha additato nella p. V dell'*Etica*.

Questa stessa tematica del coinvolgimento dell'uomo nell'essere in una prospettiva non oggettivante riconduce alla filosofia di Marcel e a quella di

Jaspers e riporta alla molteplicità delle voci e delle questioni poste dall'esistenzialismo. La filosofia jaspersiana, che mette in risalto l'audace e coerente critica di Spinoza all'antropomorfismo, non doveva intendersi come un cercare ad ogni costo la conciliazione di ragione ed esistenza: essa conduceva alla ridelineazione della domanda sull'essere al di là di ogni pretesa di esaurire la complessità dell'interrogazione sulla vita e sull'esperienza nelle certezze e nella coerenza di una *mathesis universalis*.

Uno dei temi più cari alla riflessione di Jaspers fu quello che riguarda l'esigenza di una *comunicazione universale*. Ci si forma e si diviene sé stessi, ma si diventa una persona singola proprio nella comunicazione con altre singole persone. Anche la perdita di ogni sicurezza filosofica richiede che ci si riferisca a quell'unico, intimo fondo d'essere da cui sono sgorgati il pensiero e la coscienza degli uomini. Il riferimento all'imperativo etico richiede che ci si ponga su un piano di comunicazione che ci inserisce più profondamente nella vita e nei livelli più significativi della relazione umana.

Nel mondo solo l'uomo è la realtà che ci è davvero accessibile. Solo nella relazione umana vi è presenza, prossimità, pienezza di vita; e l'uomo diviene uomo sempre e solo se si apre all'altro. Riflettendo sui grandi interrogativi kantiani, vanno delineandosi quelli sulla scienza, la comunicazione, la verità, l'uomo e la trascendenza.

Tali questioni aprono un inedito scenario sulla riflessione attuale. Lo erano nella misura in cui, ad es., erano una critica della mitologia del cervello e della psicoanalisi. La filosofia è congiunta con le scienze, ma rimane differente da esse. La riflessione filosofica deve poter parlare della portata ontologica e metafisica dell'azione. La filosofia si configura come il pensiero nel quale si diviene sé stessi. Essa chiede di restare nell'atteggiamento della ricerca e nella consapevolezza che il sapere oggettivo non può farci conoscere la totalità dell'essere. La filosofia porta a riflettere sul tutto-avvolgente che si può cercare di rischiarare, ma non è oggettivabile. La filosofia pone in relazione con un fondo oscuro dell'essere, e questo ricorda come l'uomo debba essere consapevole della sua unicità e complessità. La domanda filosofica doveva passare attraverso le filosofie dell'eccezione e nascere da "un malaise" e da "un impulsion"². D'altra parte, l'analisi non poteva fermarsi a tutto ciò: essa doveva ritrovare la domanda che riportasse a tutti quei momenti della storia del pensiero in cui il problema dell'individualità era stato tematizzato

² M. Dufrenne - P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000, p. 26.

rispetto al dominio incontrastato e unilaterale dell'astrazione. Jaspers aveva saputo cogliere nel paradosso l'aspetto misterioso del reale. Egli aveva sondato la complessità di quel cammino nel quale si è sempre coinvolti e che sempre pone la domanda sull'essere e l'eternità. Infatti, la domanda ontologica si pone come questione centrale nell'esistenzialismo di Jaspers, che cerca di integrare la filosofia classica e il tema esistenziale dell'eccezione: una *philosophia perennis* non significa una filosofia senza fonti e radici nel concreto. Tale filosofia ha la forma di uno slancio (sempre rinnovato) dell'uomo verso la sua qualità di individuo libero. La filosofia viene a mostrare come l'uomo sia sospeso tra un inizio ed una fine, in una condizione circolare complessa. L'essere umano è carico di passato, ma anche in movimento ed aperto al futuro. Limitato dal carattere e dalle passioni., la sua vita è al centro di un percorso che si apre con il mistero della *nascita* e si chiude con quello della *morte*. Le sue conoscenze sono sempre limitate. Anche la filosofia è caratterizzata dall'*effort pour transcender*: essa non si chiude in un'analitica esistenziale della finitudine che si richiude su sé stessa (come in Heidegger) e nel privilegiamento dell'*essere-per-la-morte*, ma si svolge secondo la considerazione di molteplici situazioni-limite che pongono l'*essere-dinanzi-alla-trascendenza*. Si può osservare che la filosofia di Jaspers, che non ha il solo fulcro nell'analitica esistenziale e che mantiene l'uomo in rapporto con il mondo e la propria libertà, delinea qualcosa come l'analogo esistenziale del *cogito* e ne è la sua contropartita: il tema della certezza di sé è all'*io penso dunque sono* quel che l'angoscia razionale è all'angoscia esistenziale.

Jaspers muove la critica a Cartesio di aver distinto tra *res cogitans* ed *extensa*, ma di non aver approfondito il senso della *res* e di trascurare l'insufficienza di ogni dualismo di fronte all'angoscia e alla questione dell'esistere.

Come già accennato, tale questione è al centro della riflessione di Ricoeur. Questi si richiama ad Heidegger nella sua critica a Cartesio che cadde nell'errore di ritenere evidente il senso d'essere del *cogitare* e non approfondì in che senso l'uomo è in rapporto alla verità. Attraverso un attento confronto con pensatori inconfondibili, Ricoeur, nel suo tentativo di superare il contrasto tra ambiti epistemologici e prospettive ermeneutiche, può prospettare l'esigenza spinoziana di un recupero del *cogito*.

Del resto, anche per G. Marcel, il *cogito* è la non-inserzione in quanto è atto d'esilio dalla presenza della natura, dell'arte, dell'amicizia, di Dio. Il *cogito* vive il supplizio di Tantalo della vanità dell'autotrasparenza autofondata. In effetti, nessuna filosofia razionalista del *cogito* può vivere quel rischio che è la speranza e la promessa. Essa non saprebbe giungere nella prospettiva della scoperta

e della decisione: l'esistenza non è l'essere che si cerca, ma che si mostra nella sua libertà. Jaspers e Marcel, nella loro vicinanza e distanza dai classici, mostrarono come sia possibile parlare di una polarità tra libertà e trascendenza: l'orientamento della loro filosofia non ricade nell'esistenza (come in Heidegger o in Sartre), ma nell'essere; ed è questo l'*impetus* di una riflessione che non è solo descrizione dell'uomo, ma richiamo ad un'unità più profonda di ogni obiettivazione e reificazione. La cifra è il tras-parire dell'essere (Jaspers); l'esistenza è prova, mistero ed invocazione (Marcel). Il pensiero di questi due filosofi anomali non è solo un cercare l'essere, ma un riconoscerlo: cercare è scoprire, ritrovare è restaurare ed approfondire il senso di una partecipazione non scontata al mistero. Si tratta – ribadiamolo – di una via stretta e difficile che non può essere percorsa se non per amore e che è caratterizzata dalla specifica difficoltà di confrontarsi con tematiche come quelle dello *stupore* e del *dono*. In tale prospettiva, l'indubitabilità del *cogito* autoconsapevole è un ostacolo che non consente di cogliere l'indubitabilità dell'essere incarnato sospeso tra l'essere e il niente. Nella riflessione sull'esistenza, si scorge l'esigenza della pienezza di un'esistenza *totale*.

Confrontando i due diversi ritmi della filosofia di Marcel e di Jaspers, Ricoeur poteva sagacemente notare che l'opposto dell'esistenza non è l'essere della cosa, ma il soggetto disincarnato o l'assolutizzazione di astrazioni matematizzanti e scientifiche nei diversi ambiti della geometria, della fisica, della biologia, della sociologia. Ci si doveva chiedere se questo soggetto disincarnato o geometrico-matematizzante sia il soggetto spinoziano o se Spinoza non abbia contribuito a riaprire il *circolo del sé* rispetto alla sempre incombente separazione della *teoresi* e della *prassi*. Infatti, la critica radicale della falsa coscienza di sé apportata da Spinoza non si conclude con un'ontologia anonima e in un pensiero senza vita, ma con la riproposizione di una filosofia del soggetto vivente. La domanda sulla soggettività e sul Sé non è scontata, ma richiede una molteplicità di prospettive e di ripensamenti critici: una delle prime questioni è come si possa pensare la discontinuità e la connessione tra l'ambito del segno e quello del discorso umano. Tale domanda mette in questione il nostro essere e il nostro progetto d'essere³.

³ «Mentre i segni del linguaggio rinviano solamente ad altri segni all'interno del medesimo sistema, rendendo la lingua priva tanto del mondo quanto del tempo e della soggettività, il discorso è sempre intorno a qualcosa. Esso si riferisce a un mondo che pretende di descrivere, esprimere o rappresentare», Cf. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 100. Riferendosi alle analisi di Benveniste, Ricoeur ricorda che il sistema linguistico è virtuale e come fuori del tempo. Questo non rende superfluo, ma necessario pensare la connessione tra l'intemporalità e l'evento del discorso, tra il segno e la frase. Tale cammino richiede un processo che vada verso una possibilità di *dire più profondamente* la nostra condizione di *essere-al-mondo*. Tale dimensione è creativa ed etica, benché non meramente

Per Husserl la fenomenologia doveva rappresentare non una filosofia tra le filosofie, ma un ambito di indagini neutrali nel quale potessero radicarsi discipline diverse. Essa non era un doppione, ma un'analisi che si proponeva di analizzare i vissuti rappresentazionali, giudicativi, conoscitivi che la psicologia e altre discipline sottoponevano all'indagine scientifica senza una soluzione davvero chiarificatrice nei tratti di fondo. L'orientamento fenomenologico non costituiva una dottrina prefissata o univoca, ma voleva essere un andare e un ritornare alle fonti dell'indagine razionale in uno sforzo di chiarezza che si proponeva di essere sempre più radicale e sempre meno viziato da presupposizioni non indagate e non giustificabili. Perciò, si può comprendere meglio il senso di una fenomenologia ermeneutica e di un arbitrato tra ermeneutiche rivali nella prospettiva di una filosofia del soggetto. Tale arbitrato è intrinsecamente legato alla necessaria proposizione di una *criteriologia* che ha tale significato: ricercare omologie che possano essere riportate sul piano della riflessione sul soggetto⁴. In questo senso, si può comprendere come il fenomenologo debba favorire un incontro tra orientamenti e problemi diversi. Il fenomenologo (come già l'orientamento spinoziano) può e dev'essere animato dal senso della molteplicità dei punti di vista su di sé e la realtà. Tale è il cammino di una *semantica del desiderio*, intesa come tentativo di dire quel che vogliamo essere. L'esigenza è proporre una filosofia del linguaggio di cui si avverte sempre di più la mancanza: l'ermeneutica generale è pensata come un contributo ad una filosofia del linguaggio ancora da pensare e ad una dimen-

assiologica e non ricalchi una riflessione sulla *praxis* sul modello della ragione teoretica (Kant). Benveniste sottolinea la fondamentale differenza tra *langue* e *discorso*. Il discorso è, rispetto alla virtualità, un atto transitorio, ma vivo. In ogni caso, va messo in discussione il postulato della chiusura del sistema che decide la separazione del linguaggio e della realtà e che tende a relegare il soggetto su un piano soprattutto psicologico, in fondo esterno alla dimensione linguistica in senso specifico. Tutto ciò appare anche nel tentativo di assumere la concezione della lingua di Jakobson oltre le sue stesse partizioni. Se il discorso è mediazione di sé con sé, le opere poetiche e non solo i discorsi descrittivi hanno una referenza: l'opera poetica può dispiegare un mondo e non si deve opporre, in modo unilaterale, poetica e referenzialità. La parola poetica ha un potere evocativo nell'ordine dell'immagine e in quello del sentimento (unità di uno stato d'animo).

⁴ Si tratta di una *criteriologia* molto ardua che si propone di giungere alla costituzione semantica di forme imparentate quali la metafora, l'allegoria e la similitudine. Ci si deve chiedere quale sia la funzione dell'*analogia nella trasposizione del senso*. Ci si può chiedere se ci siano altri modi diversi da questo per legare senso a senso. La psicoanalisi freudiana provoca anche a un confronto con la complessità di figure retoriche (a torto o a ragione) considerabili già censite in vari ambiti disciplinari. Ci si può chiedere se il campo del lavoro onirico sia sovrapponibile a quello di cui parla la fenomenologia della religione. In altri termini, l'analisi non elimina, in nome della sincronia e della struttura, l'interrogazione sul tempo, ma estende tale interrogazione sul tempo oggettivo e soggettivo alla luce della tensione verso il senso e del desiderio che, attraverso complessi sviluppi e trasposizioni, permette di pensare e recuperare il tempo e l'agire nella prospettiva della felicità.

sione di senso e di creazione che non si dà ancora in un'attualità nella quale disponiamo di una logica simbolica, di una scienza esegetica ecc.

Parlare di *arbitrato* tra diverse *istanze* è riproporre, proprio quando si intenda parlare di una ricongiunzione del discorso umano nelle sue diverse forme e dimensioni, il tema kantiano della giustificazione delle pretese a valere e ad essere riconosciuti tra diverse esigenze, talora conflittuali, che ci costituiscono nella nostra originaria ed indeducibile apertura all'altro: si tratta di considerare desideri umani fondamentali che non hanno spesso ancora parola ed espressione per povertà o anche per sovrabbondanza di senso, di vita e di espressione. Tali pretese a valere e ad orientare non sono solo *giochi linguistici* (Wittgenstein), e non si esauriscono sul piano del linguaggio, ma implicano un riferimento ad una *funzione esistenziale* particolare: essa aiuta a comprendere la necessità di una più generale domanda sul linguaggio nelle sue diverse dimensioni, significati e funzioni. In questa complessità di tensioni e prospettive, si possono annoverare la *teleologia* della fenomenologia dello Spirito, l'*archeologia del soggetto* della psicoanalisi, l'*escatologia del soggetto* della fenomenologia della religione. In queste tensioni, si scorge l'esigenza di *come*⁵ congiungere tutto ciò in una figura unitaria (il che non è altro che la riproposizione, in una filosofia della vita e dell'atto) di quelle istanze che avrebbero dovuto orientare Heidegger nel difficile tentativo di scrittura di una seconda parte di *Sein und Zeit*. Tale figura unitaria avrebbe dovuto guidare Ricoeur nella programmata, ma non realizzata scrittura della terza parte di una *Filosofia della volontà*.

Il richiamo alla difficoltà non è un dato estemporaneo o un riferimento generico. Anzitutto, «come sappiamo dopo Schleiermacher, c'è ermeneutica là dove in un primo tempo c'è stata cattiva interpretazione»⁶. Ricoeur ricorda come la riflessione debba essere *doppiamente* indiretta, ossia mettere in discussione l'oggetto della propria indagine, ma anche una coscienza immediata che si rivela troppo spesso falsa coscienza. La stessa attuazione semantico-espressiva deve tener conto dell'equivocità del concetto stesso di equivocità, che può intendersi sia come sovrabbondanza del senso e sia come forza condizionante della mera apparenza. Ricoeur non parla più tanto di una logica formale, ma di una logica trascendentale, ovvero dell'analisi critica, non meramente eclettica o irenistica, delle condizioni dell'appropriazione del comune desiderio di essere.

Tale logica deve muoversi in modo ancipite tra nuovi significati e fantasmi

⁵ Questo è come dire linguaggio, espressione, «semantica».

⁶ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 31.

arcaici⁷. Perciò, Ricoeur ravvisò una non trascurabile consonanza tra il tema marceliano dell'*incarnazione* e quello jaspersiano della *storicità*. Tutta la filosofia di Marcel era stata segnata dal problema dell'interrogazione dell'«anima» su sé stessa. Anche così, si erano poste le condizioni per una riflessione sul *cogito* in un senso tensionale e progettuale. Entrambi i filosofi avevano sottolineato la necessità di rompere il circolo chiuso del *me* che ricade in sé stesso.

Filosofo attento a diverse tradizioni, Ricoeur ha ricordato sempre come interpretare sia soprattutto un esplicitare il nostro modo di *essere-nel-mondo* e ricordare che il nostro *essere-nel-mondo* è un *poter-essere*. In questo senso, l'apertura di nuovi livelli di referenza è apertura di nuovi ambiti del nostro essere e non un'estraneazione di un soggetto fittizio.

Proprio in questo senso, l'*essere-nel-mondo* non si lega tanto all'*essere-per-la-morte*, ma al tema del *poter-essere* e a quello di *poter-esser-fino-alla-fine*. Questo ancoraggio al mondo come possibilità è alla base del richiamo a Jaspers e a Marcel. Per Jaspers, l'esistenza non è l'essere che l'uomo cerca. L'esistenza è *per l'essere*, ossia l'esistenza non è per sé stessa. In tal modo, Ricoeur sottolineava come Marcel parlasse di una tensione creatrice che tocca l'uomo nelle profondità dell'essere in cui e per cui esiste. Da qui i temi della critica di ogni pensiero chiuso ed oggettivante e quello dell'insufficienza di una filosofia solo descrittiva. La filosofia è uno slancio e un ritornare alle origini. Essa costituisce una *ripresa di tematiche esistenziali* e si radica in fondamentali *esperienze di trascendenza*. In tutti i casi, il tema della soggettività non può essere scisso da una passione infinita e da un desiderio di liberazione. L'errore dell'idealismo fu credere nell'identità di *io penso* e di *io penso quel che io penso*. In una filosofia aperta alle tematiche dell'esistenza è centrale la liberazione dall'aver in vista dell'essere. L'appello liberatore si manifesta e si fa presente a partire dalla pro-

⁷ Si può e si deve affermare l'esistenza di un inconscio fonatorio o combinatorio. Certo, la riflessione di Saussure fu più semantica che fonologica. Tuttavia, l'antropologia strutturale, che tanto deve alla linguistica e alla fonologia e che è così centrale nello sviluppo delle diverse direzioni di ricerca dello strutturalismo, ha fatto emergere rapporti oggettivi e indipendenti dagli osservatori in precedenza non noti o sottovalutati. L'antropologia strutturale fa di questo punto di forza la sua connotazione scientifica e la sua specifica rivoluzione copernicana rispetto a una filosofia antropocentrica e coscienzialista. Tuttavia, lo strutturalismo stesso deve conoscere e riconoscere le proprie condizioni di validità. Non si possono evitare come mal poste le seguenti domande: a) qual è il posto di una teoria generale dei rapporti in una teoria del senso; b) in che modo l'intelligenza della struttura informa l'intelligenza dell'ermeneutica come recupero di intenzioni di significazione. Ci si può anche chiedere se le crescenti generalizzazioni presenti nelle opere di Lévi-Strauss abbiano esaurito la complessità così poco dominabile del pensiero mitico. Il tema dello scambio simbolico è così centrale da porre anche il problema di una complessità di piani e di significati. In molti casi, si è precipitosamente passati da una riflessione a una filosofia strutturalista. In tal senso, Ricoeur tenta un confronto tra due analisi diverse sul simbolo, quella di Lévi-Strauss e di Gerhard von Rad.

pria concreta situazione. Si consideri la linea di pensiero Cartesio-Kant-Fichte: si rileverà come l'*io sono* debba concepirsi come un giudizio *tetico* che chiede soprattutto una riappropriazione. Il sé non è un fatto e neppure un oggetto di deduzione teorica. Una filosofia rinnovata può e dev'essere una filosofia della *ricerca* e della *generosità*. La *generosità* si fa *dono*, e non cade in un'unilaterale negazione di sé. Il dono vero e compiuto vive nella *luce del darsi* che è sempre oltre quello che si è dato o corrisposto. Essere sé è un compito: implica una rottura con le istituzioni stabilite in rapporto ad una ricerca più personale e profonda (Jaspers). Come sostenne Marcel, *creare e scoprire coincidono*. Si è così chiamati a corrispondere al dono dell'essere in cui siamo e al quale si può e si deve partecipare sempre più. Il processo di liberazione, che è più importante di un'astratta riflessione sulla libertà, è la negazione vivente, dinamica, umana di una negazione. Il processo di liberazione è il presupposto di un'esperienza che ci avvicini alla concretezza delle molteplici dimensioni dell'uomo. Né a caso Jaspers sosteneva che la temporalità è anche il cammino dell'eternità.

Ricoeur è interessato alla ricerca di una filosofia chiara nella demistificazione di false immagini dell'uomo. Era necessario sottolineare il bisogno di tenere unite le fonti della meditazione razionale e delle esperienze più profonde e personali. Già dai primi scritti, si avvertivano i prodromi di un'interrogazione *epistemologica* che venne dilatandosi. Come non vedere in tutto ciò anche una liberazione della riflessione di Spinoza dagli schemi e dalle contrapposizioni critiche dello spinozismo? Un nuovo orientamento di pensiero incontra, nel paradosso e nel mistero, nella complessa questione del rapporto tra immanenza e trascendenza, nella disillusione e nella riflessione, la tematica spinoziana della libertà. Tale incontro è presente e sempre differito. Esso continua proprio quando Ricoeur ribadisce di doversi limitare ad indicazioni, accenni, delineazioni di percorsi che chiedono un lavoro ulteriore.

2. Una ricerca mediata e un con-filosofare: tra passato e futuro della filosofia

Il tema della ricerca mediata di sé attraversa tutta la filosofia di Ricoeur. Troviamo il *simbolico* dove l'espressione linguistica richiede la mediazione del senso duplice e il lavoro dell'interpretazione.

D'altra parte, il tema del simbolo si riconnette all'indilazionabile, difficile prospettiva del *disvelamento* di sé.

Si tematizza così un'ontologia *franta e militante*: il pensiero ermeneutico può ritematizzare la questione del Sé, che si delinea solo attraverso il difficile

percorso dell'analisi indiretta. Essa si svolgerà mediante il confronto col tema dell'illusione così come già la concepì e ne parlò Spinoza.

L'indagine sulle illusioni non è illusoria, ma, dietro il tema dell'illusione, si delinea un nucleo di questioni effettive: la questione dell'autonomia umana e la tematica etico-ontologico-poetica. Si delinea così il problema di una poetica della volontà nei termini di un approfondimento sempre in cammino: da *Il conflitto delle interpretazioni* a *Sé come un altro*, si approfondisce una dialettica aperta tra falso e vero *cogito*, tra *cogito* ed *io*, tra *ego* e *sé*, tra *falsa certezza* e *conquista della propria verità*.

Le questioni che sono state poste richiedono un'ermeneutica dell'*Io sono* più spinoziana che cartesiana. Ricoeur è consapevole che Platone, Descartes, Spinoza e Kant furono i «rivoluzionari» di un tempo che ci ha preceduto. Egli è consapevole che quanto vi è d'eterno nella filosofia è più di una filosofia che si dice eterna: il reale non è dato, ma indagato e inseguito attraverso una tradizione filosofica che ad alcuni sembra già tutta nota e chiarita o anche terminata e lontana. Per il filosofo, le domande sull'essere, sull'io e sull'interpretazione, come sono state poste dalle discipline legate all'ampliamento del concetto di ermeneutica, si richiamano vicendevolmente sulla base di un'esigenza di *integrità della ricerca* e di *integralità tendenziale dell'analisi*. Tali istanze esprimono una consonanza effettiva con la filosofia di Spinoza nella sua tensione di fondo. L'ermeneutica è analisi e approfondimento delle obiettivazioni di senso, è studio dei testi e delle espressioni umane ed è esercizio faticoso di un processo di distinzione e di riappropriazione. L'atteggiamento ermeneutico implica quell'atteggiamento di obiettività e di spassionata ricerca che caratterizzò anche la filosofia di Spinoza. Tale filosofia vive la necessità di superare l'identificazione illusoria di un aspetto del mondo con l'infinita realtà e con la perfezione infinita del Tutto.

Detto in altri termini, la filosofia si delinea come critica serrata dell'antropocentrismo e come una filosofia orientata al recupero di sé attraverso un percorso ermeneutico-riflessivo che non parta da un soggetto che si autopone, ma da una riflessione che si fa strada solo perché cerca di mettere in causa fino in fondo la domanda sull'essere, sul pensiero e sulla vita.

3. *Conatus ed Eros: linee di convergenza dialettica*

Occorre andare alle fonti della filosofia dell'*Eros* di Platone, che fu il primo critico del dualismo: Ricoeur intende ricongiungere la filosofia spinoziana del *conatus* e la filosofia platonica dell'*eros*. La filosofia di Spinoza, riportata

alla filosofia dell'eros platonico, rimanda alla dialettica *schiavitù-libertà* che emerge già dal platonico *mito della caverna*. Tale riferimento conduce verso Hegel, che tematizzò un'originaria connessione tra le dimensioni dell'amore e quelle del significato. In tal modo si approfondisce il cammino che va da una *precomprensione* della problematicità della condizione umana, espressa nel cosiddetto *patetico della miseria*, alla sua esplicitazione nella *questione dell'umana fallibilità*.

Viene evidenziata la dimensione fallibile dell'uomo, che riguarda *tutto il suo essere e la sua condizione di essere finito*. Eppure tale condizione non è tematizzabile se non in un circolo che si apre verso l'infinito della felicità. Essa si evidenzia quando si fa emergere la dimensione dimidiata dell'uomo. Molte opposizioni e contrasti si oppongono alla realizzazione di sé. Nessuna realizzazione è possibile tra le cose o nella giustapposizione di aspetti diversi di un mondo nel quale lo sguardo si perde. Vi è un limite della riflessione trascendentale sulla cosa che accompagna il processo di superamento del patetico per tematizzare più decisamente la condizione umana.

La riflessione filosofica prende il volto di un'antropologia che deve ricordare come l'aspirazione alla totalità sia piena di imposture e come la totalità sia un compito. Quando si passi da un'assiomatica fisica a un'antropologia filosofica, si vede trasformata la triade kantiana di *realtà, negazione e limitazione*, che prende la forma dell'affermazione originaria, della differenza esistenziale e della mediazione umana: «è l'Eros, è l'amore che fa emergere questa veduta, immanente all'opera dell'uomo, come felicità anticipata in una coscienza di direzione e di appartenenza. Solo il sentimento, con il suo polo di infinità, mi assicura che io posso "continuare la mia esistenza" nell'apertura del pensare e dell'agire, l'affermazione originaria vi è sentita come Gioa "di essere in" ciò che mi permette di pensare e di agire; allora la ragione non è più un'altra: io sono là, tu là sei, perché noi siamo». Tuttavia, il male è un nulla di privazione di cui l'analisi della condizione di fragilità non sa dar conto. Qui va emergendo lo scarto tra la semplice descrizione antropologica della fallibilità e un'etica.

Troviamo dinanzi a noi quell'uomo che ha già fallito nei suoi intenti. Egli è pure l'uomo che è trascinato oltre le porte del Giorno e della Notte e che Platone libera dal fondo della Caverna. Infatti, l'etica non si chiude in sé stessa, ma comincia dalla confessione del male e dai simboli del male nei quali essa esprime tale confessione. Da qui, derivano l'esperienza del male e la nascita ad una nuova essenza.

Queste considerazioni sul limite e il male umano costituiscono una pre-

condizione necessaria di un cammino che va dalla tristezza alla gioia. Si tratta di un cammino contrassegnato dalla consapevolezza di una profonda sproporzione. Si può parlare del *patetico della miseria* in autori non sempre facilmente confrontabili come Platone e Pascal. La questione attraversa tutta la filosofia attuale: a partire da questo sfondo problematico e talora oscuro, deve svolgersi una *filosofia della fallibilità umana*. Tale trascendimento va in molte direzioni diverse. L'uomo trova una *dimidiazione*, nelle cose e in sé, tra finito e infinito: ciò va oltre la divisione delle facoltà e oltrepassa l'idea di una separazione rigida tra intelletto e volontà.

L'essere umano non riesce a mediare le sue tensioni e le sue aspirazioni, ma è anche un essere che non è chiamato solo a risolvere problemi, ma a porli e ad affrontarli creativamente e ad analizzarli senza illusioni. Questo rende l'uomo fragile e più esposto alla crisi e al conflitto, ma apre il circolo della ricerca di sé e pone come centrali tante tematiche etiche e antropologiche che il razionalismo e l'intellettualismo potrebbero considerare con sospetto. La *tensione alla felicità* non rientra interamente nella critica kantiana della materialità, intesa come parzialità e frammentarietà del desiderio. Si tratta di cogliere, particolarmente attraverso la lettura di Aristotele, non una tensione o un possesso, ma la realizzazione di un sé che non è un dato di fatto, e non è la somma di infinite posizioni di coscienza statiche.

L'amore è l'amore possesso, ma anche l'amore dono. Tale spinta verso la vita non è solo un inizio, ma costituisce un movimento ed una tensione che riguardano tutto il nostro essere e caratterizzano l'inserzione nel mondo e l'atteggiamento nella relazione umana. La scissione ed il recupero di sé riguardano tutto sé stessi. Non si tratta di opporre intelletto e volontà affermatrice (Cartesio), ma, in una prospettiva vicina a Spinoza, di cogliere la costitutiva scissione dell'essere umano, di avvertire la sua tensione alla felicità e di far emergere il coinvolgimento della ragione e del sentimento nella costruzione di un'identità. Si è così nuovamente giunti ad una certa vicinanza a Spinoza. Essa sta anche nel dato di fatto che l'analisi non deve più delinearci nell'orizzonte di una *psicologia delle facoltà*, ma in una tensione ontologica, etica e antropologica che attraverso le diverse funzioni mentali e desolidifichi la conoscenza della mente, delle sue attività, dell'intreccio delle diverse funzioni psichiche. Si scorge una tendenza attiva dell'uomo che spinge a riflettere sulla tematica linguistica. La tensione al rinnovamento può essere collegata alla tensione unitiva del verbo rispetto al nome che si ritrova nell'identità personale, espressione matura di una sintesi che ha in sé il carattere e la situazione e li trascende. Una teoria della *significazione ten-*

sionale, spesso molto vicina alla riflessione di Spinoza e alle filosofie del *conatus* ed alla dottrina del *performativo* nella filosofia analitica, mostra come l'intenzione veritativa, lungi dallo spegnersi nella contemplazione (passiva) dell'eterno, attraversi tutto il nostro essere e caratterizzi le dimensioni del linguaggio e del dire fin nelle forme della coscienza e della consapevolezza di sé, della narrazione come vita e del reciproco riconoscimento. In tutte le espressioni dell'uomo, si può cogliere una dimensione di sproporzione. Essa riguarda il nostro essere, prima ancora che si parli della caduta e della colpa umana. Tale dimensione porta contemporaneamente ad interrogarsi sulla questione della liberazione dell'uomo nelle diverse espressioni umane (*teleologia e/o escatologia del soggetto*).

Si tratta di un discorso *difficile e indiretto* che non si rinchiude nel culto filologico dell'allegoria, ma si può delineare come lettura tensionale e tragica dei miti: qui si vede un superamento dello spinozismo, ma anche una rilettura del mito e del suo fondamento nel simbolo in una chiave spinoziana che può permettere di comprendere come il mito possa esprimere la complessità e l'opacità dei simboli o possa conservarli od occultarli. Tale lettura, né semplice né unidirezionale, si fonda sulle questioni del desiderio e della realizzazione di sé. Nel simbolo, che è prima di ogni interpretazione e di ogni susseguente allegorizzazione, è necessario saper leggere e vivere il *senso secondo* nel *senso primario*. Il senso simbolico è costituito nel senso letterale e per suo mezzo e va considerato a partire dalla dimensione più profonda del desiderio. In tal senso, un'attenta lettura dell'opera di Spinoza, critico del finalismo e dell'antropomorfismo, non si oppone a una rinnovata lettura del *simbolo* e dei *miti*, né la lettura dei miti dev'essere sempre considerata come parte di una ricerca consolatoria. In ogni caso, il problema non è accontentarsi di un illusorio senso umano del vivere. Anzi, si può parlare di un sentimento ontologico, tragico e oscuro, che non va ad un'introspezione illusorio, ma procede verso una difficile riconquista di sé. La consapevolezza della propria condizione dispersa è il fondamento della ricerca della gioia secondo la soluzione di intrecci non simmetrici e di circoli riflessivi tendenzialmente sempre più ampi.

Il discorso spinoziano della sproporzione inquieta, pone problemi e muove interrogativi di fondo. Tale sproporzione caratterizza la posizione del nostro essere nell'essere e la ricerca di una più autentica personalità. Come ha poi sostenuto Ricoeur, il doppio senso è il modo con il quale l'astuzia stessa del

desiderio dimidiato dice sé stessa⁸. Ricoeur, filosofo della metafora e dell'analogia, è consapevole che non si può parlare di un *genere comune* che leghi filosofie spesso molto diverse. A suo avviso, è anche necessario far emergere tratti problematici, complessi ed insieme comuni che siano presenti nei grandi pensatori e nei diversi esiti e differenti soluzioni delle loro riflessioni.

Come si vede, attraverso Platone e Spinoza, siamo sempre richiamati dal passato al presente e viceversa in un nuovo circolo ermeneutico che dà il senso di un approccio nuovo alla tradizione speculativa. Perciò, già la filosofia di Platone non fu solo una meditazione della morte, ma una focalizzazione del tema della vita e dell'aspirazione all'eternità. Socrate non ricordò come l'idea della disparità non possa ricevere in sé quella della parità (l'idea contraria a quella che reca con sé)? Il legame con la problematica etica e antropologica è più chiaro: nel momento più drammatico, il Socrate dei dialoghi platonici riuscì ad essere vivo sino alla fine e ad affermare che (ciò che chiamiamo) l'anima ha in sé l'*idea della vita* e che essa non può accogliere in sé quella della morte.

Si potrebbe sostenere che il rapporto Aristotele-Spinoza è anche un rapporto non simmetrico e che il rapporto Platone-Spinoza ha il carattere di un'opposizione non priva di simmetrie. Tali rapporti indicano sempre la complessità del problema di una *vita che sboccia sofferatamente alla consapevolezza del tutto* (alla quale non si può rinunciare per motivi intrinseci).

In altri termini, si possono distinguere il desiderio e l'amore e sostenere che il primo allude soprattutto ad una mancanza ed il secondo prevalentemente a una presenza. Riprendendo il tema heideggeriano della *precomprensione* o la *dialettica agostiniana* tra il *cercare* e il *conoscere-già*, appare vero che il desiderio non si attiva se, anche in maniera inconsapevole, non ritroviamo quel che amiamo. Perciò, *amore* e *desiderio* trovano sempre nuovamente un motivo in più di corrispondenza: l'impostazione di questo rapporto tra *amore* e *desiderio*, che abbiamo visto germinare in vari filosofi, indica già la genesi o un nucleo germinativo di una *poetica della volontà*. Si delinea un percorso che richiede un cammino creativo: benché l'apertura, che espone all'interrogazione e alla trascendenza del senso, è non solo il motivo per il quale è giusto dare la propria corrispondenza, ma l'oggetto di un rapporto asimmetrico che chiede un'integrazione.

⁸ P. Ricoeur, *Il Conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 81.

4. *Patetico della miseria?*

In tale prospettiva complessa e sempre riapprofondita, già il giovane Ricoeur non pensava fosse sufficiente arrestarsi al *pathos* del “sentimento”. Nella consapevolezza della plurivocità delle proposte filosofiche tradizionali, emersa attraverso il tentativo di porre le basi di una filosofia della volontà, si è visto come sia necessario accostare le filosofie di Spinoza e Platone, due pensatori che non temono di sondare le dimensioni inconscie dell'uomo e che sono stati talora opposti come espressioni pressoché inconciliabili delle filosofie dell'immanenza e della trascendenza. In questa prospettiva, appariva necessario comprendere le sfide poste dalle dirompenti indagini di Freud, nel cui pensiero si ritrovano due momenti non sempre conciliati, *quello critico e quello mitico*. In questa prospettiva, non era possibile opporre sempre e dogmaticamente Kierkegaard ed Hegel, quando fossero stati liberati delle sovrastrutture delle loro dottrine e delle loro appartenenze e fossero stati intesi nelle tensioni di fondo che animano il loro pensiero: se Ricoeur vede una contraddizione più intima tra finito ed infinito nell'uomo di quella di cui ha parlato Cartesio, allora «l'analisi riflessiva [...] permette di intravedere al di là dei nostri atti colpevoli, quindi angoscianti, un'origine positiva, l'affermazione di essere, originale, base e fondamento del nostro esistere»⁹. Del resto, non era la riflessione di Kierkegaard una costante tematizzazione del senso concreto della soggettività, spesso così fraintesa nella speculazione idealistica? Non era necessario, per Kierkegaard, portare la riflessione sulla soggettività dal piano delle astrazioni a quello etico-esistenziale? Non era la riflessione di Kierkegaard un'analisi di una soggettività che racchiude in sé una sintesi *problematica* del finito e dell'infinito? Kierkegaard era convinto del fatto che, malgrado o proprio in virtù del suo radicamento nella storia, il Cristianesimo può essere, per l'individuo, il punto di partenza della sua certezza eterna. Esso non si è accontentato di considerare solo la nostra re-

⁹ F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di P. Ricoeur*, Bologna, Il Mulino, 1960, pp. 17 e 227. Ricoeur insiste sulla complessità della domanda sull'uomo, la quale non può essere formulata senza porre le questioni: *cosa posso conoscere, cosa devo fare, in cosa si può sperare*. Non a caso, gli sembra improduttiva la considerazione della *morte di Dio* indipendentemente da quale Dio sia morto (ad es., è morto più il Dio della teodicea che il Dio che emerge da un arduo confronto con Spinoza). La rinuncia alla parola sull'essere del neo-positivismo è una rinuncia non condivisibile. Il tema della ripetizione svincola il pensiero dalla semplice tautologicità del soggetto per confrontarsi col divenire dell'esperienza concreta e con l'inquietudine esistenziale. Cf. F. Brezzi, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Padova, Messaggero, 1999, pp. 152-153.

altà storica, ma ha voluto fondare la felicità eterna nel rapporto a qualcosa di storico¹⁰.

Nelle riflessioni di Freud vi è Darwin, ma anche Goethe e Schopenhauer. Come vide anche Dalbiez nella sua specifica interpretazione della psicoanalisi, vi è un divenire eracliteo di opposti che rimanda all'ipotesi ardità, ma non priva di fondamento e di realtà, di una sostanza vivente, che è una ed indivisibile, che si spezza e si moltiplica e cerca tuttavia di riunire le sue parti separate e disperse.

In tale prospettiva, era possibile sottolineare l'importanza, nella riflessione di Freud, di tematiche come quella del sogno e della creatività. Tuttavia, Ricoeur temeva che l'interpretazione di Dalbiez fosse troppo condizionata da una cosmologia di stile aristotelico che avrebbe potuto fermarsi a rilevare una molteplicità di determinismi giustapposti: Dalbiez partiva da un'idea cosmologica che finiva per supporre un'omogeneizzazione troppo restrittiva tra l'ambito del soggetto e quello degli oggetti. Dalbiez riteneva che il simbolismo e l'antropomorfismo fossero i due estremi di una concezione della realtà e delle cose che legittimava e riproponeva la dottrina tomista dell'analogia¹¹.

Il problema di un confronto con Freud richiedeva una tematizzazione più ampia.

Enunciando la connessione tra il *principio del piacere* e quello di *realtà* e tra *Eros* e *Thanatos*, Freud non resta nell'antropologia classica e fa emergere *paradigmaticamente* un'immagine dell'uomo più complessa: essa riconduce ai grandi interrogativi che sono stati sollevati da Spinoza e da Platone e che indicano non domande parziali, ma il processo completo della filosofia: «l'accento etico posto sulla riflessione non segna una limitazione, se assumiamo la nozione di etica nel suo senso lato, quello di Spinoza, quando chiama etica il processo completo della filosofia»¹².

Anche qui le rigide classificazioni tendono a cadere. Freud sembra far rivivere alcune delle questioni poste da Empedocle e dai pre-socratici. Il padre della psicoanalisi può apparire inizialmente come uno dei combattenti nel vasto campo della critica dell'illusione, ma può essere poi considerato come un testimone privilegiato di una lotta tra opposizioni che è o diviene totale e

¹⁰ A. Rizzacasa, *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Roma, Studium, 1984, p. 62.

¹¹ Il simbolo ha in sé un aspetto immaginativo e caduco ed un altro che richiede il ricorso all'analogia e alla considerazione dei termini trascendentali (ai quali ci si può elevare solo a partire dalla realtà sensibile, termine primo del processo conoscitivo ed astrattivo).

¹² P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 62.

che pone insieme gli apporti anche di altri autori. Il paradosso è che lo sviluppo della psicoanalisi non porta alla conquista di una chiarezza univoca, ma ad una sorta di ritorno del tragico e di quello che è mitico e è spesso oscuro. Freud era partito da un progetto di stampo herbartiano di identificazione dei flussi energetici dei processi e delle rappresentazioni nervose e dallo studio delle diverse unità minime del cervello o *neuroni* e delle loro differenti funzioni. *Tutto ciò non poteva bastare*. La riflessione di Freud si apriva ad interrogativi che il meccanicismo delle rappresentazioni e delle energie non poteva fino in fondo spiegare. Non erano pienamente risolutivi i principi di costanza e di inerzia rispetto all'eccesso di tensione psichica.

Tutto lo sviluppo delle diverse *topiche* freudiane andò sottolineando una complessità crescente.

Lo studio di problematiche psico-patologiche portava oltre la stessa identificazione del desiderio con la sessualità (ancora parziale o tendente ad una sintesi). Occorreva andare al di là del principio del piacere e rivedere tutta la concezione psico-dinamica proposta e confrontarla con lo studio della storia della civiltà (che aveva trovato una delle sue maggiori espressioni in *Totem e tabù*).

Negli scritti di Freud, si ritrova una riflessione su *Eros* e *Thanatos*, che sono in continua ed eterna lotta nel cosmo e dentro di noi e che non possono essere più facilmente spiegati in una semplice meccanica degli affetti e delle rappresentazioni. Occorre rifarsi alla filosofia ed ancor prima alle grandi immagini del mito: «diciamo sforzo, ma dobbiamo subito aggiungere desiderio, per porre all'origine del problema etico l'identità fra lo sforzo nel senso del *conatus* spinoziano, e il desiderio, nel senso dell'*eros* di Platone e di Freud, che non esita a dire che ciò che egli chiama libido ed *eros* è affine all'*eros* del Simposio.

Per sforzo intendo la posizione nella esistenza, la potenza affermativa di esistere, che implica un tempo indefinito, una durata che non è niente altro che la continuazione dell'esistenza: questa posizione nell'esistenza fonda l'affermazione più originaria, quella dell'*io sono*»¹³. In tale prospettiva, che riporta non all'astratto *io-sono* ma alla concretezza dell'*io ci sono*, si è ricondotti alla riflessione di Spinoza, la cui filosofia spinge a comprendere che l'oggetto della gratificazione non è desiderato per sé, ma lo è come *dono* che permette un *consentimento* e lo permette nella *situazione* in cui l'uomo concretamente si trova. In tutta la vita umana è presente l'inconsapevole ricerca di un significato non derivabile da semplici premesse. La vita stessa apre all'amore per

¹³ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 466.

il tutto e chiede un superamento dello iato tra il nostro essere e la vita. In tal modo, attraverso la consequenzialità dell'ordine geometrico spinoziano, si coglie la necessità di leggere anche la filosofia di Spinoza (come quella di Platone) alla luce di grandi questioni inoggettivabili che attengono al senso della vita ed alla tematica della persona umana e della costruzione della propria identità.

Bisogna ricordare che il *conflitto delle interpretazioni* prendeva forma nel duplice movimento dell'*archeologia* e della *teleologia del soggetto* e si configurava non come una semplice o estrinseca conciliazione, ma come integrazione di segmenti dell'argomentazione di un discorso vivo che si spingeva fino ai confini dell'alterità e della morte.

Si è posti nella prospettiva di un'integrazione, mai definitiva o pacificata, che va verso il futuro e delinea la *via lunga* di un percorso teleologico (lo spinoziano *nostrum finem assequamur* del *Tractatus de intellectus emendatione*). Ci si colloca nella prospettiva di quello stato di pienezza di vita e di conoscenza che è indicato dalla filosofia spinoziana come il *dono intrinseco della vita*.

Perciò, il concetto di *riflessione recuperatrice* marceliano aveva potuto trovare ulteriore approfondimento in una riflessione critica sui problemi della psicoanalisi, che, non ignoti a Marcel, Ricoeur ha cercato di inserire in un orizzonte narrativo che superasse il conflitto tra le *filosofie del soggetto* e quelle della *morte dell'uomo*. In tale prospettiva, si delinea la sua riflessione sul tempo, che si ritrova, negli aspetti essenziali, sin dal volume su Jaspers e Marcel. Essa si sviluppò progressivamente e maturò attraverso l'analisi attenta del *contenuto aporetico* di un'intera tradizione, segnata dalla contrapposizione tra la dimensione interiore psicologica del tempo e quella del tempo cosmico. Il custode del tempo diviene il nostro umile, difficile racconto di vita che non sempre può esprimersi e non può farlo se non attraverso un *surplus di senso* che riorienta il linguaggio e la comunicazione. Si deve passare dalla dimensione del tempo lineare al tempo dell'azione, ed occorre riflettere sul senso dell'attività che configura e rifigura la vita.

Tutto ciò riporta ad un difficile recupero di sé nelle dimensioni incerte e problematiche del vivere il nostro tempo storico. Si è chiamati a riflettere sulla costruzione di un'*ipseità* che si svolge e si fa storia. In tal modo, si giunge a riconsiderare un orizzonte *poietico* che guidi il nostro vivere e che richieda una continua e appassionata rielaborazione riflessiva e narrativa. Tale percorso dà il senso di una vita non dispersa, ma depurata da un'analisi critica continua: è una *catarsi* che si nega all'illusione, ma non alla comunità e alla vita relazionale.

5. Concretizzazioni dell'analisi sulla temporalità: testo e tempo

La lettura di un testo è sempre un confronto tra il *testo* (nella sua complessa stratificazione) ed il *lettore*. Ciò prelude alla dimensione dell'agire e del procedere lungo un cammino percorso con e per gli altri. Vi è una *referenza incrociata* tra storia e finzione, e questo mette nella prospettiva di un'analisi che sollecita sempre ulteriori interpretazioni e mette in discussione ogni netta separazione tra dimensioni dell'anima e del mondo, tra immaginazione e realtà. La lettura attiva ed efficace di un testo, che pone in essere processi di soggettivazione e di tendenziale condivisione, nasce da una tensione di fondo e promuove un costante ripensamento sulla vita e sull'esperienza delle cose. Tutto ciò riporta alla soggettività ed intersoggettività dell'esperienza e del discorso.

Il mondo del testo costituisce, quando sia posto in rapporto alla sua struttura interna, una prospettiva intenzionale del tutto originale. Si è oltre ogni «logica estensionale». Inoltre, non ci si riferisce al soggetto trascendentale radicalmente messo in crisi dallo strutturalismo, per il quale il soggetto non è padrone del discorso. Allo stesso modo, anche il porre un confine rigido tra la dimensione della realtà e quella dell'irrealtà non costituisce una fuga dal reale, ma sollecita una funzione rivelatrice che trasforma una pratica quotidiana spesso stanca o rinunciataria. Dall'idea esangue di una realtà che si rispecchia nel pensiero e nella vita, si deve passare ad una realtà di cui ci si riappropria e che si potenzia. Tale riappropriazione non va intesa nel senso di una dialettica idealista, ma in quello concreto di un personalismo non metafisico che veda nella vita non il contrappunto alla scienza e al sapere razionale, ma un rifigurare ed un trasformare nel senso in cui Spinoza o Leibniz hanno parlato dell'*essenza individuale come sforzo e desiderio d'essere*, di agire e di operare. La teoria romantica dell'intuizionismo geniale (come base dell'ermeneutica) non sembra a Ricoeur una soluzione effettiva: finzione ermeneutica primaria è quella di dire il mondo prima di dire il soggetto, ma non si può intendere il mondo e la soggettività se non si vada al di là delle cose e si recuperi una prospettiva attiva sul mondo. In tal senso, va inteso il mondo del testo che non nega, non mortifica, non relativizza o indica come inessenziale la soggettività, ma sollecita nuove posizioni e interpretazioni.

Il testo non solo presuppone un mondo vivo, ma provoca e sollecita una riflessione attiva sulla vita: quest'ultima è sempre un confronto tra l'effettività del vivere ed i progetti di una tensione che va sempre nuovamente verso una riappropriazione della vita. Una riflessione sul tempo e sulla storia implica un'analisi creativa riguardante l'agire ed il patire umano ed i suoi simboli, espressioni,

metafore ecc. Anche la frontiera tra il passato storico e la memoria individuale non è sempre delineabile rigidamente in quanto, pur nel riconoscimento dell'alterità e della propria finitudine, si iscrive in un'economia del desiderio. Questa nasce (apparentemente) senza tempo, ma orienta il tempo verso orizzonti di vita ulteriori. La cronologia non ha solo un significato oggettivo, ma va letta alla luce della complessità del presente; e quest'ultimo non è da intendere come un semplice istante senza spessore, ma è un'inserzione in un dialogo vivente. L'analisi del presente non può non tener conto di una *situazionalità*, la cui verità si costituisce all'interno della nostra capacità di *ripensare il passato*.

Il passato storico e la memoria individuale non vanno separati con tratti rigidi: il nostro passato vive in noi come memoria delle generazioni precedenti o degli antenati ecc. Pure i diversi documenti e tracce storiche sono effetto e segno di un mondo umano che non è dato come un semplice passato. Ricoeur ricorda la possibilità di vedere l'alterità relativa di un passato che si staglia sullo sfondo di qualcosa di immemorabile e che guarda verso un qualche orizzonte di eternità. Ricoeur sostiene persino la possibilità dell'elaborazione di un terzo tempo che media tra quello vissuto e il tempo cosmico. Il tema della referenza viene così ad essere ripreso e sviluppato non in rapporto a un'oggettività in sé data e preconstituita, ma a partire dal tema della rifigurazione di un passato che non può essere negato e tuttavia non ha tratti rigidamente deterministici. In tale prospettiva, la ricerca è riorientata verso una teoria degli effetti e in un senso circolare: appartenere ad una storia effettiva non significa rinunciare a progetti o non esprimere una tensione verso le cose, l'alterità e la vita.

Viene meno il mito senza vita dell'oggettività? La netta contrapposizione tra il dato del passato e l'elaborazione della memoria o dell'immaginazione è messa in discussione proprio sulla base di quella teoria del *conatus essendi* che troppe volte è stata intesa in termini soggettivistico-trascendentali piuttosto che in termini di concretizzazione di sé e soggettivazione effettiva. La messa in forma della finzione e della storia mette in opera il tempo umano, ossia il *tempo raccontato* nei suoi aspetti oggettivi e psicologici (tempo cronologico, eventi contemporanei, appartenenza ad una generazione ecc.). L'esperienza del tempo riguarda le dimensioni della natura e della vita biologica, ma si arricchisce di significati storici, sociali, linguistico-simbolici che si iscrivono in dimensioni d'esperienza non riduzionistiche. Inoltre, il rapporto con il passato implica un debito verso quello che gli altri uomini hanno ricercato, e tale debito implica una riappropriazione e un consentimento attivo, una progettazione e una fedeltà consapevole. Anche la simultaneità non è qualcosa che termina nell'istante, ma riguarda il dispiegarsi delle durate come tensione/i a

proseguire indefinitamente nell'esistere. La rifigurazione di sé, della propria vita e del tempo è parte centrale non solo della condizione storica, ma della coscienza storica.

Heidegger ha indugiato nel delineare la sua *ontologia della temporalità*. A suo avviso, la *possibilità di essere-un-tutto* dev'essere guidata solo dall'*essere-per-la-fine*. La concezione heideggeriana della mortalità e dell'autenticità ha ostacolato la sua analisi della temporalità. In Heidegger, la decisione di fronte alla morte costituisce la prova suprema dell'autenticità. L'essere-per-la-morte cela un atteggiamento legato ad un certo stoicismo e dimostra come le tesi di Heidegger esprimano una delle grandi concezioni del problema del tempo che si sono avvicinate nella storia della filosofia: Agostino, Pascal, Kierkegaard o anche J.-P. Sartre.

È possibile accettare la tesi di Sartre, secondo cui la morte è interruzione del nostro *poter-essere*?

Rinunciare al Sapere assoluto hegeliano significa rinunciare all'autotrasparenza assoluta del Sé, ma ciò non dovrebbe essere una legittimazione dell'abbandono di mediazioni, imperfette e tuttavia perfettibili, nelle quali si costruisce una vita comune migliore e può divenire possibile riappropriarsi del durare e del senso del vivere e dell'essere-nel-mondo. *In ogni caso, occorre conservare lo slancio dato da Hegel al processo di totalizzazione senza cedere alla tentazione di una totalità compiuta e del sistema tutto dispiegato.*

6. Una filosofia del conatus e del soggetto: linee di convergenza e tensioni nell'espressione di sé

Il problema del *desiderio*, inteso come *sforzo d'essere* o *conatus essendi*, portata Ricoeur, ad es. nella ricca stagione degli anni Sessanta e Settanta, ad approfondire la critica di quelle soluzioni sistematiche che attenuano l'aspetto tragico o fortemente problematico della condizione umana. Né è un caso che Ricoeur distingua tra sistema rigido e "appetito" di sistema. In quegli anni, gli premeva sottolineare come le discipline ermeneutiche abbiano denunciato gli errori della *falsa coscienza* e messo in chiaro gli *inganni delle presupposizioni ottimistiche*. In tal modo, si riconfermava quanto già aveva sottolineato Spinoza, che, anche per questo, può essere considerato un riferimento centrale. Al pensiero di Spinoza bisogna riferirsi, quando si intende sostenere la necessità di riscoprire il soggetto nei documenti della sua vita e nei testi. La filosofia di Spinoza, che critica l'antropocentrismo e dilata gli orizzonti della conoscenza,

ritorna attuale quando si affermi, contro ogni chiusura intollerante, che l'incontro tra gli uomini è la sfida etica dei nostri tempi¹⁴.

Da un lato, tale esigenza di radicalità riporta alla centralità del tema del *cogito* cartesiano, che è pensiero di sé e certezza d'essere. Tuttavia, richiamandosi a Marcel e al dibattito dell'esistenzialismo, ma anche alla psicoanalisi e allo strutturalismo contemporaneo, ci si deve porre un altro problema, che spesso le filosofie del *cogito* hanno ignorato o misconosciuto e che riguarda *chi sia l'ego che si interroga sul suo esistere*.

Ricoeur non può che rilevare l'enigmaticità della certezza del *cogito* su cui si vorrebbe fondare *immediatamente* una nuova certezza metafisica. Uscito dalla polarità *dubbio-verità*, una filosofia del *cogito* finisce per arenarsi in una certezza di sé senza sviluppi. Resta il dubbio che non si affronti la questione della *falsa coscienza*, che, come Spinoza ricorda nel suo studio particolareggiato della *schiavitù degli affetti*¹⁵, non può essere ricondotta ad una semplice problematica dai risvolti empirici o ad una questione di carattere psicologico di cui la filosofia dovrebbe interessarsi in modo marginale.

Riportandosi alla complessa *economia del discorso* ricoeuriano, l'eredità cartesiana va confrontata con quella di Spinoza. Ad essa ci si deve riferire quando ci si confronti con la *crisi* delle filosofie del *cogito* o quando si rifletta sulla dissoluzione della coscienza come *principio primo, ultimo e definitivo*.

Il confronto con la fragilità del *cogito* ribadisce la necessità di una filosofia come *etica* nel senso spinoziano: «la filosofia è “etica” in quanto l'uomo è condotto dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà»: proprio quest'aspetto etico ricorda la necessità di superare le strettoie del moralismo, le angustie del formalismo, del coscienzialismo disincarnato ed i tanti limiti della moralità pura, che è, almeno negli aspetti decisamente rigoristi, più fragile dell'orientamento etico proposto da Spinoza. Tuttavia, la concezione morale di Kant, fondata sul *rispetto*, resta fondamentale, e la sua importanza emerge da un confronto con la fenomenologia di Husserl e di Scheler. Il contributo fenomenologico non può essere sminuito, ed anche le sue aporie potrebbero ed andrebbero sottolineate per fare emergere il compito di pensare *diversamente*. In tal modo, si delinea una prospettiva per cui l'interrogazione sul soggetto, sull'identità, sul Sé apre le vie di un'etica che, smentendo l'autoreferenzialità teoreticista, si apre alle sfide aperte dell'attualità.

¹⁴ P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, D. Jervolino (cur.), Brescia, Morcelliana, 20, p. 7.

¹⁵ Cf. la pref. alla p. V in B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 1051.

Si può così considerare più approfonditamente il processo tendenzialmente circolare e tuttavia aperto e dinamico che viene descritto da Ricoeur. Tale percorso richiede una frattura rispetto a un soggetto solipsisticamente inteso. Quando si parli di apparire d'altri, non basta il ricorso al solo metodo descrittivo, ma occorre passare a considerare l'aspetto etico delle questioni. Ricoeur può parlare di *fonction pratique de la conscience* e di un *postulat de la liberté*: essi riportano alla concezione dell'essere come *atto* che congiunge la prospettiva aristotelica e quella spinoziana. La riflessione deve procedere secondo una linea che va da Husserl a Kant e viceversa, se è vero che la fenomenologia della simpatia deve ricondurre all'etica del rispetto. In questa prospettiva, polare e articolata, possono conciliarsi una *fenomenologia della simpatia* in senso husserliano ed una *fenomenologia della lotta* in senso hegeliano. Il problema può apparire disperante per lo studioso: si tratta di tener conto di un *altro* che mi è estraneo e simile.

Perciò, bisogna rompere con il primato e quasi con la "dittatura" della *rappresentazione*. Lévinas sottolineò come la fenomenologia husserliana non si riducesse alla sola teoria della rappresentazione e non potesse esser sempre o solo riportata ad una sorta di platonismo obiettivo: occorre giungere alla posizione assoluta dell'esistenza dell'altro.

Tuttavia, Husserl riteneva che l'altro dovesse essere costituito a partire dalla *sfera di appartenenza propria*: se l'altro era considerato come *un altro me*, si restava in una prospettiva d'immanenza radicale nel me. L'analogia partiva dal corpo vivente, ma non ne traeva tutte le conclusioni. Ogni avanzamento era inteso in un senso idealistico-teoreticista o trascendentale che non poteva dare l'alterità. L'eroismo egologico-monadologico di Husserl doveva permanere in un conflitto irrisolto: Husserl intendeva restare al primato incontrovertibile dell'*ego*, ma voleva dare fondamento alla dimensione intersoggettiva. Un altro famoso esponente della fenomenologia (non sempre in sintonia con Husserl), Max Scheler, parlava di una *fusione affettiva* che tiene a distinguere rispetto a forme emotive più disorganizzate. Tuttavia, Scheler mantenne elementi primitivisti e irrazionalisti che lo portarono a non distinguersi pienamente da posizioni bergsoniane o dal vitalismo di Driesch. In altre parole, se la posizione del *cogito* nel dubbio cartesiano deve rimanere un atto eticamente neutro, il riconoscimento di una pluralità e di un'alterità mutua non può che essere etico: non a caso Marcel criticava la non-inserzione del dubbio cartesiano.

Non è possibile che si riconoscano *altri* in un giudizio d'esistenza che non sia un consentimento del proprio volere al diritto eguale di una volontà "estranea". Vi è una discontinuità tra soggetti che un'etica *recuperatrice* può meglio fondare.

Questo spinge a parlare non di una certezza data, ma di un'assicurazione profetica¹⁶. Il tema del rispetto non riguarda solo la simpatia, ma tocca i diversi affetti umani (tra cui l'antipatia, l'odio, la gelosia, la volontà di dominio ecc.). Un'etica del rispetto, che può richiamarsi alla dottrina morale di Kant e sottolinearne anche le fragilità, non deve intendersi nella prospettiva di una limitazione o estrinseca regolazione del potere d'agire. In ogni caso, essa non si estingue nel formalismo dell'obbligazione, che non attenua il problema della persona e dell'interazione tra le persone: per ritornare a quanto si è detto, l'esistenza dell'altro è un'esistenza-valore che, riproponendo la *domanda assiologica*, può intendersi come una proposizione esistenziale implicita nel principio della moralità.

A questo postulato non si giunge solo attraverso la riflessione sugli *atti del cogito*, ma attraverso l'analisi degli *atti di una volontà buona*.

In tal senso, ritorna la necessità di un'etica della *compassione attiva* che sarebbe superflua in un orizzonte solipsistico.

In questa prospettiva, *a)* la sola riduzione fenomenologica, che è a fondamento della nascita del soggetto parlante e capace di superare le semplici situazioni date, poté essere adeguata per le cose e liberare il pensiero da molti presupposti inadeguati. Tuttavia, *b)* non si può applicare questo metodo alla vita e alle persone. La questione dell'altro non poteva che rimettere il fenomeno nell'essere: il tentativo di conoscere l'altro in modo prevalentemente speculativo è già mancanza di rispetto e indiscrezione. Merleau-Ponty, per il quale vi è un interscambio tra pensiero formale e pensiero intuitivo, sostenne, non a caso, come si dovesse amare «la singola maniera di esistere che è la persona stessa. Un amore vero termina quando io cambio, o quando cambia la persona amata; un amore falso si rivela quando io ritorno in me»¹⁷.

¹⁶ Il problema della morte e del dolore è al centro di una *filosofia della vita* nel senso in cui Ricoeur intende ripensarla e riproporla. Nella specificità della *riflessione recuperatrice* e delle sue analisi sul *desiderio*, Marcel parlava non solo della vita o della morte propria, ma della vita e della morte di una persona cara. Qui poteva giocarsi l'interrogativo se tutto sia finito con la morte: «già l'espressione assicurazione profetica potrebbe apparire in se stessa contraddittoria, e in un certo senso lo è: essa è comprensibile solo a livello della speranza, e la speranza in questo caso si connota come la promessa di eternità, inclusa in ogni autentico rapporto d'amore. Ma la garanzia ultima di questa promessa non può risiedere nel desiderio umano, ma solo nella misteriosa santità di Dio [...] Il grande nemico della morte è allora l'amore fedele, che racchiude l'apice della sua rischiosa tensione nel conflitto titanico che ingaggia con la morte». Cf. E. Piscione, *Antropologia e apologetica in G. Marcel*, Reggio Emilia, Città Armoniosa, 1980, p. 70.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 491. Merleau-Ponty dava particolare risalto al tema della lingua. La sua riflessione si riferiva alla teoria della *significazione* di Husserl e alla linguistica di Saussure. Il linguaggio è legato al corpo, ma la sua complessità non si esaurisce a livello dell'analisi fisiologica. Esso non è il

Non è possibile conoscere gli altri se non lungo un percorso intersoggettivo di riconoscimento. Esso nasce da un *desiderio non egocentrico*: ed esso è non solo conoscenza, ma amore del tutto. Tale percorso porta a riflettere su questioni etiche e antropologiche fondamentali come la *testimonianza*, la *fedeltà*, il *sacrificio*. La conoscenza implica un percorso verso l'altro che richiama alla propria responsabilità e valorizza ognuno di noi.

In tal modo, attraverso una complessa interazione di questioni del passato e del presente, molti concetti spinoziani possono essere visti in una prospettiva nuova e spingere il pensiero a dar voce alle esigenze della persona e della comunità. Si è in una dimensione che tocca i livelli più profondi di un'ontologia della vita e dell'umano. Si è, ora, in una dimensione etica che non è solo fondata sulla morale dell'obbligazione, ma è sempre decisamente orientata al *rispetto* dell'altro.

Ancora ne *I Percorsi del riconoscimento*, ultima delle opere "maggiori" di Ricoeur, il confronto tende a delineare una presa di distanza rispetto a Kant. Questo avviene soprattutto là dove la questione del rapporto soggetto-oggetto è ricondotta al comun-denominatore della soggettività trascendentale: l'unità del soggetto trascendentale, data dall'Io penso legislatore della natura, non tanto include in sé l'alterità, ma la perde.

Anche dal punto di vista della nostra ricerca, una diversa fondazione etica dev'essere più spinoziana che kantiana.

Per molti aspetti, essa deve basarsi proprio su quella «conversione» dall'alienazione alla beatitudine della quale ha parlato Spinoza, filosofo che Ricoeur intende leggere in termini nuovi: riprendendo quanto Spinoza aveva sostenuto, che cioè l'adeguamento di sé con sé deriva dall'adeguazione ad una Sostanza che è a fondamento di un universo dalle infinite manifestazioni, Ricoeur si affretta a delineare una sorta di *questione del ritorno alla sostanza del mondo e all'essenza della vita*: egli intende parlare della dimensione della *riconquista di sé*, secondo una lettura che non va opposta alla prospettiva hegeliana del passaggio dalla sostanza al soggetto, ma che non può essere identificata con essa.

Per Ricoeur, non si può legittimare il moralismo, il formalismo o il rigorismo, ma bisogna riflettere su un'etica come *circolo* dell'amore e del desiderio,

le due forze fondamentali dell'essere umano che talora la filosofia ha tematizzato in modo insufficiente.

Il tema della verità va reinterpretato in un senso «tensionale»¹⁸: il moralismo repressivo, dal quale non è immune la condizione dell'uomo tecnologico omologato, non esprime le intenzioni di fondo della filosofia come *etica del ritorno a sé*.

In momenti significativi della sua storia, come dimostrano Spinoza e/o Platone, la riflessione filosofica si è interrogata sulle tematiche dell'amore – *eros* e del desiderio – *conatus*.

Tuttavia, bisogna ricordare che queste due prospettive di analisi siano state svolte spesso isolatamente e non siano state confrontate nelle reciproche *intenzioni di fondo*. L'invito a *tornare alle cose stesse* è l'indicazione di un problema piuttosto che una risposta: «lo sforzo – nota Ricoeur – è un desiderio perché non è mai soddisfatto; ma questo desiderio è uno sforzo, perché è la posizione affermativa di un essere singolo e non semplicemente una mancanza d'essere». L'ermeneutica si legittima in quanto non riguarda questioni fragili, anche se i suoi termini sono inoggettivabili, ma perché attiene alle dinamiche concretissime, profonde e primarie dell'uomo. *Eros* e *conatus* sono al fondo della *posizione tetica* dell'uomo, ed è l'essere dell'uomo che fa problema nel suo stesso desiderio di vivere e realizzarsi. Perciò, si richiede un discorso nuovo sulla possibilità che la posizione d'essere dell'uomo, spesso divenuta illusoria, sia effettivamente espressa. In tal modo, si dà voce, attraverso un processo di *autointerpretazione e riconoscimento*, al bisogno di far emergere, al di là di violazioni o impoverimenti, quel *mondo-della-vita* che è oggettivazione, sempre più dimentica delle sue intenzioni di fondo, impoverisce o ignora. Secondo Husserl, il compito del fenomenologo non consiste nel fermarsi alla descrizione dei fenomeni, ma soprattutto nella ricostruzione della genesi umana dei *significati* e nella *rivendicazione dell'importanza della vita soggettiva e ra-*

¹⁸ P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, G. Grampa (cur.), Milano, Jaca Book, 1997, p. 5. Una filosofia dell'atto non sarebbe pensabile senza il dinamismo del potere figurante e dell'esperienza narrativa (mai capace di chiudere in sé la totalità dell'umano e della vita). A tale proposito, è stato notato: «Aristotele ha precisamente riservato la possibilità di un'altra ontologia, dove mettere sotto gli occhi è vedere come in atto. Egli la illustra soprattutto attraverso la tragedia, che mostra gli uomini agenti. Egli inoltre suggerisce che quando il poeta mostra le cose inanimate come animate, non è per renderle invisibili, ma per vederle attuali. La visione del poeta è una visione attualizzante. Ciò che è qui suggerito è che la metafora viva ha un'affinità con la realtà viva. Il vivo del discorso coglie il vivo del reale [...] Ma questo orizzonte della filosofia della metafora non può essere raggiunto che a prezzo di lunghe analisi che riguardano ancora il destino dell'immagine». Cf. P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, Milano, Internaz. Studi di Estetica, p. 61.

zionale. La crisi non riguardava soprattutto le scienze in sé stesse ed una loro fondazione epistemica, ma la generale capacità di dare un *orientamento vitale* ad una cultura che sembrava troppo chiusa ed appariva sempre più invecchiata. Il problema non era lo scetticismo, ma la nostra scarsa capacità di ricerca e valorizzazione di quello che è *squisitamente umano e personale*.

Si tratta di porre più profondamente il problema etico e di superare quel moralismo (contro cui polemizzò Spinoza) che, pur sotto differenti forme, ha sempre fuggito o cercato di imbrigliare dall'esterno la concretezza dell'esistere umano. Spinoza aiuta a comprendere come il fenomenologo debba *andare alle cose stesse* nella loro complessità e singolarità. La riflessione etica deve divenire una critica della moralità, ma non un disconoscimento dell'importanza dell'approccio etico concreto: «un semplice riferimento al titolo dell'«Etica» spinoziana attesta la possibilità che l'obbligo non sia la struttura prima dell'etica; l'«Etica» è appropriazione del nostro sforzo per esistere, nel suo intero processo, dalla schiavitù alla beatitudine. Ora, da principio una riflessione sull'obbligo nasconde ciò. Essa dissimula le dimensioni proprie dell'agire umano sotto delle categorie formali, derivate da dalle strutture dell'oggettività in una critica della conoscenza»¹⁹.

Come si vede, il riferimento a Spinoza si colloca in un ambito rilevante di problemi, quello della *riappropriazione di sé* e quello dell'*elaborazione del nostro sforzo di esistere*²⁰.

Spinozianamente, l'uomo può progredire nella misura in cui si liberi dalle illusioni e quando, consapevole della sua fragilità, cerchi l'espressione fragile della propria *potenza di esistere*. Del resto, è possibile chiedere se lo stesso spirito religioso, come ha sostenuto la *fenomenologia della religione*, non sia un potenziamento della nostra esistenza. La filosofia di Ricoeur non è una filosofia del dubbio che si chiuda in sé, della debolezza che si fa illusione e distacco, della debolezza che si occulta dietro la paura. La filosofia ricoeuriana vuole mantenere una tensione verso la vita e il concreto che richiama alla critica spinoziana di tutti quei concetti astratti cui si sacrifica una verità non facile da accettare.

¹⁹ P. Ricoeur, *L'ermeneutica del sublime. Saggi per una critica dell'illusione*, Messina, A.M. Sortino, 1972, p. 133.

²⁰ Non mancarono voci discordi rispetto all'assolutizzazione radicale di una filosofia del *cogito*. La riflessione tomista si caratterizza come una filosofia dell'essere che non affonda le radici in alcuna presupposizione soggettivista, ma nell'universale e radicale dinamismo, non estraneo alla vita ed al pensiero, di una realtà mutevole che richiede una spiegazione e non la ritrova in sé proprio perché essa è desiderio. Il realismo tomista non si fonda su qualche astratto postulato, ma sull'apprensione intellettuale dell'essere intellegibile che precede lo stesso *cogito*. Quest'ultimo è subordinato al principio di non-contraddizione. Nella lotta allo scetticismo, l'argomento tomista ritiene di andare più a fondo dell'argomento cartesiano.

Vi è anche un'altra significativa convergenza con Spinoza. Questi non legittima la debolezza e la tristezza, non considera necessari l'odio ed il risentimento. Piuttosto, egli sollecita una *comprensione vigile* e una *conoscenza emendatrice e risanatrice*. Ponendosi in questa prospettiva etica e antropologica, mai astrattamente ferma ed oggettivistica, Ricoeur fa spazio a un'ulteriore personale ipotesi: se la simbolizzazione ha portato alla riflessione sul Sé, la riflessione, affermata come istanza di fondo e come liberazione da prospettive parziali e/o settoriali, diviene un'*ermeneutica dell'Io sono*. A tale prospettiva il filosofo francese dedica tante pagine significative. Infatti, egli svolge il suo discorso sulla base della convinzione che il soggetto non possa che essere recuperato attraverso la *via lunga* dell'interpretazione dei «segni sparsi nel mondo».

La riflessione di Ricoeur esprime *a)* il bisogno di superare il teoreticismo di molti aspetti del pensiero fenomenologico. Allo stesso modo, *b)* essa non sfocia nel privilegiamento tematico di un esistere che è in vista della morte o nell'irricomponibilità dell'in-sé e del per-sé.

Il privilegiamento della tematica della vita *c)* non ha nulla di meramente biologico o psicologico, né è una riproposizione del vitalismo o dell'irrazionalismo, ma esprime una tensione ontologica ed etica che Ricoeur ritiene originaria e ineludibile e di cui ribadisce l'imprescindibilità.

7. La complessità del confronto filosofico: critica dell'eclittismo e del panlogismo

La filosofia di Ricoeur intende riconsiderare la tradizione filosofica con uno sguardo diverso. Questo non è rivolto alla negazione o alla distruzione, ma ad una profonda e radicale reinterpretazione di quello che la filosofia ci ha trasmesso. Occorre portare la riflessione storiografica alla *liberazione del senso profondo* di una riflessione secolare. Non bisogna sottacere il riferimento ad autori "classici" di grande rilievo, ma Aristotele, Spinoza, Leibniz, Hegel²¹, hanno analizzato, *soprattutto nei momenti meno sistematici, l'emergere del livello pulsionale nell'essere*: questione che la critica dell'antropomorfismo e

²¹ Ricoeur intende superare la netta divaricazione tra l'idealismo di Platone e la dottrina della sostanza in Aristotele ed approfondire la questione ontologica così come si è delineata nel ripensamento platonico della propria dottrina e nell'effettiva tensione all'«ente in quanto ente» di Aristotele. Qui si inseriva la trascrizione del corso accademico di P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1982, pp. 1-2 (poi Seuil, Paris, 2011, J.-L. Schlegel cur.).

dell'antropocentrismo di Spinoza permette di portare al cuore dell'ontologia. Secondo Ricoeur, non si può accettare lo schema ermeneutico di una storia della metafisica prevalentemente unidirezionale, e va considerato quello della compresenza di varie tendenze e di esigenze contrastanti.

Da qui deriva, nella lettura ricoeuriana delle filosofie di Cartesio e di Spinoza, la rivalutazione del tema della priorità dell'*Io sono* sull'*Io penso*. Era quello che aveva affermato Ludovico Meyer nella prefazione ai *Principi della filosofia di Cartesio*, opera in cui, in qualità di introduttore, egli ricordava che la tesi cartesiana della volontà libera e del libero arbitrio di indifferenza non era condivisa da Spinoza, critico del dualismo delle facoltà.

Da qui, ed è la seconda linea del discorso ricoeuriano, proviene l'attenzione al *rapporto* tra la *forza* e le sue *espressioni*: si tratta di un rapporto che può essere scisso solo a prezzo del disagio umano, poiché è un soggetto incarnato, un *cogito concreto*, colui che parla e colui che ci è dinanzi e ci interroga. Bisogna superare ogni oggettivazione incongrua e rendersi conto che all'uomo non è possibile esprimere sé stesso mediante la negazione della propria effettività, della sua condizione incarnata, della sua concretezza aperta all'alterità e del suo «corpo vissuto». La questione è così radicale che la riflessione sulla mente e sul corpo diviene una stessa riflessione su due modi di vedere il corpo vivente nella sua sfuggente e mai del tutto obiettivabile concretezza.

Per Ricoeur, non bisogna neanche identificare l'incarnazione con la *deiezione*. Anche questo pone lungo la via del circolo etico, fortemente antignostico, della riappropriazione di sé che è delineato da Spinoza.

Come ben vide il filosofo olandese nella prefazione al *TTP-politico*, ove si analizza ampiamente l'alterazione dei desideri e delle passioni, bisogna riflettere sul problema dell'uomo che porta in sé tensioni, bisogni e conflitti che possono essere inespressi o mutati in stati di tristezza e di chiusura in sé. Occorre considerare con maggiore attenzione la condizione dell'essere umano che è talora alienato e disperso, ma che, pur con difficoltà e attraverso percorsi non prefissati, può recuperare sé stesso e cercare un'immagine meno scissa o dualistica di sé. Secondo Spinoza, l'essenza delle cose finite non implica l'esistenza: tale è il risvolto di una filosofia per la quale si dà solo un essere in sé e per sé definito e completo. Anche l'idea di una filosofia spinoziana monolitica e conclusa, che proceda senza tentennamenti dalla p. I alla p. V dell'*Etica*, non sembra sempre sostenibile. La stessa elaborazione dell'opera si rivela complessa e faticosa: lo è nell'analisi delle opere del filosofo, nella presentazione del suo pensiero, nella ricezione di dottrine che trascendono le questioni poste dal teismo tradizionale. Tutta la polemica sull'ateismo e l'immoralità di Spinoza,

che ha segnato un intero secolo, rappresenta più un'incomprensione delle dottrine di un filosofo arduo, complesso, apparentemente impassibile nel presentare le sue deduzioni e le sue conclusioni.

Ricoeur dice di non essere convinto che ogni sforzo di definire la libertà desse ragione al determinismo.

Potremmo aggiungere che la filosofia di Spinoza dovrebbe essere concepita più come una filosofia della libertà ritrovata e del desiderio che dell'*ordine prestabilito* o del *determinismo* (che è cosa anche diversa dal *meccanicismo*): il vero problema, che Spinoza evidenzia o talora si limita egli stesso ad additare, è che l'esperienza della libertà sfugge ad un'idea di semplice adeguazione di sé con sé. Essa non richiede un generico riferimento all'agire esteriore, ma una vera e propria riconquista dell'identità. Tuttavia, non si riconquista sé stessi se non attraverso un cammino riflessivo che si riappropri delle sue espressioni, delle proprie opere e delle nostre dimensioni sconosciute. Tuttavia, le espressioni dell'uomo sono molto più complesse e inconse di quanto la tradizione filosofica abbia additato. La questione è anche pensare la dimensione trascendente e inobbiectivabile della ricerca di sé come parte di un cammino autentico verso l'identità complessa e plurale dell'uomo e degli uomini.

Perciò, Ricoeur, che afferma che *prima del comprendere e dell'interpretare vi è l'essere-nel-mondo*, intende l'*inserzione dell'uomo nell'essere* non come un mero dato di fatto, ma come *compito etico aperto all'interpretazione*.

In questo senso, l'etica, come vide Spinoza, non è più un semplice coronamento dell'ontologia, ma ne è anche un punto di forza: lo è negli infiniti sforzi per essere, vivere, conoscere ed essere liberi che contrassegnano la vita consapevole nell'universo.

8. La semantica dell'azione e le sue fratture: il desiderio inespresso

Agli inizi degli anni '70, Ricoeur svolgeva una riflessione sull'ermeneutica e sulla semantica attraverso un ripensamento del tema della referenza che egli intendeva estendere oltre gli ambiti tradizionalmente consolidati e oltre la concezione della referenza come rispecchiamento ed exteriorità.

Il tema ci collega a quello della significazione a senso multiplo e della metafora come filo conduttore della ricerca di sé e dell'essere²². A tal proposito,

²² «La metafora è assunta come tropo, figura concernente la denominazione, spostamento, slittamento di signi-

Jean-Luc Petit ha ricordato: «dans cette perspective la logique du jugement accueille la créativité de la métaphore: l'épistémologie des sciences reconnaît la valeur des modèles heuristiques: et l'ontologie du discours s'adapte au pluralisme de notre rapporta u mond à travers les oeuvres littéraires»²³. La natura «mista» della riflessione (diremmo) etico-linguistica-traduttologica di Ricoeur è (già) ben espressa ne *La Semantica dell'azione*. In tale opera, il filosofo rifletteva originalmente sul rapporto tra la *filosofia dell'azione* e la *filosofia del linguaggio*, sulla connessione e sull'intreccio ed implicazione del *dire* e del *fare*²⁴. Anche questo settore dell'indagine di Ricoeur riportava al pensiero di Spinoza.

Svolgendo la questione del *paradigma della traduzione*, Ricoeur ribadirà che il tema del linguaggio è ricondotto a quello dell'antropologia: «come fa il traduttore? Utilizzo di proposito il verbo fare. Perché non è forse attraverso un fare, alla ricerca della sua terra, che il traduttore supera l'ostacolo e anche l'obiezione teoretica dell'intraducibilità di principio da una lingua all'altra?».

Il linguaggio costituisce la mediazione essenziale tra la memoria ed il racconto: le memorie si articolano in racconti che parlano del “chi” dell'azione. In tal modo, si scorge come una semantica, una linguistica, una semiotica non siano scindibili dal tema del *desiderio*: alla radice del desiderio vi è non l'affermazione dell'ego, ma quella di un soggetto aperto al mondo. Perciò, ed anche qui spinozianamente, la difficoltà di comunicazione che oggi si sperimenta esprime una profonda difficoltà umana da non trascurare: «l'invidia consiste

ficato del nome, si rivela piuttosto come accadimento del discorso che nasce da una “tensione” che coinvolge il senso complessivo della frase». La questione è che vi è «un'origine non ermeneutica della domanda fondamentale sul «senso» dalla quale parte il movimento senza fine dell'interpretazione». In alcuni orientamenti filosofici attuali, essere e linguaggio non devono solo unirsi, ma aiutarci a tematizzare «un fondamento originario e fondante tra essere e linguaggio, tra dire e agire. In ciò vi è la prefigurazione e l'attesa di una risposta, nelle forme della «speranza» e della «promessa». In effetti, «per il nostro autore è possibile cogliere l'affermazione originaria, costitutiva del sé, solo passando attraverso la negazione della negazione in un confronto serrato con le moderne filosofie della negatività e dell'angoscia, lungo un itinerario che è insieme dialettico e enomenologico. La funzione della negatività, egli scrive in un testo del 1956, è quello di mettere in crisi le filosofie classiche dell'essere come forma, sotto la pressione del negativo, dobbiamo incamminarci verso una concezione dell'essere come atto, come affermazione vivente, potenza di esistere e di far esistere». D. Jervolino, *Note sull'ermeneutica di P. Ricoeur (I)*, *Il Tetto*, a. XVI, ottobre-dicembre 1979, p. 129; Id, *Note sull'ermeneutica di P. Ricoeur (II)*, *Il Tetto*, 1980, p. 28.

²³ Jean-Luc Petit, *Hérmeneutique et sémantique chez P. Ricoeur*, *Archives de philosophie*, 48 (1985), pp. 575-589.

²⁴ P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, Milano, Jaca Book, 1986. La filosofia dell'azione non è solo quella del *metodo d'immanenza* di Blondel, ma ha a che fare con la problematicità e la trascendenza del senso che alberga nel nostro linguaggio. La questione comprende Jaspers, Heidegger ed altri esponenti della filosofia fenomenologica ed “esistenziale”. Nel contempo, la teoria degli atti linguistici dev'essere ripensata in rapporto alla teoria degli indicatori (*io, questo, qui, ora*). Più in generale, bisogna collegare l'ogni volta ed una sola volta: si è all'unicità della fedeltà come sfida umana perenne.

in un sentimento di tristezza, d'irritazione e di odio contro chi possiede un bene che a noi manca. L'invidia rende intollerabile la felicità degli altri. Alla difficoltà di condividere l'infelicità, s'aggiunge il rifiuto di condividere la felicità. Occorrerebbe qui mostrare come al lato passivo dell'invidia come forma di tristezza s'aggiunge il lato attivo della riorivalità nel possesso»²⁵.

In queste pagine in cui si delinea un'attenta lettura di Spinoza, è riconfermato che termini come *filosofia dell'agire e del comunicare*, *filosofia del linguaggio* e *fenomenologia ermeneutica* sono da leggere nell'ottica di una filosofia del *conatus*. Quest'ultima permette di trascendere i limiti, le astrattezze o le aporie della filosofia riflessiva, che è stata caratterizzata da un percorso di riappropriazione di sé ancora chiaramente inadeguato alle sfide che il pensiero contemporaneo pone alla filosofia del soggetto e ad un effettivo cammino verso l'autenticità della domanda *su chi si è*: «l'essere umano è tale perché non smette di operare "mediazioni", che costituiscono la trama concreta della sua esistenza sociale e storica. Diciamo subito che questa centralità della mediazione, in Ricoeur, non comporta un'adesione al modello dialettico hegeliano, nel quale il gioco delle mediazioni concettuali è necessario ma provvisorio»²⁶.

Il corpo e la mente non sono due realtà che si oppongono e si trovino reciprocamente separate.

Bisognava recuperare la mozione del corpo in prima persona; estendere, oltre quanto sostenuto nelle *Ideen*, l'ambito del *cogito* al di là della sfera teorica; ritrovare la connessione tra la coscienza ed il corpo. Occorreva trascendere una fenomenologia eidetica, tutta fondata sulla chiarezza. Il problema doveva essere quello (integrale) dell'incarnazione umana. La questione non era, invece, pensare uno spirito che agisca su un corpo precostituito sul quale esercitare un *imperium* esterno. La critica andava ad una visione che ha ricondotto il vissuto all'appercezione di un *effort* proveniente da un'entità *iperorganica*. Il dualismo restò attenuato, ma fu mantenuto, ed esso aveva ed ha poche possibilità di poter avere un'effettiva legittimazione. In quell'ambito, il materialismo poteva avere maggiore possibilità di riscontri, benché anche la riduzione del pensiero alla dimensione corporea e materiale implichi l'equivoco di aver eliminato la complessità e il mistero della vita. Sarebbe giustificabile ridurre la musica alla sua partitura?

²⁵ P. Ricoeur, *Sulla traduzione. Discorso tenuto in occasione del conferimento della cittadinanza onoraria di Napoli*, tr. it. di D. Jervolino, in *Il tetto*, n. 248, sett.-ott. 2005, pp. 29 e 43.

²⁶ F. Ciaramelli, *Il desiderio di giustizia*, *Il tetto*, n. 248, sett.-ott. 2005, p. 15.

Ricoeur non condivideva il tentativo di voler ad ogni costo trovare un vuoto, una lacuna foriera della presenza dell'iperorganico nell'organico. Il problema non era legittimare una forza aggiunta, ma non confondere il piano della descrizione fisica e quello della fenomenologia.

Il ricorso all'iperorganico non era frutto di una solidificazione? Anche in tal caso, ci si sarebbe voluti impossessare di un mistero che racchiude una ricchezza di senso maggiore. Il problema doveva essere recuperare una *fenomenologia implicita*: in tale prospettiva, l'esperienza personale era sempre intrinsecamente incarnata e situazionata: «l'expérience propre de moi-même et la sympathie (ou mieux l'intropathie) pour autrui sont les deux expériences vives qui suscitent ces notions phénoménologiques d'emblée valables pour la subjectivité en general»²⁷.

Come si vede, Ricoeur si muove sul versante di una fenomenologia problematica che non si chiude in un orizzonte meramente teoretico. In effetti, il modello dell'*imperio* del corpo o dello spirito implica un dualismo insanabile. Solo il modello dialogico mette in evidenza una dimensione di *reciprocità*.

Ritrovare le fonti vive di una volontà che spesso è ripiegata su di sé significava superare i fattori di dissociazione e rimozione che caratterizzano l'esistenza umana, unità originaria e vivente. La riflessiologia non può dare che uno schema impoverito. Essa fornisce un modello di laboratorio: trasposto nella vita, la riflessiologia indicherebbe una dimensione di fragilità o persino di malattia. Le stesse teorie della *Gestalt* non riescono ad inquadrare la dimensione costitutiva del nostro essere unitario e scisso. Biran sottolineò come l'uomo fosse semplice e tuttavia dimidiato. In effetti, l'unione tra la vita e il pensiero è più in profondità della nostra coscienza ordinaria: il *cogito* non è solo la riflessione cosciente, né le passioni e la vita affettiva in genere si dovranno intendere in un senso deterministico e fatalistico, momenti di una vita estranea. Gli stessi valori non sono essenze da contemplare, ma riferimenti di un percorso di vita: «le sentiment de l'effort n'est pas la plus simple conscience que rencontre la description: il procède, par réflexion, d'une conscience plus fondamentale: la conscience d'agir», per la quale la resistenza sottolinea un'unità di sé con sé problematica: tutto ciò ci rivela come la resistenza non sia solo esterna, ma interna al nostro stesso essere. Il nostro sforzo di essere è chiamato a conciliare l'unità vitale e la dualità del volontario e dell'involonta-

²⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, cit., p. 285.

rio. Tutto questo non è esterno, ma interno allo sforzo che costituisce il nostro essere. In tal senso, si dovrà parlare di un'unità dinamica.

Si potrebbe dire che, negli anni, Ricoeur è sempre ritornato a quest'unità plurale e complessa che non permette rigide egemonie, tanto meno quella del *cogito* e del pensiero. Tuttavia, il problema umano è più di quello che si delinea attraverso l'assolutizzazione delle categorie politico-ideologiche, linguistico-antropologiche, scientifico-epistemologiche, volontaristiche e superomistiche. Il problema è mantenere viva la ricerca in una situazione culturale e filosofica in cui le categorie linguistiche, epistemologiche, antropologiche ecc. sembrano chiudere l'analisi in nuove assolutizzazioni. Nella prospettiva di un linguaggio vivo e aperto al mondo, che superi l'unilaterale critica alla filosofia riflessiva e ponga la domanda sull'identità in termini nuovi, è necessario mettere in questione nei suoi assunti fondamentali anche lo strutturalismo ed il neo-positivismo logico, per i quali il senso coincide con l'oggettività. Sarebbe discutibile chiudersi in una prospettiva meramente linguistica, ed anzi occorre integrarla a partire dalla considerazione del corpo proprio e della dimensione intersoggettiva²⁸. Fare una promessa, ad es., è impegnarsi ed esprimere qualcosa che è ben di più di un fatto verificabile e che ha attinenza non solo con una verità oggettiva o intersoggettivamente verificabile, ma col senso che *si dà personalmente* alle cose e al mondo²⁹. In tal modo, ponendosi in una prospettiva meno «neutrale» e più attenta al tema della persona, si riattiva il circolo spinoziano del soggetto e

²⁸ Lo strutturalismo procede tra concetti filosofici (apriorismo, formalismo ecc.) rispetto ai quali esso stesso non riesce a mettersi in discussione sino in fondo.

Anche lo studio dell'universo simbolico aveva indotto a prendere le distanze da un modello totemico in cui prevaleva solo ed anche unilateralmente la sincronia. Lo strutturalismo sviluppa un tipo di intellettualismo funzionalmente antiriflessivo, antiidealista ed antifenomenologico. Le tesi di Lévi-Strauss procedono per una generalizzazione crescente che va da *Antropologia strutturale* a *Il pensiero selvaggio*. L'approccio «strutturalista» finisce per assolutizzare il sistema dei segni e una sorta di finitismo della combinazione?

Ricoeur dà particolare risalto ad un approccio *diacronico e kerygmatico* nello studio dei simboli e non intende sminuire l'apporto della fenomenologia della religione. Per Ricoeur, il *metodo strutturale non va sempre opposto all'orientamento ermeneutico*. Inoltre, *nella testualità sussistono aspetti dirompenti che aprono nuove possibilità rispetto alla loro stessa organizzazione*.

Ricoeur non ignora la *sfida semiologica, strutturalista e linguistica* e protrae il discorso fino alla tematizzazione delle *questioni intrecciate del testo e della lettura*: «alla staticità di un discorso di tipo parcellare, cioè limitato e condizionato da quanto esso si è proposto di copiare, il testo porrebbe un rapporto infinito che ha a fondamento l'orizzonte dischiuso dal senso». «Solamente l'ontologia del corpo proprio può superare il criterio linguistico e porre in termini di fondamento ciò che nel linguaggio ordinario è reperibile in termini di significato». Cf. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, Roma, Armando, 2006, p. 107; S. Coppolino, *Ricoeur e l'ermeneutica del '900*, *Criterio*, a. III (1985), p. 67.

²⁹ P. Ricoeur, *La Semantica dell'azione*, cit., p. 43.

del mondo: si pone un'ontologia senza facili ripari (non a caso *si può* chiedere se la filosofia di Leibniz sia una critica effettiva di un pensiero troppo astratto e geometrico, quale sarebbe quello di Spinoza, o se sia un passo indietro rispetto alla radicalità del pensiero spinoziano, nel suo sforzo di tematizzare l'intrinseco legame di tutti gli esseri con la vita).

L'accettazione della condizione complessa dell'uomo non giustifica alcuna forma di solipsismo. Ricoeur sottolinea che l'etica non è separabile dalla politica, e rileva come la politica sia l'architettonica del discorso etico già nella filosofia aristotelica.

Questa tensione all'*alterità* e alla *comunità* è una costante preoccupazione, ed anch'essa riporta a Spinoza, la cui posizione nei confronti dell'*alterità* è, come si è ricordato, problematica, ma mai scontata. A sua volta, la prospettiva di Ricoeur rispetto alla concezione metafisica di Aristotele o di Spinoza sottolinea quell'*originaria* esigenza di *agire* che contraddistingue la *condizione veritativa dell'uomo*. Non a caso Ricoeur tende a considerare un limite il fatto che la filosofia del linguaggio di impianto analitico, ancor più della fenomenologia, si fermi dinanzi alla tematica del *corpo proprio* e agli aspetti di *asimmetria* che l'incarnazione porta con sé. La nozione di *corpo proprio* reca *costitutivamente* un duplice aspetto che dissolve ogni pretesa dualista, ma non rinuncia a congiungere il *duplice registro linguistico della motivazione e della causa*. Il *corpo proprio* dev'essere inteso come *io-posso*, ma anche come il *problema di tale potere: in noi si congiungono potere e non-potere, e l'analisi di questa complessità induce a riflettere su dimensioni del proprio essere talora latenti*.

La matrice spinoziana e il riferimento freudiano problematico nel discorso di Ricoeur appaiono di notevole rilievo: si è riportati alla difficoltà di dirsi, a dimensioni simboliche inconscie, a quella dialettica tra azione e passione che riporta alle *filosofie demistificanti del sospetto*. La prospettiva è riflettere sulla condizione effettiva dell'uomo *in carne e ossa*. Bisogna sottolineare un'insopprimibile esigenza di libertà: pur nella consapevolezza di una distanza talora crescente da un progetto di vita attiva e di valorizzazione del senso del vivere, appare necessario impostare la questione di una *poetica della volontà*: essa deve permettere di tematizzare le domande concrete che sono veicolate dal comune *sforzo d'esistere* e della *tensione tra sé e l'altro*. La creatività, che è domanda e prospettiva, dà senso all'esistenza dell'uomo *vivente con gli altri e nel mondo*.

Non era stato Nietzsche ad opporsi a tutte le visioni astratte del mondo, alla cultura dominante asfittica e deludente ed alle teorie basate sulla rinuncia a vivere e sulla denigrazione dell'autonomia personale e del desiderio di espres-

sione ed affermazione? Non avverte Nietzsche il problema dell'eroismo affermatore di vita in un'epoca di rinuncia a vivere e di oblio della felicità? Non è stato il filosofo tedesco uno dei critici delle astrazioni del *cogito* disincarnato e neutrale? Non aveva egli respinto ogni presunta salvezza che si fondi sulla cautela, sul disincanto e sull'incapacità di avvertire quel che è bello?

Si è qui alla critica delle illusioni della soggettività e di ogni falso sublime. Vi si legge, con ed oltre Nietzsche, una consonanza con le questioni affrontate da Freud, le cui riflessioni avevano dissolto false certezze e portato alla critica di atteggiamenti di cautela e di iperprotezione di un sé infantile.

I *maestri del sospetto* non affermano le stesse tesi. Tuttavia, essi hanno criticato impietosamente ogni finalismo estrinseco ed ogni coscienzialismo ingenuo. Essi hanno spinto a non accettare l'atteggiamento di chi si radica in un mondo puramente ideale-astratto e privo di vita. Il ridurre il mondo a pura apparenza fa dimenticare che le nostre immagini delle cose e il concetto di sé e della vita si radicano nella dimensione tensionale che costituisce ogni essere vivente, desiderante, "corporeo" pur nel suo *imprendibile e misterioso fondo d'essere*.

Tale critica dell'astrattezza pare riconfermare l'insegnamento severo di un filosofo apparentemente lontano nelle sue geometriche deduzioni, qual è Spinoza. Si deve criticare l'idea di verità che domina tutto il pensiero occidentale e che sembra talora lontana dalla prospettiva spinoziana, singolarmente moderna e tuttavia utopica nella sua prospettiva antropologica. Occorre mettere in discussione una concezione essenzialista che non comprende la centralità del nesso *atto-potenza* così come già si presenta in Aristotele e così come si ritrova nella prospettiva di Spinoza.

La dinamica del desiderio d'essere si rinviene in una filosofia che si presenta come una dottrina di *salvezza razionale*. La filosofia spinoziana *non pretende unicità*, ma porta a considerare una *via lunga per la riconquista di sé*. La critica dell'idea di verità astratta, così viva nella *dinamicità infinita* del discorso spinoziano, chiede il superamento della *dicotomia mondo vero/mondo apparente*, e postula un *surplus di creatività umana, linguistica, narrativa* che anche filosofie della pura struttura non possiedono. Si tratta di liberare da mille ipoteche l'uomo e la sua volontà d'essere e d'agire, di creare e «avvertire» nuove possibilità³⁰.

³⁰ Schopenhauer parla di una *volontà di vivere incosciente*: impeto cieco ed irresistibile, essa è presente già nella natura inorganica. Il mondo fenomenico è uno specchio di una volontà dalla quale ci si libera attraverso una difficile ascesi e mediante la compassione. Pur in un altro contesto, qual è quello della filosofia di Ricoeur, il confronto con le tematiche della compassione e del dialogo tra diverse forme di spiritualità chiede di non eludere un

L'uomo è aspirazione alla libertà, non è solo una creazione inessenziale di un pensiero calato nella menzogna e nella repressione della vita. In questa prospettiva, in dialogo con i classici, occorre cercare di prospettare un nuovo orientamento di vita degno dell'uomo, degli uomini e del loro interagire socio-politico (in un mondo che non è estraneo, ma spesso è tale).

Proprio perché le problematiche della corporeità e dell'alterità concretizzano quella del nostro *essere-nel-mondo*, la comprensione di sé richiede *un'interpretazione vivente del nostro essere, una lettura non trionfalistica e non meccanica della propria condizione umana, una tensione verso l'autonomia e verso la vita (ontologia ermeneutica)*.

9. Convergenze con la dottrine del *conatus* di Leibniz?

È necessario sottolineare il riferimento creativo tra *io sono* ed *io parlo*. L'ermeneutica dell'*io sono* è la base ed il *télos* della filosofia.

In tale prospettiva, si possono ritrovare, pur nelle specifiche differenze, Nietzsche e Schopenhauer, ma anche Spinoza e Leibniz³¹: occorre far comprendere la funzione del desiderio, all'origine del linguaggio e prima del linguaggio. L'anteriorità dell'istinto in confronto alla rappresentazione e l'irriducibilità dell'emozione alla rappresentazione collegano a una problematica presente nel cuore della tradizione razionalistica. Grandi nomi, dal più lontano a quello a noi più vicino, contrassegnano questa tradizione spesso travagliata.

Così Nietzsche cerca di radicare nella volontà i valori, intesi come "punti di vista" e "prospettive", e di trattarli come indici ora del sentimento ora della potenza autentica. In effetti, il problema di Freud è quello di Schopenhauer nel *Mondo come volontà e rappresentazione*. Ma la questione posta da Schopenhauer è un problema che risale ad ancora prima: è quello di Spinoza e più ancora quello di Leibniz, che non è solo il Leibniz dell'ottimismo e della teodicea.

confronto con la tematica schopenhaueriana. Del resto, tale tematica tocca, benché a vario titolo, quella freudiana e nitschiana.

³¹ La *monade* non si riduce ad un'astrazione metafisica che nasce dall'improponibilità del concetto di atomo materiale, semplice e tuttavia sempre divisibile. Il problema non è neppure rompere con il dualismo di Cartesio o con il parallelismo occasionalistico o con il monismo di Spinoza. La questione è diversa. Ogni centro di rappresentazione spirituale affonda le radici in uno sforzo di esistenza originario: siamo così ad una struttura teleonomica ed immanente che cerca (con difficoltà) di esprimersi e di interpretarsi come in uno «specchio franto». In questo senso, la teoria della rappresentazione è radicata in una teoria dello sforzo e del desiderio d'essere.

Non si tratta di voler dare ragione a Spinoza o a Leibniz a proposito della distinzione o dell'identificazione analitica di verità di ragione e verità di fatto. Il problema è passare dall'astratto al concreto, dal calcolo e dalla combinazione allo sforzo d'essere.

Il centro non è la filosofia del *conatus*? Non a caso, la p. III dell'*Etica* coordina la problematica dell'idea a quella dello sforzo d'essere. Per la prop. VI: «ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza di perseverare nel suo essere». Secondo la prop. IX: «la mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è conscia di questo suo sforzo». Per la prop. XI: «se qualcosa accresce o diminuisce la potenza d'agire del nostro corpo, la aiuta o la impedisce, l'idea di ciò aumenta o diminuisce, aiuta o impedisce la potenza di pensare della nostra mente». Infine, per Spinoza, «la correlazione tra idea e sforzo si fonda sulla definizione stessa di mente (*mens*) come percezione necessaria delle affezioni del corpo»³².

In un'interessante intervista rilasciata a O. Rossi, si ricorda la connessione, in Spinoza, tra sforzo d'essere e vita come generosità e dono: «Benché presso Spinoza c'è un senso molto forte del finito e della struttura del finito che è appunto una struttura di sforzo, sono molto, molto colpito dal dinamismo spinozista, se volete: che la [...] generosità della sostanza si esprime in ciascuno degli sforzi finiti e che c'è congiunzione tra singolarità e totalità. È questo un punto metafisico assolutamente fondamentale: l'accostamento tra la singolarità e la totalità. Ma io non sono capace di farlo»³³.

Posto che l'*apodissi cartesiana* si mostra certa ma vuota, il *cogito* può essere riconquistato solo se si trascendono le *illusioni della coscienza immediata*. È difficile poter dire, pensare e vivere ciò sino in fondo: anche questo è un dato costitutivo dell'atteggiamento ecumenico di Ricoeur. Ci si incammina verso una ricerca che è, spinozianamente, assai ardua (*perardua*) e complessa, ma che si deve intendere come possibile e necessaria.

La connessione tra *sforzo* e *desiderio* è resa bene da Leibniz, al quale si deve la formulazione chiara del concetto di "espressione": il nostro sforzo d'essere

³² P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 495-496.

³³ Ricoeur ricorda: «essere chiamato spinozista, in ultima analisi, non è per me una condanna, perché ho letto Spinoza precisamente così: come una giustificazione della nozione del finito. Non credo che il modo finito sia illusorio presso Spinoza, perché ciascuno di noi è un modo finito e colui che fa la filosofia è un modo finito! Di conseguenza tutto il problema spinoziano è di far coincidere il suo sforzo per esistere con la Causa totale. Ecco l'*Etica*. Ma non si chiamerebbe *Etica* se non ci fosse un cammino». Cf. O. Rossi, *Introduzione a Paul Ricoeur*, cit., pp. 172, 174, 175.

si radica nella vita e nella tensione che costituisce ogni centro di vita, specchio dell'universo. Attraverso questa formulazione alquanto discussa, le rigide catene della discontinuità monadologica sembrano sgretolarsi: esiste una tensione universale per la quale le verità di ragione e di fatto si compenetrano e si fondono. E se non c'è un soggetto epistemologico separato dalla vita, non è possibile che si operi un *passaggio immediato* all'analisi dell'uomo come ad una totalità finita. Né lo sbocco di tale analisi può essere un comprendersi a partire dall'*essere-per-la-morte*. In che senso *la morte non è nulla di mortale*?

Né si può svolgere un discorso diretto sul tempo o fermarsi a rigide contrapposizioni tra tempi, dimensioni, aspetti del mondo che non rendono lo *sforzo paziente della vita* che ricongiunge, seppur provvisoriamente, le diverse dimensioni del tempo e dell'espressione, della comunicazione e del linguaggio.

L'identità non è qualcosa di stabile e scontato, né può essere ridotta a un semplice effetto drammaturgico, narratologico ecc. quando tutto ciò resti nel decorativo e nell'estrinseco. La metaforicità dell'identità non costituisce una riduzione di sé stessi a un espediente o ad una semplice categoria grammaticale, linguistica o di altro tipo. Il linguaggio senza soggetto e identità non resta vuoto e muto? All'epistemologia dell'interpretazione deve congiungersi la dimensione della comprensione. Il senso metaforico dell'identità è nel suo essere un rischio che si assume effettivamente ed in prima persona, *con e per gli altri*. Proprio *mettendo in opera la contraddizione*, emerge quella dimensione narrativa comune, quello scambio dei ricordi e quella *dialettica tra memoria e promessa* che apre vie alla difficile ricerca di sé.

Poiché la riflessione si esprime come interpretazione, il sapere di sé, quella che si potrebbe chiamare l'introduzione ad un'ontologia franta e priva di esiti definitivi, riconduce all'*implicazione dell'essere e del cogito in una circolarità problematica e vivente dai mille aspetti e dai molti significati*.

Né a caso *il passato appartiene nella misura in cui gli si appartiene*. La linea di congiunzione dei tempi è lo sforzo di essere sé stessi, al quale si deve ricondurre la riflessione sulla memoria, sull'immaginazione, sulle potenzialità a innovare e a pensare, sulle spinte a ricercare aspetti nuovi di sé ed occasioni di *reciproco riconoscimento*. Il passato stesso si iscriverà nella continuità di una memoria che non può essere spenta, ma va rinnovata attraverso un ampliamento della creatività individuale e sociale. Una giusta memoria trae forza dal congiungersi della *stima*, della *sollecitudine* e dell'*opera di istituzioni giuste*. Per gli individui ed i popoli, l'identità non è un dato, ma una costruzione senza fine che non è senza senso. La sollecitudine, che rivendica l'autonomia

del politico e del sociale, si caratterizza come senso vivo dei limiti e delle possibilità delle istituzioni nel passaggio dalla nozione di “uomo capace” a quella di “cittadino reale”. Essa si presenta come promozione della pace e difesa delle diversità e dell’alterità³⁴.

Proprio in quanto il nostro tempo sembra allontanarsi dalle fonti effettive del dialogo umano, bisogna ribadire che soggetto e persona non sono né termini opposti né reificabili³⁵. Non è ammissibile costruire unità forzate e perseguire sintesi omologanti. Proprio la consapevolezza della possibilità di altri punti di vista fonda la critica di una società ingiusta e intollerante: «come membro dell’*équipe Esprit* io credo all’efficacia della parola che riprende riflessivamente i temi generatori di una civilizzazione in marcia; quale ascoltatore della predicazione cristiana, io credo che la parola può cambiare il cuore». Se il cuore è il fondamento delle nostre prese di posizione e se la spiritualità dev’essere prospettata in una posizione ultima, è anche vero che, spinozianamente, un’irriducibile molteplicità ed infinità di verità e di “cose singole” accompagna il nostro cammino nel mondo. La singolarità irripetibile accompagna l’umana conoscenza della realtà: quanto più si conosca la molteplicità dei suoi aspetti, sempre più si presenta come immensa e viva l’unità del tutto.

Perciò, *occorrerebbe un contesto umano mutato per ripensare i valori della persona*. Sentire la vita delle persone e avvertire l’esigenza di una vita diversa significa impegnarsi per denunciare una condizione d’esistenza meccanica e alienante nelle diverse sfere del lavoro, dell’espressione libera, dell’affettività, della comunicazione.

³⁴ Ricoeur insiste sull’errore di reificare l’*altro* come presunto *nemico*. L’avversario reificato nel mondo delle tenebre giustifica lo spirito di crociata. Si potrebbe stigmatizzare l’ideologia del popolo eletto che sta dietro l’americanismo. Ricoeur criticava fenomeni come la crociata anticomunista e l’idea che la via americana alla civiltà fosse una religione: restavano gli squilibri del mondo comunista, dove la crisi si rivelava nella crescente passione del potere e nelle tentazioni del militarismo. La critica era stata troppo spesso intesa come atto di aggressione. Ricoeur sottolineava la posizione di Barth, che rifiutava di aggiungere una parola cosiddetta cristiana all’appello alle armi. Vi era l’esigenza di un’effettiva reciprocità politica che non si muovesse tra affermazioni astratte ed optasse per soluzioni capaci di smuovere le contrapposizioni. L’idea più giusta era muoversi lungo una linea neutrale a livello politico e militare. L’appello agli uomini di buona volontà richiedeva un *nuovo mondo* in cui lotte e contrasti fossero orientati verso un orizzonte di senso. Emergevano situazioni regressive che si esponevano a processi di fascinazione evocanti le illusioni del *genio maligno*: nevrosi e ossessioni erano aggravate da delirio di persecuzione e da un egocentrismo malato, segno di profonda debolezza. La critica dell’astenia e della tristezza erano elementi centrali di una *lettura spinoziana* della situazione di crisi di un’umanità europea che aveva solo visto variare i modi e i tipi di un dualismo inveterato. Cf. P. Ricoeur, *Pour la coexistence pacifique des civilisations, Esprit*, a. 19, n. spécial, Mars, 1951, pp. 408-419.

³⁵ Basti ricordare l’intensa partecipazione ad *Esprit* ed a *Christianisme social* per comprendere le radici antiche di un discorso socio-politico che si è andato approfondendo nello sviluppo del pensiero di Ricoeur.

10. *Due aspetti non escludentisi: desiderio di soggettivazione e di individuazione e fragilità umana*

Occorre cominciare col sottolineare che Spinoza e Leibniz asserirono che lo sforzo e l'idea, l'appetizione e la percezione sono saldate al di qua della coscienza: a) in Leibniz può esserci la *percezione* senza l'*appercezione*; b) la mente in Spinoza è idea del corpo *prima* di essere essa idea di sé.

In entrambi i casi vi è un riferimento non alla coscienza di sé autotrasparente, ma alla dimensione tragica e/o complessa dell'esistenza che non esclude quella dell'eternità: è sempre vero che non vi è un dualismo tra la fragilità del nostro esistere e il suo significato eterno.

Fin da ora la *meditatio vitae*, che non sarebbe necessaria se la vita non fosse pur sempre fragile, spinge a considerare la presenza in Dio di quella dimensione transeunte che caratterizza il nostro essere: *in Deo datur necessario idea quae huius, et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit*. Le p. I e II dell'*Etica* vanno pensate insieme: l'eternità e la durata non tolgono l'unità profonda della vita, perché è *nella* vita che conosciamo il tempo e l'eternità, la loro attualità e il loro problema.

Poste queste premesse, si può aggiungere che anche la riflessione e la metodologia di Freud nascevano dall'esigenza di prestare un aiuto ad elaborare i conflitti interiori più nascosti e poco dominabili. Si trattava di attivare un processo che scavasse nel «profondo» e facesse emergere significati ed intenzioni latenti.

Spesso i conflitti si esprimono sotto forma di sintomi somatici, motori e sensoriali. In molti casi, la *libido* appare all'analista distaccata dalla rappresentazione di riferimento e diviene *energia di innervazione*. La riunificazione di queste e altre scissioni è a fondamento di un'identità rinnovata. Per Freud, era possibile attivare un processo di purificazione o *catarsi* dai conflitti interiori sedimentatisi nella psiche. Il *processo di liberazione* implicava una scarica adeguata degli *affetti patogeni* e un'*abreazione adeguata del trauma*. Essendo poste al di là della soglia della coscienza da una *censura psichica*, le dinamiche inconscie potevano emergere solo attraverso un difficile lavoro di rielaborazione che avrebbe permesso un riequilibrio delle istanze di personalità e condotto l'individuo a un maggiore adattamento. Per Freud, le «soluzioni» non erano frutto di percorsi brevi, sicuri o scontati. Esse richiedevano una consapevolezza della povertà delle nostre stesse parole: la concezione di Freud non si chiuse in un sistema armonico, ma si mosse nel segno di un crescente dualismo che ripropose la necessità di un'analisi della complessa e tragica condizione umana. Tale riflessione tocca

i punti nodali del dolore e delle sofferenze umane più profonde. Il cammino della ricerca è complesso, e Freud sottolinea l'importanza che il desiderio di vita abbandoni la molteplicità di rappresentazioni, fantasie e strutture di compromesso in cui si disperde. Occorre una difficile, ma possibile espressione della dualità che caratterizza il nostro essere alla ricerca di una ragione di vita, là dove la morte e la dissoluzione restano presenti.

Ricoeur *rimarca questa problematica*. Lo fa all'interno di una riflessione aperta alle grandi tematiche della vita consapevole e del desiderio che egli attinge anche dalla lettura dei classici della filosofia e dalla riflessione di Spinoza.

Nel discorso freudiano, chi approfondisce la riflessione sul desiderio di vita e (diremmo) sul significato della vita umana non può che trovare una singolare complessità: l'io umano è costretto a confrontarsi con quanto pone in discussione il suo equilibrio. *Molto spesso, pur avendo percorso una tappa di una lunga esistenza, si può essere ancora assoggettati alla riproposizione di illusori appagamenti.*

È possibile fissare alcuni punti del discorso *che possono ricongiungere Spinoza e Freud*: a) affrontare il problema del negativo vuol dire confrontarsi con le grandi figure mitico-simboliche che sono state elaborate nel corso di una storia che ha tratti oscuri e prospetta dimensioni diverse della coscienza e dell'inconscio; b) la riflessione di Freud non è estranea alla filosofia nei suoi aspetti più profondi e radicali e nel suo interesse per la condizione umana; c) Freud ha trovato non poche difficoltà nell'esprimere le sue analisi e le sue ricerche che riconducono alla difficoltà di Spinoza ad additare la via che conduce alla salvezza.

Avanzando nella riflessione e riferendoci ad un'ermeneutica aperta all'ontologia (in senso soprattutto fenomenologico), si può dire che il riferimento al mito contribuisce a mostrare come il problema della verità esiga un discorso indiretto e interpretativo che non solo ponga il problema della comprensione di sé, ma esiga il momento dell'interpretazione e dell'analisi epistemologica: abbandonato il soggettivismo, la fenomenologia trova qui uno stimolo e un approfondimento.

Come Spinoza, Freud si rivela un critico del moralismo astratto e un attento indagatore dei segni nascosti dell'umano. La sua critica va alle false mitologie. Bisogna passare per le sue domande con la capacità di ricercare il senso profondo delle espressioni dell'umano.

Intesa come un orientamento ermeneutico che trova la sua istanza più profonda nel problema della liberazione dell'uomo, la psicoanalisi spinge a riflettere su come il falso narcisismo si introduca nella riflessione: si ritrova un *cogito* che non solo è ancora vuoto, ma nel quale emerge un orientamento

all'autoripiegamento che si potrebbe chiamare antropocentrico e che si oppone a un'effettiva cura di sé.

A rendere più complesse le cose, si può aggiungere che il falso *cogito* è coestensivo al *cogito* originario: per usare un'espressione cartesiana, il ripiegamento su di sé appare come una sorta di *genio maligno* non ancora vinto. D'altra parte, una mortificazione della falsa coscienza e dell'illusione infantile si ritrova in alcuni orientamenti che hanno profondamente caratterizzato il sapere moderno. A tal proposito, si deve ricordare la rivoluzione darwiniana, la psicoanalisi, la critica delle ideologie di Marx o gli interrogativi di Nietzsche. La filosofia spinoziana non si adegua all'oggettivismo che spesso domina la stessa rivoluzione scientifica, ma pone le condizioni per una ricerca diversa.

Riflettere sul tema del *ritorno a sé*, significa non solo affrontare le mortificazioni del falso *cogito* e registrarne i fallimenti: questo sarebbe troppo poco se inteso rigidamente. Si deve aver presente la ferita permanente che arreca ad un falso culto del sublime l'esistenza dell'inconscio. Inteso in un senso tragico e problematico, esso non ci appartiene e non è possibile risolvere il problema da esso posto in un sapere esaustivo. Anche qui, dinanzi ad una profonda e radicale *fragilità*, si è ricondotti al compito di un disvelamento ulteriore.

Ciò non significa portare la critica della falsa coscienza fino alla dissoluzione del problema della ricerca di identità e di modelli per esprimerla (Kohuth)³⁶.

Già Marcel e Jaspers avevano ricordato come non sia il *me* isolato il *télos* della filosofia, ma la trascendenza, nella quale si colloca la domanda sull'esistenza. Vita e desiderio sono intrinsecamente congiunti, e le pretese di autosufficienza o autarchia del monismo cosmico ed etico degli Stoici necessariamente devono fallire. In un senso più profondo, la vita porta all'ulteriorità e alterità dell'esistenza. Si tratta di una dimensione inoggettivabile, ma non è estranea all'orizzonte di un'*epistemologia del soggetto*.

Essa può avvicinare alla prospettiva di quella paternità che non è più l'ar-

³⁶ Kohut è considerato l'autore più citato negli USA, quando si parla di narcisismo: la sua originalità sta nell'aver esplicitamente formulato ciò che l'*Ego Psychology* di Hartmann, spesso astratta ed eccessivamente focalizzata sulle conquiste dell'io forte ed autonomo, tendeva a trascurare l'esperienza soggettiva di coesione, unità e continuità del Sé vissuta dall'individuo nel proprio mondo interno sviluppando un'importante distinzione già proposta dallo stesso Hartmann al fine di chiarire il concetto di narcisismo. Kohut dà corpo a una teoria psicoanalitica del Sé, in contrapposizione a una psicologia dell'io, che d'altra parte egli cerca anche di articolare tra di loro. In *Narcisismo e analisi del Sé* (1971), si tentava di integrare le sue ricerche soprattutto cliniche nell'impianto della psicologia classica. In seguito, egli aspirerà a un nuovo orientamento metapsicologico. Ad una psicologia delle pulsioni tende a sostituirsi una psicologia della costruzione di sé. L'atteggiamento dell'analista dev'essere empatico e capace di elaborare gli investimenti psichici del paziente. Bisogna superare una neutralità che intenderebbe essere oggettiva, ma è - in realtà - soprattutto distaccata.

caico, ma l'escatologico. Essa può essere intesa come il rinnovamento dell'interrogazione sul soggetto e la vita intersoggettiva. La nuova prospettiva etica va intesa nel senso di una filosofia del *conatus* che possa ancora resistere alle critiche rivolte all'identità soggettiva dai filosofi razionalisti ed empiristi³⁷. In effetti, coniugando *mistero* e *paradosso*, una lettura etica vive di disimmetrie che donano motivi per ricercare ed unire, senza ignorare il contrasto delle impostazioni e degli esiti filosofici tra loro "rivali".

Ecco perché la spinta dell'eros e il tema della sublimazione vanno *rivisti e approfonditi* nella prospettiva freudiana o in quella degli altri *maestri del sospetto*.

In tal modo, diviene possibile ritrovare il movimento problematico insito nello «spinozismo» come filosofia della vita e dell'identità. Infatti, non si è ricondotti alla polemica tra vitalismo e meccanicismo nelle sue diverse forme, ma *ad una riflessione sulla vita e sul desiderio*, due concetti che non possono essere scissi senza perdere la *concretezza del vivente*.

Ricoeur insiste su come sia necessario cogliere le aporie che segnano il pensiero di Freud. Un primo e fondamentale punto di approfondimento sembra consistere nella differenza attiva tra la rimozione e la sublimazione, tra gli stati emotivi della malinconia che tende a ripetere e a perdersi e quello del cordoglio che elabora la perdita.

Freud aveva scoperto che gli *atti mancati*, le *amnesie*, i *lapsus*, le *paraprassie*, per sé inspiegabili, possono essere ricondotti a processi psichici inconsci. Vi sono conflitti spesso mascherati che è possibile comprendere nel lavoro d'interpretazione. Nel sogno, i desideri trovano parziale *espressione* attraverso lo *spostamento* su altre immagini nelle quali si leggono le forze psichiche che ci costituiscono.

Freud aveva rilevato come spesso i desideri profondi siano espressi attra-

³⁷ Riferendosi alle interpretazioni di É. Balibar, Ricoeur segnala una sorta di invenzione della coscienza nella filosofia di Locke. Tale impostazione lo distinguerebbe dalla filosofia di Cartesio. Il tema è rilevante per il fatto che la riflessione fenomenologica, come attesta anche l'Husserl della *Krisis*, si è spesso confrontata con i maggiori esponenti dell'empirismo. Husserl mostrò come il movimento di messa in discussione di assunti poco indagati avesse caratterizzato l'analisi di Hume prima che finisse per lo più nello scatticismo. In Cartesio, nota Ricoeur, la coscienza emergeva dal dubbio ed era il frutto di una conquista non semplice. Le *Meditazioni* pongono dinanzi a una vittoria sul dubbio. Invece, la trattazione di Locke tende a porre la coscienza nella prospettiva di un'unità che tenta di superare la diversità e la differenza. La coscienza omologa tutti i suoi atti (*même que soi-même*): la differenza è nominata per essere ridotta e sospesa. La coscienza non è tanto un territorio problematico. Essa non rimanda ad un definito fondo sostanziale metafisico, ma è descritta come il sapere di un'identità che si rivolge verso sé stessa. Essa unisce nella stessa persona azioni tra loro lontane - qualunque sia la sostanza che abbia contribuito alla loro produzione. Le identità sdoppiate sono pur sempre ricollegate ad un'identità pensante, ma il sé resta situato al vertice della piramide della *medesimezza*. Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, D. Iannotta (cur.), Milano, R. Cortina, 2003, p. 147.

verso la *condensazione* di diverse immagini e rappresentazioni. I desideri inconsci si esprimono attraverso un processo di *sostituzione* che è all'origine delle espressioni simboliche.

Nei simboli un'idea cosciente sta per un'altra: l'occulta e la rivela. Passando dal punto di vista della (sola) *rappresentazione* a quello (anche) della *forza*, si può dire che, nella vita psichica, si ritrova una complessa stratificazione di contenuti, alcuni dei quali inconsapevoli: dietro il contenuto manifesto esiste un contenuto *latente* che emerge parzialmente, trasformato e simbolizzato. L'approccio terapeutico, che *può essere visto nella prospettiva dell'etica della disillusione spinoziana*, consiste in un allargamento della consapevolezza e nella conciliazione di aspetti complessi della vita e del mondo. La lettura di Ricoeur è orientata a una teleologia del dono che rimanda all'altro il proprio desiderio d'essere. La vittoria sulla morte non può essere differente dal servizio agli altri, e il vincolo storico che ci collega agli altri va vissuto senza violenza e imposizioni. Questo è un pensiero della mortalità *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*: l'amore introduce un elemento di reciprocità.

In tal prospettiva, che avvicina a Spinoza, il problema è pensare secondo l'assunto di essere *vivi sino alla morte e nella morte stessa*. Se la filosofia è amore della vita, diviene centrale la consapevolezza che la gioia è ancora possibile quando si sia donato tutto quel che si ha. Ricoeur ricorda la vicinanza della cristologia di Kant e quella di Spinoza: essa soddisfa ciò che una "filosofia" della religione richiede. Come Spinoza, Kant non pensa che l'uomo possa produrre da sé stesso l'idea di un giusto sofferente. Si può così parlare di uno schema credibile della speranza e di un adempimento del desiderio d'essere. In tal modo, si apre la via per una concezione *kerigmatica* dell'etica posta credibilmente oltre il risentimento e la critica dell'illusione.

Si può così parlare di uno schema della totalità che include il rapporto tra desiderio, creatività e speranza: «questa genesi del desiderio, questa poetica della volontà, la fede la fa comprendere nel simbolo dell'uomo nuovo ed in tutti i simboli della seconda nascita, della rigenerazione, che bisognerebbe perciò riprendere nella loro potenza instauratrice e al di là di ogni allegorismo moralizzante». Ricoeur ricorda come la filosofia di Kant presenti l'imperativo morale scisso dalla facoltà di desiderare e come la ragion pratica sia spesso ricondotta all'impianto concettuale della *Ragion pura*. Egli nota come, nella riflessione di Kant, il metodo genealogico sia escluso a favore del formalismo trascendentale. D'altra parte, il filosofo francese ribadisce lo iato tra il pensare e il poter fare che si esprime non in una norma, ma in un simbolo vivente e liberante: «come una volontà è commossa, nel suo più intimo desiderio, dalla

rappresentazione di questo modello, di quest'archetipo dell'umanità gradita a Dio, che il credente chiama Figlio di Dio? La questione della religione – e qui Kant prefigura Hegel – si spiega al livello di uno schematismo del *desiderio della totalità*; è essenziale una problematica della “rappresentazione” nel suo rapporto con la Dialettica della Ragion Pratica, essa concerne la schematizzazione del principio buono in un archetipo». Per Ricoeur, l'etica del desiderio può e deve decidere del destino della critica. D'altra parte, Husserl intese superare il solipsismo grazie ad un orientamento personologico-kantiano che non può essere ignorato, ma che ben presto ripiega verso il formalismo morale.

Si tratta, allora, di leggere Spinoza e Kant in un processo di convergenza nuovo: la critica dell'illusione va considerata non abbandono all'insignificanza, ma riappropriazione rispetto al trasferimento di sé nel *paese degli oggetti sublimi*. Una lettura kantiana e spinoziana del *kerygma*, in quanto consapevolezza della propria finitezza e come critica del falso sublime, non è in totale contrapposizione ad una *nuova apparizione del sacro*. Nietzsche ha dimostrato che le passioni sono dietro la sublimazione della teodicea, e questo significa che la critica della paura della vita e della realtà richiede una nuova riflessione sul desiderio che vada oltre un'apoditticità che non è adeguazione: «cosa significa ciò se non che anche del *cogito* si dà una certezza presunta e che la certezza risoluta dell'io sono non estingue la possibilità e l'ampiezza dell'illusione su sé stessi».

Ne deriva che una filosofia della coscienza non è uguale ad una filosofia del soggetto, tanto meno quella di una coscienza immediata; né la coscienza è uguale ad un soggetto autoimpositivo.

Una filosofia del soggetto può convenire con la tensione ontologica di una tradizione che va da Anselmo d'Aosta sino a Spinoza: tale ontologia del soggetto è una filosofia che passa per la *demistificazione* e non propende per la rimozione dell'accusa. Il discorso delinea un'ontologia in cammino e un'apertura alla speranza. Per Ricoeur, non sussiste una coscienza autotrasparente che sia poi inquinata o resa opaca dall'involontario e da fattori inconsci. Lo stesso inconscio non è un «meccanismo» che dovrebbe essere successivamente dominato dalla coscienza. La pazienza sopporta attivamente quel che subisce: il consentimento è pazienza, lo sforzo è efficacia, la scelta è legittimità.

Il consentimento estende il dominio della libertà anche nell'ordine della necessità: la vita è un problema non risolto ed i suoi termini non sono né chiari né concordanti. Essa non è un dato, ma apre alle dimensioni della scelta e del volere. Nell'unità del *cogito*, l'esperienza del livello vitale non è irrelata. Il problema è costruire un ordine diverso e dinamico, dialettico e privo di chiusure o rigidità. La vita non è una serie di unità, ma una molteplicità da

chiarificare e unificare in un processo che non è esterno, ma interno al dinamismo del soggetto. Non a caso, Malinowski parla della plasticità degli istinti che richiede una regolazione propriamente umana. La vita definisce non un valore semplice, ma un livello semplice di valori.

Un'eidetica già riconosceva la tensione tra corpo e valore, tra desiderio di vita e sacrificio di sé. La durata diviene il *medium* dell'unità umana ed il suo apparire in una storia. La durata è subita e guadagnata, è il tempo vitale che sospinge ed è arte di guidare il cambiamento. Anche la decisione vive come durata. La scelta è conclusione di una storia che non solo lacera, ma anche compie un destino di un essere contingente che non è votato alla morte, ma è animato da un profondo desiderio di vita. Rifiutare la contingenza e la situazione significa rifiutarsi di esporsi al rischio e alla concretezza della scelta. In altri termini, una filosofia della pura coscienza è anche una filosofia della dissipazione. Il tema centrale non è mai quello di un'unità formale, ma quello di un'unità di sforzo e di una costante vigilanza su di sé³⁸.

11. Verso una filosofia del desiderio

Vedere un gioco di forze *in ed attraverso* un gioco di simboli può essere anche all'origine di un riduzionismo aporetico. Ad esso non è stato estraneo il pensiero di Freud, tanto rivalutato e discusso.

Tuttavia, gli scritti di Freud offrono la possibilità per un'ulteriore considerazione sulla complessità dei fattori che entrano nella costituzione dell'umano. L'indagine è chiamata a superare ogni assolutizzazione dell'*economia al ribasso del desiderio* e ad affrontare l'aspetto più profondo del desiderio umano. Quest'ultimo non è sola tensione bruta, ma si rivela orientamento teleologico polare e dialettico. Esso è esposto al ripiegamento su di sé, ma è originariamente orientato ad un processo di *sublimazione*. Tale processo non è una costruzione sovrastrutturale, ma appare come un processo di crescita e di abbandono delle certezze e delle soddisfazioni infantili. Ricoeur ricorda come in un'*economica* la lotta delle coscienze non è ancora riconosciuta come dialettica del sé, ma solo come sorte esterna. Il superamento di questa prospettiva non è il suo semplice abbandono, ma richiede un ulteriore passo sul cammino di una *riflessione concreta* che si caratterizzi per una complessa considerazione delle dinamiche

³⁸ P. Ricoeur, *L'ermeneutica del sublime. Saggi per una critica dell'illusione*, cit., pp. 67 e 141.

di progressione e di regressione che costituiscono la nostra identità umana. È abbandonato ogni facile eclettismo e si è posti dinanzi a una contrapposizione reale che si esprime nella complessità del mondo dei simboli. Ogni dialettica dell'interpretazione passa per lo spossessamento della coscienza come luogo originario del senso. Si tratta di pensare un'origine e un esito della riflessione che portino non ad un'autosufficienza del soggetto, ma alla fonte della parola e alla pienezza di vita. La riflessione, che viene alla parola e resta nel suo donarsi, vive in sé una dimensione antitetica e uno sdoppiamento. Tale sdoppiamento è all'origine di un paradossale ritrovamento di sé che va oltre l'isolamento e procede nella direzione dell'alterità del mondo e della trascendenza. La sublimazione non può che essere legata ad una ripresa creativa degli aspetti più arcaici e problematici di sé. Tuttavia, essa è anche un'interpretazione vivente. La sublimazione supera ogni affrettato riposo della ricerca e oltrepassa una semplice riduzione del desiderio. Il problema del simbolo, quello della rinuncia a una falsa identità e quello della ricerca effettiva di sé riportano alla lotta per essere riconosciuti e amati. Per l'idealismo, conoscere era un *riconoscere* nelle cose l'impronta dello Spirito che trascende ogni molteplicità (riduzionismo idealistico). Ricoeur intende, invece, verificare come l'identità non possa costituirsi senza il riconoscimento dell'altro in quanto *altro sé* (trascendenza). Una dottrina del *mutuo riconoscimento* implica il superamento di ogni concezione consolatoria, antropocentrica e solipsistica. Si è portati, per usare termini spinoziani, al superamento di ogni sacralizzazione che si appaghi di idoli e si accontenti di false certezze. Il movimento di riappropriazione della vita trascende ogni ritorno di contenuti rimossi. È così pensato un autentico, progressivo, difficile ritrovamento di sé che ricorda il movimento discendente e ascendente degli attributi in Spinoza. Cosa vuol dire superare mille illusioni e trascendere la prospettiva di una consolazione immediata? Si deve assumere il difficile lavoro di spossessamento, di riappropriazione e sublimazione che si è chiamati a compiere attraverso un cammino difficile. L'amore per la creazione, rispettoso dell'alterità, si manifesterà nel linguaggio dell'*annuncio* e della *promessa*³⁹.

La critica del soggettivismo deve poter passare per la lettura psicoanalitica, ma anche stimolare un diverso approccio alle filosofie di Husserl, Hegel

³⁹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 568. In questo percorso, l'opposizione tra Leibniz e Spinoza o quella tra *pensiero riflessivo* e *pensiero fenomenologico* tendono a essere superate. La tematica della promessa si connette a quella nabertiana del *desiderio di Dio* che è a fondamento dell'umana testimonianza di un'identità pur sempre fragile: utilizzando termini che possono dirsi spinoziani, Ricoeur può parlare di *virtù della durata*. Cf. François Dosse, *P. Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., p. 553.

e Spinoza. Se lo scientismo di Freud – che non costituisce la totalità del suo lavoro – non può soddisfare, il problema è non solo quello delle illusioni legate alla regressione al semplice principio del piacere, ma quello della delineazione di una realtà che è più ricca di quella che viene prospettata da Freud stesso e che non può essere conosciuta quando si coltivi l'illusione di una falsa identità immediata e autosufficiente: «la realtà non è solo l'insieme dei fatti suscettibili di essere constatati e delle leggi suscettibili di essere verificate, è anche, in termini psicoanalitici, il mondo delle cose e degli uomini quale apparirebbe a un desiderio umano che avesse rinunciato al principio del piacere, cioè subordinato il proprio punto di vista al tutto»⁴⁰.

Poniamoci sull'*asse Nabert-Fichte*: il problema da affrontare è quello della soggettività prima di ogni teoreticismo e di ogni formalismo morale: intesa nel senso della filosofia riflessiva e/o della fenomenologia, l'analisi non può più essere intesa come una semplice *legittimazione* della scienza e del dovere, ma come una ritematizzazione della questione dello *sforzo per esistere*: occorre non solo sottrarsi al torpore e allo smarrimento, ma aprire noi stessi a quell'amore della totalità che è tema generale della filosofia spinoziana e della riflessione di Leibniz o di Malebranche⁴¹. Ad essi Ricoeur si avvicina autonomamente e spesso per verificare problematiche comuni che *meglio* si evidenziano nella *radicalità* del pensiero di Spinoza. Tale è l'asse di un pensiero riflessivo-fenomenologico, profondamente rinnovato, che, attraverso Fichte, porta alla filosofia di Nabert ed agli orientamenti più vivi della filosofia riflessiva e della fenomenologia. *Tuttavia*, ciò non basta quando si voglia tener conto delle molteplici voci spesso in conflitto: il problema posto drammaticamente da Freud è se si debba pensare la realtà solo come necessità, o non si debba ridare spazio a una dimensione di senso e di rinnovata creatività. È necessario porsi in una prospettiva meno razionalistica e più legata alla ricerca-produzione del

⁴⁰ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 592.

⁴¹ Nel pensiero di Malebranche, assume un ruolo centrale la capacità di distinguere tra l'occasione e le ragioni profonde del proprio apprendimento e dell'evoluzione spirituale. La riflessione di Malebranche va verso una dottrina dell'attività che è il fondo misterioso e complesso del nostro stesso essere. Non si accede a sé stessi se non per un sentimento interno. Anzi, non abbiamo un'idea dell'anima come se ne ha dell'estensione. Certo, siamo tenebre a noi stessi. Spesso si è costretti a guardare fuori di sé per vedersi: «car ce n'est qu'en Dieu que les êtres le plus matériels sont parfaitement intelligibles; mais hors de lui les substances les plus spirituelles deviennent entièrement invisibles». Dio è sostanza sempre e perennemente efficace che consente alla mente di conoscere in Lui quell'idea che contiene tutte le diverse forme dell'estensione. Esse, in noi, si contrapporrebbero e si escluderebbero. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des Sciences*, Geneviève Lewis (cur.), Paris, Vrin, 1946, vol. III, pp. 88 e 93.

senso. In tal modo, è legittimata l'attenzione creativa per il simbolo ed il mito nei quali ritroviamo l'interrogativo sulla vita.

Troviamo *spinozianamente* potenze operose, istanze, forze ed energie che non si possono constatare come se fossero meri fatti e dati estrinsecamente accertabili. Tali istanze ed energie rivestono un valore essenziale. Esse rimandano ad un'energia originaria incoercibile che riguarda la vita umana e la sua inserzione nel Tutto. La prospettiva del desiderio fa intravedere un *luogo* dove necessità e libertà devono potersi incontrare: la disciplina della realtà deve sapersi fondere con la potenza della creazione e dell'evocazione. Nel senso della costruzione di una nuova identità vanno intese la perdita di ogni assoluto consolatorio e la forza di un *amore disinteressato per la creazione*.

12. Oltre l'intellettualismo in vista di una sintesi nuova

Procedendo per gradi crescenti di complessità e per gradazioni progressive, nella filosofia di Spinoza e di Leibniz viene ad esprimersi una tensione che va dall'idea del corpo sino all'idea dell'idea, dalla percezione all'appercezione o percezione di sé. L'appercezione non è un'idea tra le altre. Affrontando il problema costitutivo della riflessione, viene ricordato come la ricerca di sé sia un compito indilazionabile per un essere incarnato e storico, qual è l'uomo: un'esperienza incarnata e vivente, però, non è mai in pareggio con sé stessa, né l'appercezione trascendentale kantiana può davvero superare la costitutiva differenza tra me e l'altro. Del resto, la percezione di sé non è mai mera stasi, ma è e deve diventare dinamismo, coinvolgimento, sforzo.

Lévinas dice che la molteplicità può e dev'essere considerata come eccellenza e come possibilità della prossimità. Per Ricoeur, il dinamismo intersoggettivo rivela il problema che costituisce l'essere umano e la «dialettica» tra me e l'altro. Si tratta di una dialettica che, diversamente da Lévinas, prende anche da Hegel, ma rifiuta la sua soluzione sistematica. Il concetto di costituzione implica l'immanenza di un dinamismo che ha radici profonde nel nostro essere, indica una *via lunga da percorrere* e prospetta un *obiettivo di salvezza e di vita*. Adottando la terminologia di Spinoza, il ritrovamento di sé procede attraverso la considerazione delle varie forme di schiavitù umana ed attraverso la lotta per essere riconosciuti. Esso approda alla possibilità di una vita razionale o *secondo genere di conoscenza*. Tuttavia, tale dottrina trova il suo senso pieno e culminante nella dottrina del *terzo genere di conoscenza* (che il filosofo olandese, forse, volle tratteggiare con brevità a motivo della sua importanza ed eccellenza).

La compresenza di tre generi di conoscenza è alla base del passaggio da un genere all'altro. Nel nostro tempo, si delinea una tensione verso l'eternità: tale è il problema della personalità e dell'identità narrativa.

È noto che la filosofia spinoziana è stata accusata di intellettualismo. Essa avrebbe sacrificato la volontà all'intelletto. Tale filosofia è basata sulla tesi che si vuole ciò che si conosce come bene e che si vuole quanto si sa. Per alcuni critici, la filosofia di Spinoza non valorizza la vita e la libertà, ed è solo una filosofia della necessità. In tal modo, sarebbe incompatibile con ogni filosofia della pluralità e della *vera* liberazione umana. Non si tratta di accuse di scarso rilievo. Indubbiamente, la prima critica spinoziana intese in tali termini la questione del *determinismo* spinoziano. Si enfatizzò l'ateismo di Spinoza e la sua empietà. Probabilmente, tale critica non ha più effettivo fondamento nella lettura attuale dell'opera spinoziana. Tuttavia, è anche vero che si può dire che, proprio nella filosofia di Spinoza, l'idea in sviluppo è in radicale relazione al nostro *sforzo di esistere*: in quanto si esprime come intellesione e conseguente volontà, la mente non va intesa come una sostanza ferma, ma è, nell'attributo del pensiero, l'espressione del nostro unitario sforzo d'essere. Esso può e deve dirsi più o meno forte, più o meno debole o illusorio, senza escludere un originario slancio di vita nel quale la necessità e la libertà non sono più distinti. Determinismo e volontarismo sono solo due aspetti di una comune ricerca che non pretende per sé nessuna ricompensa se non quella dell'amore.

La psicoanalisi gioca un ruolo essenziale per ripensare queste tematiche che trovarono in pensatori come Spinoza e nei maggiori esponenti dell'età barocca un'espressione significativa. Proprio la psicoanalisi, che ricerca nel profondo dell'uomo, ribadisce che lo sforzo d'esistere è al fondo del nostro essere.

Appare subito che tale sforzo è problematico e l'uomo è radicalmente esposto alla sua finitudine e al pericolo derivante dalle cause esterne e dagli altri uomini.

Per tanti versi, la psicoanalisi, da vagliare nelle aporie e nei punti di forza, vive nell'alveo delle grandi intuizioni spinoziane ed è *talora* quasi una prosecuzione della filosofia di Spinoza. Tale filosofia non è statica, ma, proprio perché intende riflettere sul compito della costruzione della propria identità, ricerca il modo in cui si possa adeguatamente discutere il problema del *passaggio dalla schiavitù alla libertà*. La questione è come sia possibile passare *dall'*illusione in cui l'uomo effettivamente si trova *alla* prospettiva di un'auto-nomia possibile. Il merito della psicoanalisi non è solo legato alla problematizzazione della questione del linguaggio, del simbolo e del sogno, ma anche

all'aver chiarito che la riflessione sul linguaggio, sui simboli, sui testi o sulle produzioni culturali, artistiche e religiose è un momento della ricerca umana. La psicoanalisi acquista valore per la delineazione di un soggetto meno impositivo e più libero, decentrato e non vinto o rassegnato al destino. Posto che la rivoluzione epistemologica operata dai *maestri del sospetto* si radica nella capacità di chiarire il *perché* il linguaggio non sia solo denotazione e non possa essere inteso in termini di mera univocità⁴², diremo che la psicoanalisi pone la riflessione contemporanea dinanzi a un'architettura di senso problematica che implica un lavoro ermeneutico. La filosofia non risulterebbe più impreparata a questo compito, se sapesse leggere e intendere pensatori anomali ed eterodossi e li sapesse cogliere non solo nelle loro pretese di esauritività e sistematicità, ma anche nelle questioni che hanno intravisto e non sempre sviluppato. Attraverso una molteplicità di prospettive sulla *crisi* della filosofia della coscienza, si è riportati alla povertà dell'espressione di sé stessi, ma anche alla sfida ad esprimersi in termini nuovi e creativi.

Secondo quanto sostiene Spinoza, si dice *libera* quella cosa che *esiste per sola necessità della propria natura e si determina da sé sola ad agire*. Si dirà *necessaria* o *coatta* quella cosa che è *condizionata ad esistere ed agire da qualcosa d'altro, secondo una certa e determinata ragione*. Questo assunto conduce ad una teoria generale della sostanza come atto e come vita e guida nella considerazione della schiavitù degli affetti e dell'uomo libero che diviene capace di esprimere la sua autonomia. In questo senso, l'approccio di Spinoza è ontologico e antropologico.

Spinoza ha criticato ogni eccesso del moralismo che si compiace nell'avvilimento dell'uomo e nella considerazione dei suoi limiti. Tuttavia, Spinoza dà un'ampia *fenomenologia della debolezza e della dispersione umana*. Anche la

⁴² Problematica è la tendenza a valorizzare in maniera onnicomprensiva, talora unilaterale o generica, la tematica del lavoro. Anche in questo caso, Ricoeur si propone come filosofo dell'"e". Così è per la tematica della parola, che talora precede quella del lavoro. La significazione non è solo produzione e non si può accettare un prassismo senza teoria. La parola permette di portare il lavoro sul piano della partecipazione e della comprensione. La parola ha un senso sociale. La parola poetica è fondamentale nel processo di civilizzazione. La parola è anche la parola imperativa che spinge alla decisione e all'assunzione di responsabilità. La parola dubitativa pone in discussione e apre spazi e possibilità nuovi. Se tramite la parola indicativa possiamo dichiararci tali quali siamo, la parola poetica e lirica permette di esprimere i sentimenti fondamentali della specie umana: «c'est par la parole que peut être restitué de manière nouvelle le contact perdu avec la nature; la nature, avec la vie, avec l'élément brut [...]». In un essere assoluto, la parola è azione creatrice. Noi non possediamo questa parola, alla quale possiamo pure partecipare. La parola dell'uomo è necessariamente finita, e la civilizzazione umana è comunicazione e lavoro. Cf. P. Ricoeur, *Travail et Parole, Esprit*, a. XXI, Janvier, 1953, pp. 98, 99 e 117.

psicoanalisi ascolta il linguaggio del male e fornisce apporti ermeneutici assai significativi per ridefinire la narrazione che facciamo di noi stessi.

Anche spinozianamente, l'autonomo sviluppo della riflessione sui maestri del sospetto porta sul versante di una *semantica del desiderio d'essere*.

VI.

La tematica del cogito tra Cartesio, Husserl e Spinoza

1. Posizione del problema a partire da un confronto tra Cartesio e Spinoza

Aver rinchiuso la filosofia a un sistema dall'andamento prevalentemente deduttivo è un limite che Ricoeur segnala con decisione.

In effetti, Spinoza non approfondisce la questione del *cogito* solo nel senso dell'innatismo delle idee chiare e distinte o di una *res cogitans* che si contrappone alla *res extensa*¹.

Come tale, il dualismo metafisico cartesiano, più che quello metodologico, pone problemi non solubili secondo quel modello stesso.

Né si tratta di dedurre analiticamente tutte le conclusioni esposte nel solo linguaggio materialistico. Bisogna dare ragione dell'affermazione apparentemente innocua *homo cogitat*: quando si parli concretamente dell'uomo, il *cogito* diviene un *problema* e si tramuta in un *compito*, esprimendo l'esigenza di un' *emendazione* sempre rinnovata e rimarcando un bisogno sempre nuovo di *riappropriazione di sé*: se si segue sino in fondo la riflessione di Spinoza, il *cogito* non è un dato immobile, non va separato dal suo *cogitatum*. Anche Cartesio parla dell'oscurità del corpo e della sua indefinibilità e non intende negarle acritica-

¹ Complessa e *non sempre univoca* è la posizione cartesiana. Il filosofo sostenne che, *di fatto*, vi è una stretta connessione tra la mente e il corpo. Egli asserì che non sempre si ha un pieno potere sulle nostre passioni. Per Cartesio, l'anima è tutta in tutto il corpo e non è divisibile in parti: l'anima non partecipa delle dimensioni della materia ed è in rapporto con la totalità degli organi. Prese le distanze dal *materialismo psicologico*, Cartesio rammenta che essa ha anche uno stretto rapporto con la ghiandola pineale: l'anima «esercita le sue funzioni più specificamente che non nelle altre parti». Cf. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, A. Carlini (cur.), Roma-Bari, Laterza, 1954, artt. 30-31, pp. 21-22.

Si tratta di uno dei punti più complessi della riflessione cartesiana. La filosofia di Cartesio e dei cartesiani si caratterizza per un sostanziale dualismo, non suffragato dagli sviluppi dell'analisi fisiologica e scientifica.

Dichiarandosi insoddisfatto del dualismo cartesiano e della teoria cartesiana del libero arbitrio, Spinoza esprime, in termini radicali e anche polemici, la propria dottrina dell'uomo, della mente e del corpo. Lo fa particolarmente in tre assiomi della p. II dell'*Etica* (I-II-IV), che così recitano: «L'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria, cioè, secondo l'ordine della natura, può accadere tanto che questo o quell'uomo esista, quanto che non esista» (I); «l'uomo» (I); «noi sentiamo che un certo corpo è affetto in molti modi» (IV).

mente. Per lui, la mente non può tutto sul corpo e non può fare a meno di organi corporei: se si segue attentamente Cartesio, l'alterità è anche dentro di noi e nel nostro corpo. Ricoeur sottolinea come i processi psichici si costiuiscano nella relazione e come il rapporto tra gli uomini sia sempre esposto a fraintendimenti e a *mediazioni imperfette*. Le dimensioni del *cogitatum*, dell'*inconscio*², dell'*altro* vanno progressivamente approfondite come questioni essenziali per la posizione sempre problematica, mai deduttivistica di un'*identità possibile* e di un *soggetto che è costitutivamente posto nell'essere e alla ricerca di sé*.

Rifereriamoci a Spinoza: se i primi due generi di conoscenza sono presupposti, il cammino della "liberazione", che porta al *terzo genere di conoscenza*, è il termine di un *movimento più complesso*, forse più paradossale di quanto lo ritenesse lo stesso Bergson, poiché esso riguarda la *dialettica dell'illusione e della libertà nell'epoca della radicale crisi della soggettività*: non solo il *ritorno alle cose stesse*, ma la conquista della propria identità non può essere se non mediata. Essa non può essere che il frutto di una complessa *ermeneutica del soggetto umano*. In tale contesto, che pone sullo sfondo il problema della liberazione del senso, l'appello husserliano può essere ricondotto alla filosofia di Spinoza, per la quale ogni processo di neutralizzazione di presupposizioni inindagate apre uno spazio di rinnovati significati etici e antropologici.

L'uomo creda pure di essere padrone di sé e pensi di conoscere sé stesso ed i propri pensieri! Tuttavia, come hanno sottolineato due grandi pensatori ebrei "irregolari" e difficili, Spinoza e Freud, la sua presupposizione immediata, vista nello specchio di quanto egli pure esprime, non regge all'interpretazione «riflettente»: la riflessione non ritorna a sé, ma si trova sdoppiata in profondità e nelle dimensioni più enigmatiche del vivere e dell'esistere. Il dualismo del *cogito* non è un dato scontato, ma si manifesta come un problema *radicale* che è *coestensivo* alla certezza di un pensiero che deve fare di *una vuota e problematica certezza di sé* l'inizio di una *ricerca di senso*. *Essa deve riempire di contenuti quella consapevolezza fragile che ha problematicamente affermato il proprio essere*. Anche la filosofia husserliana converge nella ricerca di una totalità di senso che superi la frammentazione e settorialità di apparenze ancora fugaci.

Tuttavia, occorre andar e più in profondità secondo quella linea di sviluppo problematica che è additata soprattutto dall'ultima fase del pensiero husserliano.

² «L'analisi delle essenze del *cogito* conduce al *cogitatum*, quella del *cogitatum* indietro al *cogito* di cui è *cogitatum*. L'apertura dei campi fenomenologici attraverso Cartesio è rimasta fino ai nostri giorni senza effetto perché né lui, né i suoi successori hanno riconosciuto che con ciò è stato portato alla luce un campo di una scienza infinita e fondabile per la fondazione della conoscenza ultima e più alta». Cf. Edmund Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, A. Donise (cur.), Napoli, FILEMA, 2003, p. 70.

2. Ambivalenza e imprescindibilità della questione del cogito

Maine de Biran cercò di affrontare il problema, così avvertito poi nell'indagine fenomenologica contemporanea, che, se tutto risiedesse nelle sole sensazioni, non sarebbe possibile elevarsi a sfere di significazione ulteriori e giungere alle nozioni di *forza*, *potere* e *causa efficiente*. Occorre domandarsi come si possa sperimentare il *sentimento di un potere attivo che si intreccia con il nostro esistere*³. Una domanda, per certi versi *analoga*, fu successivamente posta da Husserl nella sua critica dello psicologismo associazionista⁴. Né si tratta di una semplice riflessione di marca psicologica, emerge un nucleo teoretico più delineato.

Andando più in là: la filosofia di Biran si caratterizzò per la critica di un *secondo senza riflessione* che aveva creduto di trovare *fuori di sé* tutto quel che è *in noi*.

Tuttavia, già il biranismo non costituì un movimento strutturato: fu un movimento che ha un tratto filosofico che lo contraddistingue. Ad es., per alcuni aspetti, la *riflessione recuperatrice* di Marcel può essere vista in rapporto alla dottrina della *terza vita* di Biran, che riprendeva in termini nuovi la tematica della riflessione e la liberava dalle ipoteche del sensismo o del materialismo precedentemente imperanti.

Il misticismo di una parte della filosofia francese legato a motivi biraniani va visto nella prospettiva di una «filosofia dello spirito». Tale orientamento si è espresso nelle opere *assiologiche* di Lavelle e di Le Senne, ma anche in quelle di Pradines, di Nédoncelle, di Marcel, di Berger.

Per Ricoeur, le conclusioni più condivisibili e attuali devono condurre il pensiero nel senso della valorizzazione di una filosofia dello *sforzo* e del *desiderio*. In tal modo, si riprende non solo un frammento del biranismo, ma un suo motivo di fondo ancora poco sviluppato.

Secondo la filosofia di Biran, il divino stesso è la *forza infinita* e il *fondamento*

³ A partire da un iniziale sensismo, il discorso di Biran si svolgeva attraverso la filosofia della volontà, l'adesione all'etica stoica e il passaggio a un misticismo di orientamento cristiano. L'influenza della filosofia biraniana nel suo complesso fu molto vasta, ma non immediata. Royer Collard riteneva Maine de Biran «il maestro di tutti noi (filosofi)». Il pensiero di Biran influì sulle riflessioni di Th. Jouffroy, che fu allievo e collega di Cousin. Influenze biraniane, si ritrovano in A. Garnier, E. Saisset, Ch. de Rémusat, A. Franck. La riflessione biraniana non è estranea alla filosofia della personalità di Renouvier. Sulla *Revue des deux mondes* (1840), Ravaisson si dichiarava seguace della filosofia di Biran, benché vi vedesse ancora un'indecisione tra una visione sostanzialista ed una per cui il fondo del nostro essere è attività cui non dev'essere presupposto niente. Cf. G. Amendola, *Maine de Biran. Quattro lezioni tenute alla Biblioteca filosofica di Firenze nei gg. 14, 17, 21 e 24 Gennaio 1911*, Firenze, Casa Editrice Italiana-Quaderni della Voce, 1911.

⁴ Cf. l'intr. di A. Masullo a E. Husserl, *Logica, psicologia, filosofia. Un'introduzione alla fenomenologia*, Napoli, Il Tripode, 1961, p. 11.

del nostro sforzo d'essere. Si tratta di un tema complesso e suscettibile di integrazioni che trascende i ristretti ambiti in cui si è mantenuta la tradizione dello spiritualismo? Tutto il tema delle *tre vite* dell'uomo, nel loro intrecciarsi e implicarsi, riporta alla tensione verso il divino e l'infinito. Ma il divino stesso, lungi da contrapporsi all'uomo, costituisce un nucleo originario di forza e l'aspetto più profondo del nostro essere interiore e cosmico. Perciò, alla radice dello sforzo d'esistere, vi è un'aspirazione all'infinito che non annienta il finito e il concreto. Essa è una testimonianza dell'inermità di ogni separazione rigida e costituisce una *critica di ogni dualismo tra tempo ed eternità*. Allo stesso tempo, il tema dell'esistenza di Dio si può meglio concretizzare nella misura in cui Dio non sia concepito come pensiero di pensiero, ma come energia e libertà. A questa forza infinita l'uomo può attingere attraverso la ricerca riflessiva, che non deve più delinarsi come l'espressione di un intimismo chiuso al mondo. Al cosmo si è incamminati originariamente: l'uomo è chiamato alla libertà e all'espressione del proprio fondo interiore. Proprio per questo, ribadiamolo, tale impegno, che costituisce un ritorno a sé stessi, implica l'istanza di un'energia originaria che possa consentire al nostro sforzo di esprimersi e testimoniare un compimento interiore. Secondo Biran, poiché l'amore realizza o intravede la felicità, occorre saper andare al di là di quel che comporta la sola vita morale: l'uomo sperimenta il bisogno di una felicità superiore che superi la sua stessa esistenza.

Il problema di fondo che anima la riflessione di Biran è quello della *profonda scissione che è nell'uomo*: la questione è suscettibile di un positivo approfondimento quando si consideri la filosofia di Ricoeur e la sua tematizzazione della *vita* e del *desiderio*. Ricoeur comprende l'importanza della dottrina biraniana delle *tre vite*, ma nota che, in tale concezione, la quale procede da quella sensibile a quella spirituale, deve ritrovarsi la condizione problematica dell'uomo, che è semplice nella sua vitalità immediata, ma è scisso nell'espressione di sé.

Bisogna *andare attraverso Biran oltre Biran*. Occorre ricordare anche qui che il problema della scissione è *forse più complesso di quanto Biran avesse potuto tematizzare*. Il ricorso al «fatto primitivo» potrebbe essere ancora il tentativo di conciliare le esigenze della tradizione del *cogito*, quelle del kantismo e quelle dell'empirismo⁵. Già in Cabanis e in Biran, si ritrova quella tensione tra

⁵ Filosofo della vita interiore, Biran critica spesso i vincoli e le distorsioni della vita sociale. Ancorando la sua riflessione sulla vita interiore a temi e motivi etici, egli parlava di un empirismo nuovo che nascesse dai fatti ed auspicava un razionalismo diverso che non partisse da astrazioni. Maine de Biran, che riesprime la tradizione agostiniana della verità che abita nel profondo, non ignorava la distinzione tra *vu* e *voulu*. In altro clima culturale,

ontologia dell'interiorità ed epistemologia che costituisce un tratto del pensiero filosofico attuale⁶. Tutto ciò va ancor più approfondito.

3. *Motivi umanistici e sviluppi dell'esistenzialismo*

Se occorre superare la tradizione dello spiritualismo e dell'interiorismo ottocentesco e alcuni aspetti soggettivistico-idealisti della filosofia riflessiva, non va dispersa la sollecitazione a una maggiore comprensione di sé che quella tradizione sottolinea. Tuttavia, il termine *sé* è un termine *onnideclinabile* e non costituisca solo una prima posizione certa. L'abbandono di ogni rigido dualismo permette al "primo" Ricoeur di rivendicare la concretezza del *cogito incarnato*. Il filosofo francese, in sintonia con l'opera di Merleau-Ponty, sosteneva la necessità di una filosofia della *volontà* che svelasse le antinomie delle impostazioni tradizionali, da quelle dualiste a quelle materialiste, da quelle solipsiste a quelle occasionaliste.

L'antropologo non doveva più fermarsi alla sola indagine comparativa, ancora troppo estrinseca. Il passaggio dal conscio all'inconscio si accompagna a un processo che dal particolare va al generale: non è la comparazione a fondare l'astrazione, ma quest'ultima è alla radice della comparazione e la legittima. Era questo il senso di una svolta radicale affermatasi nel giro di pochi anni. Nuove esigenze si diffondevano anche nei campi della letteratura, del teatro e negli studi su simboli e miti. Prima degli avvenimenti del maggio del '68, che ebbero come epicentro l'Università di Nanterre, si ebbe un'intensificazione di

Ricoeur insiste sulla connessione di volontario ed involontario all'interno di una fenomenologia della volontà che tendeva a divenire sempre più una fenomenologia ermeneutica. Posto il richiamo a Biran ed alla filosofia riflessiva, è necessaria la frattura epistemologica della psicoanalisi per pensare la radicalità della riflessione di P. Ricoeur, che non a caso è tornato ad interrogarsi, anche in età avanzata, sulle aporie della concezione del tempo per far emergere tutta la complessità dell'interrogazione di una filosofia in ricerca. Polemizzando con il tradizionalismo filosofico e politico, Biran mostrò di credere poco a quelle spiegazioni estrinseche dell'origine e dello sviluppo del linguaggio alle quali si riportavano l'empirismo o il tradizionalismo. Egli sosteneva che neppure il linguaggio potesse spiegare sino in fondo quella dimensione attiva che costituisce l'aspetto più complesso ed irriducibile dell'essere umano. Pur richiamandosi a Leibniz, Biran dové spesso ricordare la centralità dell'analisi della vita interiore rispetto a più discutibili visioni metafisiche. Anche qui il discorso può essere visto sotto un duplice aspetto: Leibniz aveva sottolineato la necessità di passare da una metafisica della sostanza a quella della forza e della spontaneità. La dottrina di Biran, non priva di accentuazioni mistiche, fu ripresa dai suoi discepoli e difesa dagli eccessi del riduzionismo e del materialismo. Cf. M. de Biran, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, C. Morotti (cur.), Milano, Franco Angeli, 1991, p. 127.

⁶ Sui problemi antropologici e linguistici affrontati dalla cultura francese condillachiana e postcondillachiana, che ebbe echi europei significativi, cf. R. Pititto, *La ragione linguistica. Origine del linguaggio e pluralità delle lingue*, Roma, Aracne, 2008.

pubblicazioni che prospettavano l'esigenza di un profondo cambio di *paradigma*. Parliamo del periodo che va dalla pubblicazione de *Il Pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss (1962) a *Tristi tropici*, nei quali l'antropologo parlava del suo incontro con Marx, Freud e con gli studi di scienza e di geologia. La filosofia non poteva fermarsi dinanzi alle svolte ed agli sviluppi del dopoguerra e degli anni '50, caratterizzati dal pensiero e anche delle mode esistenzialiste.

Nel 1965, fu pubblicato *Tristi tropici* di Lévi-Strauss, opera che segnò una crisi radicale dell'eurocentrismo antropologico, del coscienzialismo e del soggettivismo tradizionale. Le tesi di Lévi-Strauss e dello strutturalismo nei diversi campi in cui esso si era andato svolgendo misero in crisi la continuità ingenua tra esperienza vissuta e realtà oggettiva. Lo strutturalismo stesso sarebbe stato poi in parte criticato per il suo atteggiamento troppo neutrale verso le dinamiche socio-politiche che lo facevano una sorta di equivalente dello strutturalismo funzionale americano di Parsons.

In quell'atmosfera, caratterizzata da dibattiti e polemiche, gli assunti delle filosofie dell'esistenza erano stati messi in discussione anche nelle formulazioni politiche di Sartre, il cui pensiero riemergeva nelle critiche di certo strutturalismo. Nel 1958, era stato pubblicato il volume *Antropologia strutturale*. In questo clima di generale cambiamento, si interrompeva la pubblicazione, presso l'editore Aubier, della collana *Philosophie de l'Ésprit*, diretta da Lavelle e Le Senne. Nel 1956, la rivista *Ésprit* pubblicava un *forum* riguardante gli sviluppi culturali di quegli anni complessi. Vi si trovavano un intervento di Jean Lacroix e le conclusioni di Lévi-Strauss sulle *mathématiques de l'homme*. Le riletture di Hegel (già cominciate negli anni '30 e proseguite poi negli anni '40 e '50 del Novecento) proponevano una deviazione rispetto agli esiti speculativi del filosofo tedesco. Emergevano nuovi problemi ai quali le formulazioni idealistiche o spiritualistiche non erano o non sembravano essere in grado di dare un'effettiva risposta. A partire dagli anni '35-'40 del Novecento, Marcel aveva portato l'opera di Jaspers a più diretto contatto con la riflessione filosofica francese. Gli esiti del personalismo e dell'esistenzialismo riproponevano il problema del rapporto tra *esistenza e verità*.

Sartre aveva impostato nuovamente la questione in un vivace dibattito che non chiedeva prese di posizione univoche, ma sollecitava un confronto a più voci.

Lo sviluppo della filosofia di Sartre era illuminante e chiarificatore: egli aveva denunciato l'impossibilità di sempre facili consentimenti, ma, proprio attraverso la considerazione dell'impossibilità di trovare una sintesi dell'*in sé* e del *per sé*, egli richiamava alla critica della falsa coscienza e faceva rifeimento ad

un nuovo umanesimo forse fragile, ma non ideologico e impositivo. Tuttavia, Ricoeur si chiede come una negazione possa cominciare da sé. La sua filosofia, d'altra parte, recepisce l'esigenza di un recupero di sé che non sia più ricerca della forma o di un'essenza platonicamente intesa, ma *atto vivente che tende a superare il criterio analogico là dove esso inclina verso l'essenzialismo*.

Per Sartre, se il tentativo dell'idealismo solipsistico-soggettivistico fosse riuscito, questo avrebbe comportato non il trionfo della soggettività, ma una dissoluzione dell'alterità e della libertà. In altre parole, l'immanenza era uno sforzo di appropriazione di una trascendenza. Vi era un *cogito* preriflessivo che poteva essere inteso come la condizione del *cogito* cartesiano. Rotti questi indugi, la dissoluzione dell'essere nel conoscere era messa in discussione quando si fosse affermato che la radicalità della coscienza è di essere implicata nell'essere. La questione che la coscienza è a sé stessa doveva partire dal fatto che la coscienza non è separata dal mondo e che l'io non è un assoluto autofondato, ma è chiamato a scegliere e ad orientarsi nella complessità delle situazioni che vive⁷.

⁷ In Sartre troviamo un rapporto irrisolto con l'hegelismo e la sua concezione del «soggetto assoluto». Il filosofo trovava una scissione radicale, dove Marcel rinveniva un circolo che supera l'io isolato e attraversa il corpo, il mondo, l'alterità e mette in relazione al mistero ontologico e ad una *fecondità originaria meta-problematica*. Egli parlava di un movimento irresistibile che non fugge la vita, ma è al fondo della vita e segna la misteriosa inserzione della libertà e della necessità, dell'uomo e della grazia. Vi è un orizzonte poetico e creativo *altro* rispetto alla mediocrità ed alla dispersione umana. L'essere umano non è autofondato ed è al centro del mistero della partecipazione e dell'amore. Marcel parlava dell'ansietà dell'anticipazione di un ordine di cose *altro*. Esso si raggiungeva attraverso il superamento di tutte le idolatrie, dei teologismi e delle istituzionalizzazioni che non hanno più vita. L'inquietudine dello stoico o quella dello spinozista non potevano bastare rispetto all'inquietudine della coscienza cristiana: l'inadeguazione dell'uomo e di un mondo infranto parla anche di un ordine superiore. Tutto ciò induce a riflettere su una condizione di amore creativo che faccia dell'uomo un *essere creato-creativo-creatore*. La fenomenologia era un empirismo radicale: il vissuto veniva sottolineato come fondamento radicale della filosofia. Oltre ogni vitalismo, come avviene nella filosofia di Bergson, la fenomenologia era mossa da un profondo interesse per il reale. Tale atteggiamento collegava la fenomenologia di Husserl con molti degli sviluppi successivi o coevi o nati dalla stessa fenomenologia. La riflessione costituiva un modo di intenzionare il mondo. Per la fenomenologia, la filosofia era radicalmente intrecciata con il tema della vita. Ogni distacco dalla vita doveva essere inteso nel senso di una vita più radicale e intensa. Ogni presa di coscienza doveva essere un compito infinito. Secondo A. De Waelhens, l'esistenzialismo era alla confluenza di due correnti, *kierkegaardismo* e *fenomenologia*: «potrebbe considerarsi, in tal senso, l'esistenzialismo come una fenomenologia dell'esperienza kierkegaardiana. Kierkegaard aveva rinnegato una soggettività tutta chiusa in sé stessa e ne aveva messo in evidenza la relazione all'Altro. Era stata la fenomenologia a fornire i "mezzi" per "esprimere" davvero quello che in Kierkegaard era rimasta un'esperienza ancora di carattere individuale-psicologico. Significativa è la riflessione di P. Filiassi Carcano, *La filosofia d'oggi al Congresso di Amsterdam*, Roma, Soc. ed. *Foro Italiano*, 1950, p. 78. Si ricordava anche l'intervento di Thévenaz (*Essence de l'homme et situation de la raison*): «si apre un'alternativa: perché o ammettiamo un'essenza dell'uomo, e allora impliciamo un riferimento assoluto e contraddittorio alle nuove condizioni che caratterizzano la questione; ovvero riconosciamo che l'uomo non ha essenza [...] La situazione dell'uomo coincide con la situazione della ragione; entrambe si dissolutizzano, e la ragione, così dissolutizzata e situata, non caratterizza più l'essenza ma la situazione dell'uomo». In altre parole, in questo pensatore esistenzialista e vicino alla fenomenologia, la ragione non è più qualcosa di nuovo prestato all'uomo, ma riconquista la sua umanità (p. 76).

In effetti, l'analisi esistenziale non fu il solo elemento di un ricco dibattito culturale non privo di contrasti. La novità dello strutturalismo, infatti, non riguardava neanche più solo la filosofia, ma esprimeva un orientamento di fondo della cultura europea del Novecento. Mettendo radicalmente in discussione l'umanesimo fino a Bergson e a Sartre e criticando tutta la sua secolare *retorica*, lo strutturalismo intendeva dare adeguata espressione agli sviluppi della linguistica contemporanea, alle novità provenienti dagli studi di antropologia culturale, dagli sviluppi della sociologia, dalla diffusione e dalla discussione sulla psicoanalisi e sul marxismo.

La complessità e la ricchezza del panorama di quegli anni appaiono sempre meglio delineati. Tuttavia, *quali erano gli esiti di quest'atteggiamento metodologico e talora anche metafisico? Poteva e doveva necessariamente venir meno l'istanza della lettura adeguata all'umano quando esso si fosse delineato in termini più credibili e concreti?*

4. *I maestri del sospetto ed il tema del cogito*

Diverso e tuttavia convergente è il discorso di Ricoeur, lettore di Spinoza. Proprio una *critica della volontà sin troppo sicura di sé*, oggetto di riflessione di Ricoeur negli anni '50, si riconferma e approfondisce nel *Saggio su Freud*, che consiste in un'opera fondamentale per la produzione filosofica di Ricoeur negli anni Sessanta.

Ricoeur continuava il percorso intrapreso con *La simbolica del male*, ove era fondamentale il confronto con alcuni temi della *fenomenologia della religione*⁸. Anche Freud, proprio in quanto pose radicalmente in discussione il primato della coscienza ordinaria, aveva sostenuto che quel che è nella dimensione dell'*Es* può e "deve" entrare nella dimensione dell'*Io*. In tal senso, l'interesse sempre più chiaro e definito per Freud non fu un congedo dalla soggettività e dal tema dell'identità, ma una tappa nello sviluppo del progetto di una *filosofia della volontà liberata*. Il congedo da una falsa immagine di sé non comporta l'abbandono in ogni senso di una *filosofia del soggetto*. Anzi, la *polisemia* del termine dev'essere recuperata nello specchio delle molteplici frammentazioni nelle quali spesso il pensiero tende a perdersi.

⁸ «Avendo adottato un percorso che per grandi linee era quello della fenomenologia della religione, in prossimità con Eliade, avevo vivo il sentimento che in Freud, Nietzsche e Marx ci fosse un pensiero contrario con il quale dovevo fare i conti». Cf. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 116.

In *Dell'interpretazione*, Ricoeur si faceva carico di una situazione molto complessa per la filosofia del soggetto.

Tuttavia, era necessario elaborare il problema di una filosofia della ricerca di sé. Il filosofo riconsiderava proprio il tema delle illusioni della coscienza. Lo faceva in un serrato confronto che intendeva congiungere *archeologia* e *teleologia del soggetto*, ossia all'interno di una riflessione che intendesse contemperare le esigenze di una *meditazione restauratrice del senso* e dello *smascheramento delle false immagini di sé*.

Ricoeur ha chiarito, anche negli scritti psiconalitici più brevi o successivi al *Saggio*, che il problema non era solo quello della *potenza del desiderio*, ma anche quello della *riappropriazione di tale desiderio*. Infatti, la riappropriazione di sé non può essere l'estinzione del desiderio o *conatus essendi*, ma può essere l'espressione di una massima *tensione*, di una *paziente ricerca* e di un *potenziamento di sé oltre sé e verso il mondo*.

Il riferimento a Spinoza permetteva di ricongiungere la riflessione sull'etica e quella sull'essere come *potenza, vita e sviluppo della conoscenza*. Infinita come il desiderio di essere e vivere, tale riappropriazione comportava non una rinuncia o una facile chiusura in limiti prefissati. Il finitismo non andava coltivato per sé stesso. Il problema era la ricerca di una verità che potesse riconciliare con la vita, con gli enigmi del tempo e della storia, con la natura che ci sovrasta e con l'altro da sé che inquieta. È possibile assegnare alla vita un senso, nonostante il carico di male e di dolore che spesso si è vissuto. La questione freudiana era apparsa spesso quella della *colpa* (edipica), ma era soprattutto il disvelamento della presunzione della coscienza che, chiusa in sé, non sa *riconoscersi* e cogliere il suo *altrove*: il problema della psicoanalisi è definibile e traducibile come un problema di luce interiore, ed esprime l'esigenza di una ricomposizione sospesa tra «arcaismo» e «teleologia».

L'interesse per Freud è spesso sulla linea di una lettura di Spinoza, che viene a Ricoeur non solo dalla tematica della filosofia riflessiva, ma dagli anni degli studi superiori, in rapporto all'insegnamento di un apprezzato studioso di *psicologia del profondo*, R. Dalbiez, pensatore di ispirazione tomista in contrasto netto con l'idealismo accademico, il cui stile filosofico e il cui interesse per la psicoanalisi aiutano a meglio comprendere *alcuni* aspetti dell'*autonomo progetto ricoeuriano di una filosofia della volontà*.

Ricoeur non dimentica che Freud non è Spinoza o Husserl, ma non cessa di vedere una connessione tra le diverse riflessioni. Egli non si interroga per una sorta di superficiale *irenismo*, ma in quanto sente proprio in Freud l'istanza di andare in profondità, ossia alle *cose stesse*, mediante la riduzione di

presupposizioni inindagate e poco chiare. Nella riflessione di Freud vi è una rilevante *attenzione* per la questione dell'intersoggettività della *vita affettiva* e del *desiderio*. Quest'ultimo si può intendere soprattutto come *desiderio del desiderio*, cioè desiderio di essere riconosciuti e amati. Freud e Spinoza hanno grande rilievo nella riflessione filosofica sulla corporeità vivente. La tematica del corpo, che è il paradossale e misterioso intermediario tra esterno ed interno dell'uomo, stimola a riflettere sulla condizione *originariamente* problematica dell'essere umano e sull'inserzione dell'uomo nell'essere.

In sintesi, l'attenzione per la tematica dell'involontario riporta a più punti ed aspetti della filosofia di Spinoza e spiega l'attenzione sempre maggiore al tema psicoanalitico. Essa è presente fin dalle prime opere di Ricoeur (e già nello *studio eidetico della volontà*).

La questione appariva ancor prima che fosse tolta l'*epoché* che manteneva in più ristretti limiti l'analisi fenomenologica del primo volume della progettata trilogia sulla *filosofia della volontà*. Ricoeur sentì il bisogno di riflettere sin dalle prime opere sui limiti e sull'insufficienza di mediazioni rassicuranti, sull'inadeguatezza dell'espressione di sé e sulla necessità di aprirsi a quell'universo dei simboli nel quale è data al pensiero la complessa e inoggettivabile condizione dell'uomo, contemporaneamente *semplice e duplice*.

Nell'opacità dei simboli si ritrova quella dell'uomo concreto e incarnato, sicché occorre riconoscere non solo di essere divenuti un grande interrogativo a sé stessi, ma di esser consapevoli del limite intrinseco dell'esperienza umana. Si è ad un'interrogazione sulle dinamiche più profonde dell'uomo⁹. A tal proposito, Ricoeur ricorda: «Freud ci invita così a porre *ex novo* la questione del rapporto tra significazione e desiderio, tra senso ed energia, cioè, insomma, tra il linguaggio e la vita. Era già il problema di Leibniz nella *Monadologia*: com'è articolata la rappresentazione sul desiderio? era pure il problema di Spinoza nel libro III dell'*Etica*. Come i gradi dell'adeguamento dell'idea esprimono i gradi del *conatus*, dello sforzo che ci costituisce? A suo modo la psicoanalisi ci riconduce allo stesso interrogativo: come è incluso l'ordine della significazione nell'ordine della vita?»¹⁰.

Il *circolo incompiuto dell'essere e del sapere* mostra un divario che può essere colmato: viene però tematizzata e approfondita una dimensione di fragilità, sproporzione e colpevolezza che non può essere superata imme-

⁹ M. Ghio, *Maine de Biran*, Torino, Ed. di *Filosofia*, 1962.

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, *Il Conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 34.

diatamente, ma va considerata in *prospettiva indiretta*. *La condanna della filosofia spinoziana e la sua interpretazione come filosofia empia non possono più reggere*. Il filosofo afferma di essere consapevole che gli apporti ad una visione più complessa e problematica dell'uomo derivano spesso da pensatori anomali, quali Nietzsche, Freud e Marx, le cui ermeneutiche, talora "rivali" e non simmetriche o sovrapponibili, convergono nel mettere in questione la certezza della nostra identità immediata. In questa radicalizzazione del discorso, che passa attraverso la filosofia di Spinoza e quella dei *maestri del sospetto*, Ricoeur non può ignorare l'universo dei simboli, come *portatori di un problema di senso*. Rispetto all'identificazione di *segno e simbolo* in Cassirer, egli sostiene la pregnanza specifica di quelle espressioni che hanno un *senso multiplo*.

Pur mostrando apprezzamento per la psicologia analitica di Jung, il filosofo francese non si riferisce prevalentemente a tale concezione. Focalizzando l'attenzione sulle più complesse analisi freudiane, non ricerca in Freud, così come in Spinoza, una dottrina definitiva e onnicomprensiva: l'aggressività e la pulsione di morte, il disagio di una civiltà apparentemente tollerante o indifferente, le dinamiche che sono all'origine della faticosa costruzione della cultura umana fanno emergere le questioni più complesse dell'analisi freudiana, quelle tematiche che Freud non riuscì ad esprimere sino in fondo, quasi mancandogli il linguaggio per «dirle». Come detto, il confronto con Freud attraversa l'intero arco della biografia intellettuale di Ricoeur e non va arrestato al solo saggio della metà degli anni Sessanta. Il confronto con Freud sottolinea come l'orientamento fenomenologico non debba intendersi come una riduzione alla coscienza, ma come una liberazione del soggetto nella sua apertura al mondo. L'interesse per Freud non si dissocia dalla «cura», apparentemente più tradizionale, per una vita buona: questo interrogativo contiene in sé, prospettando il tema della *poetica della volontà umana liberata*, l'esigenza di una *vita bella* e di una *creazione di senso*. Ricoeur è molto interessato a considerare la psicoanalisi alla prova del dolore e della sofferenza umana. Per il filosofo, non si tratta di addomesticare Freud quando si dica che egli non è solo un maestro che insegna il sospetto verso il falso moralismo, ma anche un maestro di una vita migliore che è possibile solo se e quando si distruggano falsi idoli e si sappia vedere la ricchezza del simbolo nella complessità della vita e nella problematicità della ricerca. Freud attua nelle scienze umane la baconiana distruzione degli *idola*. Egli insegna che appropriarsi del proprio *desiderio-di-essere* è non ritrovare sé stessi in astratto, ma impegnarsi a costruire e vivere la propria identità ed a maturare una personale prospettiva sulle cose. Né a caso,

Freud può essere letto come *pensatore dell'accusa* e della *consolazione*, della *reminiscenza* e dell'*anticipazione*. In Freud si ritrovano elementi essenziali per l'elaborazione di una riflessione che tenga conto del nostro desiderio d'essere e di autorealizzazione e che faccia emergere in termini nuovi il senso della tragicità inspiegabile dell'esistere. Conformemente al *paradigma spinoziano* adottato, Ricoeur sostiene ancora che, soltanto partendo dal punto più arduo per una filosofia del sé e dalle smentite più difficili da superare, si può svolgere una filosofia del *soggetto libero*¹¹.

L'analisi di Ricoeur non ha un procedere deduttivo, ma è sospinta progressivamente dalle questioni che affronta e non può che tentare di comprendere il suo problema in modo sempre nuovo. Ecco perché buona parte delle opere di Ricoeur si rivela stratificata, frutto di un'elaborazione ampia, circolare e mai definitiva. Adottando il *paradigma del simbolo*, Ricoeur notava: «chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale designa per sovrappiù di senso un altro [...] secondario e figurato», che può essere appreso solo tramite il primo senso, attraverso un processo complesso e noneludibile di interpretazione. Il cammino svolto fra i simboli ricorda la via lunga o *per ardua* alla quale, nella V parte dell'*Etica*, Spinoza fa riferimento per indicare la complessità del recupero di sé.

5. *La questione del cogito e la filosofia spinoziana*

Non basta soltanto ripercorrere il cammino dell'*Etica*, ma occorre ricordare che il riferimento di Ricoeur all'opera di Spinoza non è comprensibile senza quello a Cartesio. Il filosofo si rifà al problema del *cogito*. Infatti, secondo Ricoeur, che non abbandona mai l'aspirazione ad una *poetica della volontà*, un'esigenza di fondo del pensiero è espressa dal compito di ripensare la questione della libertà umana: l'essere umano è chiamato a confrontarsi con l'istanza di un sé consapevole e autonomo. Pertanto, « il compimento dell'ontologia non può non essere una liberazione » di quel fondo vivente che scorgiamo in noi e in tutte le cose. Cartesio aveva anche affermato che

¹¹ Tutti i filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso hanno incontrato il problema della semantica del desiderio «a cominciare da Platone, il quale accompagna la gerarchia delle idee con la gerarchia dell'amore, fino a Spinoza, il quale lega ai gradi di affermazione e d'azione del *conatus* i gradi di chiarezza dell'idea. Anche in Leibniz i gradi d'appetizione della monade e quelli della sua percezione sono correlati». Cf. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 278.

L'io è una cosa (*res*) che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione. Alla certezza spiritualista di Cartesio avevano risposto un Gassendi e un Hobbes, ponendo il più classico problema del rapporto tra gli *attributi* e la *sostanza*. Forse, essi non avevano compreso sino in fondo la svolta cartesiana; ma i loro interrogativi toccavano la questione del soggetto nella sua interezza. Se ne dimostrava consapevole anche Cartesio non appena si allontanava dalla pura deduzione metafisica degli attributi dello spirito e di quelli dell'estensione.

Del resto, possiamo aggiungere, Leibniz aveva asserito che dire *ego cogito* non esenta dal dover ricordare che *multa cogitantur in me*. Egli aveva evidenziato la strutturale mancanza di assoluta chiarezza nelle monadi finite. In tal modo, Leibniz proseguiva nell'approfondimento di un problema che era stato sollevato da Malebranche (il filosofo dell'*estensione intellegibile*) e da Spinoza.

Percorsi complessi e frammentari fanno strada a un interrogativo che dev'essere riproposto più continuativamente e dialetticamente. Perciò, Ricoeur sottolinea come il bisogno di superare l'effettiva frammentarietà dell'esperienza umana non significhi cadere nell'«equivoco della sistematicità». Egli è consapevole dello *scacco* del cartesianesimo, della filosofia riflessiva, dell'idealismo e dell'hegelismo panlogista proprio nel momento ultimo della filosofia dello Spirito. Il filosofo non ha mai terminato di ripensare gli aspetti complessi, talora ambigui dell'essere uomini. Egli ha progressivamente affrontato la questione della conquista del piano del *discorso*, inteso spinozianamente come discorso su sé. Tale prospettiva si identifica con l'emancipazione dell'uomo dalla *schiavitù* di una vita che non si possiede. Occorre emanciparsi dalla *falsa ed illusoria coscienza* di autodomínio che spesso caratterizza quella condizione di dispersione che, in *Essere e tempo*, Heidegger ha denominato inautenticità del *si*.

Il filosofo tedesco ha sostenuto che il riferimento alla vita lascia *inindagato* l'essere di quello che è denominato vivente e l'essere dell'uomo, al quale non può bastare la definizione classica di *vivente fornito di ragione*.

Per Ricoeur, non ci si può fermare alla tematica del dire e del linguaggio, ma è proprio nei termini di una filosofia dell'atto e dell'efficacia che si deve far riferimento ai problemi del linguaggio e dell'espressione.

Criticando una semplice filosofia delle «esperienze vissute», Heidegger poneva in evidenza che l'essere come vita non poteva essere inquadrato in categorie biologiste o nella dimensione della medietà comune o di strutture linguistiche e logiche solo oggettive. Tuttavia, la riflessione di Heidegger approdava ad un'ontologia dell'*essere-per-la-morte* e ad un'ontologia neu-

trale¹². Questa risposta non ha appagato mai pienamente Ricoeur che, riferendosi ad Aristotele e a Spinoza, ha visto in una coerente trattazione della tematica della vita il cardine di un'ontologia, piena di fratture e mediazioni, che aspira però a *testimoniare uno sforzo ed un'istanza di libertà*¹³.

6. La ricerca di una mediazione possibile alla sproporzione del cogito

Cartesio aveva riconosciuto che l'analisi della *cogitatio* fa emergere il vasto ambito delle idee confuse. Egli sostenne che il rapporto tra la mente e il corpo è certo, ma pone interrogativi difficilmente solubili. La condizione franta e mista dell'uomo andava non misconosciuta, ma tematizzata senza pretese di sistematicità. Occorreva tener conto che il termine *cogito* contiene in sé questa verità: proprio io, ben prima degli altri e forse indipendentemente da essi, sono una *cosa che dubita, comprende, afferma e nega, vuole e non vuole, immagina e sente*. Già in Cartesio, emergeva nell'*ego* la complessità dell'umano, così come il possesso delle idee chiare e distinte richiedeva la ricerca di un fondamento ulteriore che trascendesse l'uomo e il suo limite.

Memore di ciò, Ricoeur pone il problema dell'inquadramento dei rapporti tra la costitutiva apertura all'infinito e la nostra finitudine. Quali sono i rapporti che si istituiscono tra dimensione incarnata e aspirazione a un'effettiva libertà, tra motivi e progetti, tra lo sforzo d'essere e l'espressione di sé? Il filosofo intende criticare l'aspetto riduzionistico ed estrinsecista del cosiddetto *parallelismo psico-fisico* perché il *conatus*, lo sforzo d'essere che ci costituisce, è incarnato ed è radicalmente aperto al mondo. Anche per questo non si può ridurre la complessità del desiderio al solo ordine delle cose estese e materiali¹⁴.

¹² Molte riflessioni intendono vedere nel pensiero di Heidegger un'*etica originaria*. Particolarmente significativa pare la riflessione di Jean-Luc Nancy, per il quale la riflessione di Heidegger contiene in sé un *ethos autentico*, quello che richiama ad una libertà senza fondo, sottolinea l'impoverimento legato all'età della tecnica e dà rilievo al linguaggio della poesia. Anche il riferimento al nesso problematico tra Essere ed ente potrebbe essere inteso in un senso etico. A tal proposito, Nancy asserisce che il fatto d'essere è *eo ipso* desiderio ed amore.

¹³ Per far meglio comprendere questa vita divina superiore, Aristotele asserisce che Dio è eternamente in quella condizione felice in cui ci troviamo solo talvolta. Infatti, l'atto di pensare è vita, ed Egli è quell'atto. Tale atto è per sé stesso, ed in lui è vita ottima ed eterna. A Dio appartiene una vita continua ed un'esistenza eterna.

¹⁴ Secondo le propp. V- VI della p. I dell'*Etica* di Spinoza, «nella natura non si possono dare due o più sostanze della medesima natura ossia del medesimo attributo» e «una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza». Spinoza motiva tali assunti in base all'infinità stessa di ogni sostanza quando essa sia definita come tale. Questo consente altresì di poter aggiungere che vi è una sola sostanza e che essa consta di infiniti attributi. In tal modo, si

Questi problemi possono essere ulteriormente ricondotti alla riflessione sul *cogito*: si consideri che la soggettività cartesiana non dev'essere intesa come il soggetto puro e trascendentale della filosofia critica. Anzi, il *cogito* cartesiano trova sin dal principio l'infinito proprio nella sua finitezza.

Del resto, non era stata la fenomenologia di Husserl, al di là di legittimi sospetti, una difficile ricerca del punto di vista trascendentale? Non era stata tutta l'impresa delle *Idee*, ad es. nelle pp. II e III, un tentativo ancora insufficiente di cogliere la complessità dei processi della costituzione trascendentale?

Si trattava di accentuare la critica della «via breve» alla riflessione e all'ontologia, da Cartesio a Husserl, onde far emergere le esigenze di un più vivo confronto con la modernità e con le diverse voci dell'analisi ermeneutica concreta. Si trattava di pensare insieme una filosofia del soggetto e una filosofia spinta alla ricerca dal sospetto su false pretese di verità.

Un importante riferimento del discorso di Gadamer è quello riguardante la tematica della *vita*. La questione riporta alla precedente filosofia di W. Dilthey e alle problematiche dello storicismo e dell'ermeneutica romantica e post-romantica. Essa riporta al tema della riduzione trascendentale di Husserl, che tende ad abbandonare termini come coscienza e soggettività e preferisce parlare di *vita*. La questione non si riduce a un'analisi psico-sociologica, pone una tensione ulteriore che supera una semplice chiusura negli orizzonti psico-sociologici. In uno spazio caratterizzato dalla tensione verso l'intuizione categoriale e l'intenzionalità (V e VI delle *Ricerche logiche*), si delinea una diversa prospettiva ontologica, che va considerata essenziale, benché si debba sempre ricordare che neppure Husserl rappresenta l'intera fenomenologia.

Peraltro, la filosofia di Husserl non va considerata come un corpo unico di dottrine o come una filosofia in costante e progressivo sviluppo. Si deve ricordare che la riflessione filosofica di Husserl si è presentata come una rinnovata denuncia delle condizioni di scoraggiamento e sbandamento che hanno condotto il pensiero a perdere contatto col suo obiettivo originario. Nell'ultima fase del suo pensiero, Husserl parlò di un'*intenzionalità anonima*

può sostenere che tutto è da intendere, nella sua essenza, come espressione di una positività e di una potenza che si esprime in infiniti modi. Secondo il filosofo olandese, poter non esistere è impotenza, e, al contrario, poter esistere deve dirsi potenza. Se ciò che attualmente esiste in modo necessario non fosse se non gli esseri finiti, allora gli esseri finiti sarebbero più potenti che l'Essere assolutamente infinito, e la superiorità di una parte sarebbe la rovina e l'annientamento del tutto. Tale concetto di possibilità, leibnizianamente *com-possibilità*, fa tutt'uno con l'affermazione che la spinta verso l'infinito costituisce inderogabilmente ogni essere nella sua essenza e nel suo desiderio d'essere. In tal senso, il nostro essere finito è costitutivamente una tensione che va verso l'infinito e tale tensione è inserita in uno sforzo d'essere universale. Cf. P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., pp. 11, 13 e 93.

che costituisce un fenomeno di orizzonte e che tematizzava radicalmente la questione del *precategoriale*. Il filosofo ribadiva come essa non potesse essere solidificata in un'oggettivazione matematizzante, come quelle galileiana e leibniziana. Il *mondo-della-vita* è radicato nella soggettività. L'incontro tra una riflessione sul mondo e sul soggetto diveniva interrogazione sul mondo-della-vita, conciliazione di obiettivismo e soggettivismo, di sapere astratto e concreto. Attraverso quest'interrogazione, la fenomenologia metteva in chiaro che la tensione alla verità andava intesa come movimento genetico di *ripresa* della molteplicità dei fenomeni e approfondimento della domanda sul soggetto. Gadamer ricorda come Dilthey volesse dedurre la costruzione del mondo storico-sociale dal *fluire temporale della vita e dall'interazione tra gli uomini*. Husserl ricavava la costituzione del mondo storico-sociale dalla vita delle cose. Entrambi i filosofi non superarono ancora il precedente orizzonte gnoseologico di interrogazione. In Husserl, i dati della coscienza non contengono immediatamente il tu, al quale si giunge attraverso un processo di percezione e di identificazione.

Più avanzata è la riflessione sulla *vita* di York. Partendo dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, egli sottolineava lo stretto legame tra la vita e la conquista della coscienza.

Un fondamentale passo in avanti fu compiuto da Heidegger. Egli poté riferirsi alla tematica della *vita* così come si era delineata in Nietzsche e nella sua critica del platonismo.

Emergeva una profonda novità. Heidegger la coglieva nella critica di un intero orientamento della *metafisica della presenza*, e sottolineava la storicità dell'esserci e la necessità di una generale ripresa del problema del senso dell'essere. La posizione della questione della vita intersoggettiva e storica e della verità, nel loro reciproco intreccio, richiedeva che si superasse l'orizzonte gnoseologico-metodico proprio delle *Scienze dello Spirito* nel loro tentativo di misurare e categorizzare le dimensioni della vita e della storia.

A queste considerazioni di Gadamer, Ricoeur non può rispondere se non con un *interesse critico*. La sua interpretazione dell'ultimo Husserl e di Dilthey va verso una loro messa in discussione e una loro ripresa negli aspetti anche più difficili e problematici. La filosofia di Heidegger è messa in discussione nel suo tentativo di svalutare il momento epistemologico del processo interpretativo e per gli scarsi o insicuri fondamenti di un'etica. La riflessione heideggeriana è una riflessione sulla vita, ma anche un ripiegarsi troppo sull'*essere-per-la-morte*. Ricoeur, attento studioso della fenomenologia, deve riconoscere la complessità dell'interrogativo husserliano sul *cogito* sin nelle sue stesse radici.

Anche qui, l'interrogazione su Cartesio non può prescindere dal riferimento a Spinoza, la cui filosofia si riferisce ai principi della filosofia cartesiana. Per molti aspetti, Cartesio non affronta completamente la tematica del vuoto d'essere del *cogito* e non soddisfa quell'istanza che toccherà a Spinoza non tanto risolvere, ma porre in termini più lontani del moralismo classico. Anche qui, si devono cogliere alcuni aspetti di novità della riflessione di Ricoeur nel confronto con un filosofo anomalo, qual è Spinoza, che ha tematizzato la questione della sproporzione del *cogito* rispetto a sé stesso. Occorre superare una sorta di esaltazione ed adulazione del *cogito*: Spinoza fa riferimento ad un *cogito ferito* che è posto nell'essere e non si possiede. Il *cogito* rivela la propria verità originaria solo entro e mediante il riconoscimento dell'inadeguatezza, dell'illusione, della menzogna, della *falsa coscienza di noi stessi*. Perciò, Ricoeur considera una tappa fondamentale del suo itinerario quella che affronta le sfide della dialettica tra *archeologia* e *teleologia*: occorre considerare la polarità tra *arché* e *télos* che contraddistingue l'ambito non pacificato della *riflessione* su di sé. In questa prospettiva, che riporta ad aspetti significativi del pensiero di Spinoza, si ritrovano questioni attualissime che Ricoeur intende approfondire.

VII.

Un motivo ermeneutico comune: la critica all'illusione

1. Introduzione al problema

Ricoeur si è spesso confrontato con l'“eresia” o con gli aspetti meno trionfalistici e più problematici delle diverse tradizioni filosofiche. Si pensi al suo interesse di fenomenologo per filosofi come Jean Nabert e Pierre Thévenaz¹. Proprio in filosofi che hanno tratti anomali e complessi, ma anche un profondo desiderio di verità, si delinea meglio la crisi di ogni astrattismo della coscienza resa immobile dall'intuizione immediata. Una riflessione sul sé è stimolo a dare effettive risposte alle domande poste dalle riflessioni che hanno contestato l'illusione di una coscienza autotrasparente.

Ricoeur nota spesso che Cartesio aveva già superato l'*illusione della cosa*. Egli aveva posto in discussione radicalmente la *certezza immediata*². Il dubbio cartesiano, invero, si esercitava sulla *coscienza immediata*, soggetta a molte sollecitazioni ancora parziali o confuse. Proprio tale consapevolezza andava sottoposta al dubbio più radicale, e ciò doveva avvenire per un intrinseco bisogno di verità.

¹ Si deve parlare di «una riflessione, retaggio povero e prezioso della tradizione filosofica al quale Ricoeur resta sempre fedele». Come aveva sottolineato Thévenaz, il *cogito* può essere letto diversamente da come troppo spesso è stato inteso. Si può far riferimento ad una presa di consapevolezza di una ragione che vuole essere ed osa essere *solo umana*. Non è il modello di una ragione autistica e banalmente autosufficiente quello che oggi sarebbe davvero fondamentale, ma l'emergere di una ragione che è e sa di essere *contingente e finita*. Ogni riflessione sulla soggettività attinge all'*ethos* socratico della ricerca incessante di sé.

Tale orientamento fa ben vedere l'apporto dato alla filosofia riflessiva da pensatori come Cartesio e Spinoza. Bisogna anche ricordare (in modo complementare) non tanto l'identità, ma la convergenza, nell'opera di Ricoeur, del momento etico e di quello poetico ed estetico. Insomma, nella filosofia ricoeuriana viene a delinearsi una fondamentale alleanza tra poetica e ragion pratica. Proprio in tale prospettiva, «l'immaginazione offre alla prassi la dimensione del simbolico e lo spazio del possibile». Cf. l'Introduzione di D. Jervolino a *P. Ricoeur e la Psicoanalisi. Testi scelti*, cit., D. Jervolino e G. Martini (curr.), p. XXXX.

² R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, M. Garin (cur.), Roma-Bari, Laterza, 1978, vol. I, p. 23.

Quest'esigenza di radicalità, propria dalla filosofia di Cartesio e di Spinoza, dev'essere approfondita: la ricerca spasmodica dell'evidenza in Husserl porta ad un'interrogazione nuova sul soggetto. Il concetto di evidenza costituisce un problema di fondo dell'uomo d'oggi in Heidegger, che vede nelle presunte evidenze del pensiero attuale l'oblio del senso dell'essere e l'emergere di un atteggiamento tecnico-manipolativo e di dominio dell'ente. La critica dell'evidenza avvicina faticosamente a quei *maestri del sospetto* che non vanno *sempre e comunque opposti ad una filosofia del soggetto*. Interrogandosi sulla complessità delle dinamiche inconscie, talora conflittuali o sottoponibili a differenti interpretazioni, viene delineandosi l'esigenza di *un'ontologia della vita*, a partire dalla quale sarebbe possibile liberare l'ermeneutica da una filosofia della morte dell'uomo. Ciò potrebbe e dovrebbe avvenire non nel senso di una difesa ad oltranza del soggetto metafisico o della coscienza identitaria in genere, ma nella prospettiva di una critica della vita per la vita e di una dialettica che liberi sé e l'altro.

Occorre delineare il problema della *paradossale condizione* di un essere complesso, qual è l'uomo, che è sospeso tra il finito e l'infinito, tra la gioia dell'affermazione e la tristezza della finitudine. Parlare di una metafisica del desiderio, qual è anche quella di Ricoeur lettore di Spinoza, vuol dire superare la contrapposizione non per un motivo semplicemente irenico o persino eclettico, ma per trascendere la contrapposizione sterile tra il concreto dell'uomo e la riflessione, tra la vita e l'autocoscienza. Questo significa oltrepassare l'exasperazione etica unilaterale di quanto esprime solo desideri evanescenti. Guardare nella complessità di sé stessi vuol dire anche, spesso soprattutto, saper cogliere lo slancio di quella *passione per la vita* da cui la filosofia è animata allorché si interroga sull'essere e sull'inoggettivabile nostro rapporto all'essere.

La tematica del desiderio dev'essere intesa come sforzo di purificare ed esprimere quanto confusamente si avverte dentro di sé. Vi è una dimensione intenzionale e processuale del desiderio. Aprirsi alla tematica del *desiderio* significa rendersi conto delle diverse forme e possibilità che esso esprime, ma anche degli ostacoli che incontra.

Il desiderio si rivela come desiderio di identità e di assoluto. Esso si caratterizza come una ricerca nel mondo di un'identità che mai è possibile dominare. Il desiderio è anche compito umano. Esso si manifesta nella sua *paradossalità* quando si colga la *sproporzione* che sussiste tra noi e noi stessi, tra noi e gli altri (trascendenza). La questione si allarga al fatto che si è liberi, ma anche interiormente condizionati. In effetti, l'inconscio umano è costellato da arcaismi

regressivi, ma è anche forza che sostiene il progetto per il futuro. La dialettica ricoeuriana intende penetrare nelle cose e coglierne la contrapposizione interna e reciproca. Il tema del desiderio in Ricoeur, che riporta a modelli basati sul conflitto e non propriamente sulla sintesi sincretistica, fa riferimento a un enigma indilazionabile che non tace la parola, ma sollecita un discorso ulteriore. Il desiderio non è solo un semplice oggetto regolativo di un percorso tra teoretico e pratico, ma è un bisogno reale che apre una prospettiva sulla questione ontologica ed etica: l'intenzionalità del desiderio dà un orientamento nuovo alla problematica antropologica e ne svela le profondità e le dimensioni inespresse.

Lettore di Platone e di Spinoza, Ricoeur non condivide l'indifferenza o il minimalismo in rapporto al bene e all'identità umana che sono propri di talune mode etiche e di taluni orientamenti ermeneutici. D'altra parte, egli non accetta un'impostazione etica trionfalistica. Questo compito di comprensione e di «plurale» riconoscimento di sé andrebbe visto alla luce di quella che si deve definire una lunga, articolata tradizione che si svolge attraverso il *cogito* socratico e quello platonico, quello agostiniano e quello cartesiano-husserliano, quello kantiano e quello fichtiano. Anche questa *linea riflessiva*, attenta al recupero del soggetto, risponde a un'esigenza fondamentale, quella di superare la sfida dell'empirismo e del relativismo, due orientamenti che si fondano su una verità priva di soggetto o sulla perenne incostanza. Va rivalutata una molteplicità di indagini che costituiscono, sebbene ancora separate, la vasta *tradizione riflessiva*. Tali indagini additano quel compito che, delineato da Husserl, nessuna *filosofia del soggetto* ha impostato in modo completamente credibile. Sono radicalmente insufficienti, nota Ricoeur, l'idealismo, il solipsismo o le sole soluzioni gnoseologiche, trascendentaliste o meramente epistemologiche che sono derivate dalla *riproposizione della filosofia del soggetto*. Va poi detto che, in Hegel, il momento riflessivo si subordina al momento sistematico e si compie in un sapere esaustivo e onnicomprensivo.

Solo un compito ermeneutico rinnovato, che si ponga pazientemente nella prospettiva di *mediazioni imperfette* e mai esaustive, permette di evitare un esito nichilistico e chiede legittimamente di delineare una filosofia del soggetto attraverso quella del suo spossessamento.

Del resto, il termine *riflessione* ha una *complessità semantica* ineliminabile: esso può significare l'astrazione, ma anche la coscienza che ritorna sui suoi atti consapevoli o la conoscenza intellettuale. Potrebbe sembrare vicino al tema della coscienza, ma ben presto anch'esso si mostra irto di complessità: proprio un discorso sulla coscienza implica un ribaltamento del piano della riflessione. Lo stesso va detto se si intende la riflessione come un'appercezione

di rapporti comuni in un gruppo o in una combinazione di fenomeni che permettono di accedere ad un'unità di fondo. La riflessione, termine che Spinoza usa nel cap. XIII del *Tractatus de intellectus emendatione*, non è solo quella analitica e retrospettiva, ma anche quella *prospettica*.

A riconfermare la predetta e non casuale complessità semantica, va detto che termini come *consapevolezza*, *coscienza*, *sensu interno*, *osservazione interiore* non sono identici, ma, proprio perché hanno un collegamento, sono divenuti tutti più problematici: è emersa più chiaramente la dubbia conoscenza che si ha di sé stessi: è possibile ricordare, come momenti significativi di questa presa di coscienza, alcuni grandi filosofi dell'età moderna (Spinoza, Malebranche e Leibniz) che, a vario titolo ed anche insieme e congiuntamente, possono essere ricordati in rapporto alla generale inquietudine sul soggetto e la coscienza che caratterizza non solo la cultura del sec. XVII, ma anche la nostra. Un'altra linea del discorso di Ricoeur è che il tema della *differenza tra io e non-io* va affiancato a quella più inquietante *tra io e tu*.

In ogni caso, si deve parlare di un ribaltamento della riflessione. Ad es., l'inconscio non appare più un residuo o un oggetto neutro. Anzi, la critica del *narcisismo* parla di un *falso cogito* e afferma che esso è *coestensivo* al *cogito* stesso. *Porsi non è possedersi o creare sé stessi*, e lo stesso *io morale* è spesso l'espressione di un soggetto fallito.

Parlando di *archeologia*, *teleologia* ed *escatologia del soggetto*³, Ricoeur analizza il movimento della *perdita del falso sé e della sua riappropriazione*. In questo contesto, emerge il problema dell'identità comune e condivisa nella relazione sociale.

Sulla base di questa problematica riflessione sul processo di riappropriazione di sé, il filosofo affronta il tema di un'ontologia che si delinea così come «terra promessa», *approdo rischioso e mai definitivo del movimento ermeneutico*. Da qui proviene l'esigenza che, a pena dell'irrigidimento e del depauperamento del discorso, spinge Ricoeur a confrontare un autore con altri, anche se talora egli dovesse esprimere esigenze non facilmente conciliabili con quelle di altri omologhi pensatori. Si può fare questo esempio: se Freud, le cui tesi non possono essere separate da quelle espresse da Spinoza e da una lunga tra-

³ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 124-135. Là dove la riflessione è costitutivamente offuscata ritorna il tragico. Si delinea l'esigenza, mai esaustiva e sistematica, di una sempre più profonda connessione tra *riflessione* ed *interpretazione*. Si comprende perché sia necessario desolidificare posizioni, assai diverse, come quella di Kierkegaard, associabile per la sua forza ai «maestri del sospetto», e quella di Hegel, la cui *Fenomenologia dello Spirito* intende pensare *fino in fondo* proprio il dramma della Coscienza che si fa Spirito.

dizione filosofica sulla paura e sulla superstizione, affronta il problema dell'ossessiva ripetizione di quello che è arcaico, la *Fenomenologia dello Spirito* è retta da una tensione drammatica che procede verso la riconciliazione della coscienza e che si sviluppa secondo un itinerario anch'esso non estraneo alla ricerca spinoziana di sé. La *Fenomenologia dello Spirito* è considerata da Hegel come la scienza che procede dall'esperienza della coscienza, ma l'esperienza della coscienza è un movimento complesso di *decentramento* e *purificazione*, di *ritrovamento* e di *riconoscimento* di sé. La *Fenomenologia* era presentata da Hegel come un'ispezione di tutta l'umana esperienza nei suoi molteplici aspetti (anche etici, politici, religiosi, estetici ecc.). Hegel, alle cui pretese sistematiche ed alle cui dottrine politiche occorre saper rinunciare, aveva definito il cammino della *Fenomenologia dello Spirito* come un'itinerario che si svolge attraverso la serietà, il dolore, la pazienza ed il travaglio del negativo. L'uomo deve confrontarsi con molteplici immagini di sé e con quelle diverse prospettive che egli e gli altri elaborano.

Ora proprio Spinoza, che non sempre deve considerarsi come un anticipatore di Hegel, aveva affermato come fosse inutile svolgere una satira dell'essere umano e come fosse necessario che le passioni umane venissero conosciute nella loro complessità. Anche Hegel sentì l'esigenza di partire dalla massima scissione e divaricazione tra la *certezza* e la *verità*. Egli ricordò la separazione dolorosa tra quel che *sappiamo* di noi stessi, ossia la *certezza*, e quel che *siamo*, cioè la *verità*. L'essenza dell'uomo prende forma attraverso un complesso svolgimento, e la stessa opera di formazione comporta non solo un inveramento del fondamento, ma anche una sua confutazione quando lo si consideri come dato fermo di un'essenza dualisticamente intesa.

In questa duplice prossimità a Spinoza, *archeologia* e *teleologia* tendono a ritrovarsi. Esse potrebbero "ricongiungersi" al di là di un'opposizione ferma, in un orizzonte dialettico ed in un comune riferimento (problematico) al soggetto. Così si è dinanzi ad una polarità che si dialettizza, ad una dialettica che vive i conflitti e la scissione. Superando ogni rarefazione, è possibile far emergere i desideri, i bisogni, le dinamiche che si radicano nella difficile condizione dell'uomo. Questo movimento, come è descritto in molte pagine di Ricoeur, si avvicina alla «fenomenologia dell'umano» di Spinoza. Esso autorizza riferimenti alla sua opera ed al suo pensiero: l'avvicinamento a Spinoza può dare una risposta a molte istanze di una riflessione che rinunci a ogni atteggiamento idealistico-soggettivistico. Infatti, se occorre leggere insieme Spinoza, Leibniz e Malebranche, questo deve avvenire non sul versante di una "deviazione" idealistica, ma nella prospettiva del desiderio d'essere e dell'amore per la vita.

2. La filosofia riflessiva e la sua rilettura alla luce della ricerca rinnovata di sé

Si è ricordato che la filosofia del *cogito* continua nella tradizione della *filosofia riflessiva*. In effetti, la problematica della riflessione accompagna le diverse fasi della storia della filosofia. Ricoeur recupera l'eredità dei pensatori della *filosofia riflessiva* e li collega a Spinoza, Leibniz ed Aristotele. Egli non tralascia di dire che essi intendano *anche* differentemente l'atto di appropriazione che si è chiamati a compiere e che costituisce una necessaria e difficile *ri-conquista di sé stessi*.

Considerando la questione a vari e distinti livelli, non si tratterà di chiudere una molteplicità di tentativi in una categoria unica e totalizzante, di dimenticare la critica di Heidegger all'*ontoteologia* o di tralasciare la differenza (anzitutto pascaliana) tra il Dio dei filosofi e quello della fede⁴. La questione può arretrare verso dimensioni ancora precedenti, tali da mettere in gioco aporie essenziali, in quanto il richiamo ad un *fondo comune e potente del nostro essere*, sospeso e dislocato, assicura la polifonicità delle riflessioni e ribadisce il carattere non totalizzante, analogico e plurale di diversi apporti filosofici.

Il problema del *cogito* e della sua riproposizione è una questione che ha stimolato un ampio dibattito filosofico. Almeno in parte, questo problema era già avvertito da Maine de Biran, che, nella *Memoria sulla decomposizione del pensiero*, affermò che la coscienza si rapporta all'essere e non cessa di allargarsi in tale apertura: non si può partecipare all'essere senza creare l'essere proprio. Per Biran, il corpo è il simbolo e il mezzo della partecipazione: per la sua natura mista e composita, l'uomo è *simplex in vitalitate*, ma *duplex in humanitate*.

Anche Ravaisson si era riferito, forse spinozianamente, ad una *seconda natura*, intesa come *natura naturata*. Essa era considerata come l'inverarsi di un'esigenza divina di libertà che porta i tratti della *natura naturante*⁵. Ra-

⁴ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Daniella Jannotta (cur.), Milano, Jaca Book, 1998, p. 116. Rilevare queste differenze è essenziale per garantire un effettivo passaggio dalla metafisica alla morale. La questione si attesta su tre *problemi fondamentali*: a) la stima per l'uomo capace, b) la promessa effettivamente mantenuta e c) l'equità.

⁵ «Ricoeur n'était pas le seul, ni le premier, à accorder la préférence au couple acte-puissance. Une position très proche de celle de Ricoeur avait été proposée par Éric Weil dans une article sur l'antropologie d'Aristote, paru en 1946 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, où il avait soutenu que dans la métaphysique se trouve la clé de l'antropologie d'Aristote e que les concepts de puissance et d'acte supportent la morale, de même qu'il fondent l'ontologie. Mais le bonheur n'existe que dans l'actualisation de la puissance, c'est-à-dire dans un acte pure et éternel et, dans la mesure où il parvient à participer à cette présence éternelle, l'homme jouit ainsi du bonheur. Ricoeur lui-même, dans un article paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1994, à l'occasion de son centenaire

vaisson si era confrontato con la questione dell'abitudine che egli aveva inteso in termini diversi dalla sua interpretazione meccanicista: l'abitudine era intesa come lo spirito che si fa natura e supera le barriere che si vorrebbero opporre all'unità divina del tutto. Egli sottolineava a) la molteplicità dei sensi del termine *essere* nella filosofia aristotelica e b) l'importanza della dottrina dell'essere come *atto*. Tale filosofia egli inseriva in una metafisica della *generosità* e del *dono*, considerati e intesi come divini⁶.

Assieme a Barhélemy Saint-Hilarie, Ravaisson fu uno dei maggiori esponenti di una significativa *ripresa della filosofia aristotelica*. Ravaisson fu un deciso critico dell'astrazione. Egli aveva sostenuto decisamente che non occorre far emergere un profilo esangue e privo di vita di quanto si intenda descrivere. Grande ammiratore di Aristotele e di Leonardo, il suo problema era come entrare in profondità nelle cose, coglierne il tratto individuale ed inconfondibile e capirne l'idea intima che ne dà unità e movimento. Posta la molteplicità dei sensi del "termine" *essere* in Aristotele, Ravaisson aveva sostenuto la necessità di considerarli tutti senza il privilegiamento dell'*essere come vero o falso* e non piuttosto come *atto e potenza*. A suo avviso, anche l'abitudine era l'espressione dell'attività dello spirito, il quale diviene natura quanto più esso opera ed è libero⁷.

fera remonter l'origine de cette interprétation de l'ontologie aristotélicienne à Ravaisson qui avait choisi, entre la polysémie de l'être, le couple de l'"actuel" e du "virtuel"». G. Cambiano, *Ricoeur et Aristote, point de départ et terme de comparaison*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 99, n. 4, Oct-Déc. 2015, p. 555.

⁶ Lachelier sottolineava il collegamento con l'insegnamento di Ravaisson. Ciò permetteva di recuperare l'eredità di Biran e il suo superamento del *sensismo*. Ravaisson aveva intrapreso la sua riflessione nel punto in cui Biran l'aveva lasciata. Perciò, si era parlato dell'evoluzione della filosofia da un rinnovato orientamento psicologico a una più matura metafisica cosmologica o spiritualismo assoluto. Ravaisson fu un importante studioso della Metafisica di Aristotele e i suoi scritti storico-filosofici rappresentarono una *completa storia della filosofia*. A suo avviso, «Dio è essenzialmente e totalmente spirito, atto nella vivente produzione della libertà, atto che non si fissa in un oggetto, non si arresta in un prodotto, ma perpetuamente ritorna e rifluisce in sé stesso. Esso è *energia, creazione, produttività* che nessun prodotto determinato esaurisce perché, *insieme ed in un atto solo*, è tutto riflessione sull'attività produttrice». In tal modo, Ravaisson può essere considerato come un punto di riferimento per analizzare le tesi sostenute da Boutroux, Blondel, Bergson e Lachelier.

⁷ Ravaisson, cui Ricoeur si riferisce sin dal primo volume sulla filosofia della volontà, sostiene che «l'expérience même nous enseigne que dans la nature entière circule sous les phénomènes, comme une sève vivifiante dont ils sont la manifestation extérieure, un principe analogie a ce qui en nous est l'esprit». A questa constatazione che viene da Schelling e da Aristotele se ne fa seguire un'altra: «si le génie de la France n'a pas changé, rien de plus naturel que d'y voir triompher aisément des systèmes qui réduisent tout à des éléments matériels et à un mécanisme aveugle la haute doctrine qui enseigne que la matière n'est que le dernier degré et comme l'ombre de l'existence». Riferendosi alla filosofia in Francia nel sec. XIX, Ravaisson ribadiva la peculiarità di una filosofia della *libertà* rispetto a prevalenti filosofie della *necessità* che andavano affermandosi in altri contesti filosofici. Cf. Jean-G.-F. Ravaisson-Mollien, *De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle. Rapport sur le prix Victor Cousin, Corpus des Oeuvres de Philosophie en langue française*, Tours, Fayard, 1984, pp. 320 e 350; Felice Ravaisson, *Saggi filosofici*, Adriano Tilgher (cur.), Roma, Tiber, 1917. È così riproposto il tema della risalita dall'uomo a Dio in un

La filosofia di Ravaisson, collegandosi a quella di Schelling, si richiamava al pensiero di Maine de Biran e ne condivideva il richiamo alla coscienza e alla libertà interiore. Dal punto di vista del nostro studio, occorre ricordare il *Saggio sulla metafisica di Aristotele* (1837) e la tesi di laurea sull'*abitudine*. Bisogna ricordare che Ravaisson stilò il *Rapporto ufficiale sulla Filosofia in Francia* in occasione dell'*Esposizione Universale* del 1868, dove sottolineò la necessità di orientarsi verso una rinnovata *filosofia della libertà*. Nella prospettiva di Ravaisson, il mondo della natura si volge verso l'armonia ed è espressione di libertà: non esistendo un'assoluta cecità della natura, che è aspirazione all'intelligenza, anche il movimento, che è considerato da Aristotele *passaggio dalla potenza all'atto*, dev'essere inteso come un movimento ascendivo verso il pensiero: posto che Dio è attività creatrice, all'uomo spetta il compito di congiungere la natura e il divino. In questo radicamento della vita nell'universo, si scorgono aspetti che aiutano a leggere la tradizione filosofica al di là dello schema contrappositivo, immanentismo e trascendentismo.

3. *Un nuovo orizzonte problematico etico*

Mediante il riferimento alla *Natura* ed alla distinzione delle "due" *Nature* spinoziane, non si ponevano le basi per un superamento della presunta insanabile contrapposizione tra filosofie della *necessità* e della *libertà*? Ci si può chiedere se non si aprisse un problematico orizzonte etico ed antropologico nel concepire una strutturale complessità nell'unità della vita. Vi sono molti nodi filosofici su cui riflettere per superare l'idea trascendentalista o idealista dell'unità della vita e per delineare un discorso nuovo.

Si può fare riferimento a Lavelle nel quale la tematica malebranchiana ha un'eco significativa e che fa suo il richiamo all'interiorità viva che esperisce

senso nuovo. Si pensi a Spinoza: l'uomo, che è semplicemente modo o accidente della sostanza divina, liberandosi dalle passioni e affrancandosi nella libertà della scienza che è volontà della legge eterna, acquisisce l'intuizione intellettuale. La virtù dapprima è sforzo e fatica; essa diventa con la pratica un'attrazione e un piacere, un desiderio che si dimentica o che si ignora e ci avvicina alla santità dell'innocenza. La necessità della natura è la catena su cui trama la libertà; ed è una catena mobile e vivente, la necessità del desiderio, dell'amore e della grazia. Si approda a una filosofia per cui quanto più conosciamo le "cose" nella loro singolarità tanto più si conoscono la loro vera natura, l'attività costituente, la loro tendenza all'espressione. Non è né materialismo, né dualismo, né panteismo, ma filosofia della vita. La natura si costituisce nell'unità intensiva e nel dinamismo. La volontà immediata è il *desiderio*: amore, che possiede e che desidera contemporaneamente questo pensiero e questo desiderio: quest'idea, sostanzializzata nel movimento dell'amore, è la natura.

polarmente sé nell'essere⁸. Tutta la filosofia di Lavelle, Le Senne, Forest e di altri filosofi spiritualisti fu un tentativo impegnativo di mettere a fuoco i temi del tempo e della libertà.

Anche Boutroux e Blondel avevano riflettuto sull'*azione umana* e sull'ineadeguatezza dell'uomo rispetto a sé stesso⁹. In Blondel, si ritrovano i temi dell'*agir come se si credesse e quando si ha difficoltà a credere*. Né si può ignorare l'interessante ripresa del tema della logica del concreto che sviluppa la tematica della *grammatica dell'assenso* di Newman. Per Blondel, non è dal pensiero che la fede può passare al cuore. Essa può giungervi attraverso l'agire.

René Le Senne¹⁰, sosteneva la necessità di passare da una filosofia del valore astratto ad una riflessione nuova che avrebbe dovuto superare le inadeguatezze del determinismo e dell'indeterminismo ed oltrepassare la separazione tra la riflessione carattereologica e quella etica.

Si erano compiuti passi in avanti nel superamento di una sterile contrapposizione tra spiritualismo ed idealismo? Lo stesso non poteva dirsi per la concezione etica di Spinoza, fortemente caratterizzata dalla ricerca del divino? Eppure, in tutta la tradizione spiritualistica francese si ritrova una profonda, non sopita contraddizione che accentuava e non risolveva la crisi dell'idealismo e poi dell'umanismo. Per l'impostazione idealista e spiritualista, che non sempre è lontana da Spinoza, occorre quasi essere Dio per essere uomini: ma proprio qui, emerge il sempre più deciso senso della scissione tra l'umano e il divino che accompagna la riflessione ermeneutica di Ricoeur, per il quale i grandi temi della *logica del concreto* e dell'*assenso* evocano una lotta interiore

⁸ Nel presentare la collana *Filosofia dello Spirito*, diretta da Lavelle e Le Senne, si affermava che non poteva trovarvi posto nessuno studio speciale che fosse separato dagli altri campi dell'esperienza. I volumi della collana avrebbero dato spazio alle ricerche che consideravano i procedimenti dello spirito e il suo rapporto con la realtà. Senza disconoscere l'apporto delle scienze positive, si poteva e doveva superare l'angusta eredità del positivismo. In altre parole, occorreva rinforzare la coscienza e il senso della gravità metafisica del destino umano. Si possono sottolineare significative inserzioni tra filosofia dello spirito ed esistenzialismo? Marcel pubblicò alcuni suoi volumi nella collana di Lavelle e Le Senne. In questo clima composito, poteva maturare la ricerca ermeneutica di Ricoeur che, fin dagli anni Cinquanta, avvertì la necessità di andare oltre le sole impostazioni della *filosofia riflessiva* o della *filosofia dello spirito*. Già da allora, la filosofia di Ricoeur procedeva nella prospettiva di un'interrogazione ulteriore: andava approfondendosi la consapevolezza che una riflessione sul *cogito* implica proprio una riflessione sul *cogito integrale*.

⁹ Per Blondel, le *antinomie* dell'idealismo e del realismo mostrano i *limiti dell'intellettualismo*. Occorreva approfondire le tematiche del *vivente* e del *concreto* e dare un valore nuovo al tema della *pratica*: anche la questione del cristianesimo non poteva eludere la dimensione dell'azione. Cf. M. Blondel, *Le problème de la Philosophie catholique*, Paris, Libr. Bloud & Gay, 1932 (*Cahiers de la nouvelle journée*); S. Nicolosi, *L'odissea della ragione. Il primo Blondel e l'itinerario della filosofia*, Roma, "La Rocca", 1970, p. 141.

¹⁰ Le Senne proveniva da Hamelin. Egli cofirmò con Lavelle l'*Avant-propos* del numero dedicato alla *Philosophie de l'Esprit* della *Revue internationale de philosophie* nell'ottobre del 1939.

che va impostata prima che risolta e superata. Tutti i riferimenti all'intuizionismo, allo spiritualismo, alla filosofia dello spirito e dell'azione, alla filosofia della volontà devono fare i conti con la consapevolezza che la «domanda filosofica diretta» è fallita dinanzi al mistero della vita e della sofferenza, per la quale ciascuno è da intendere un compagno di via in un percorso difficile verso una meta lontana.

D'altra parte, sono proprio le contraddizioni a mettere in movimento il pensiero, che non solo è chiamato a negare o a distinguere, ma a ritrovare tematiche e questioni in una prospettiva nuova, né semplicistica né eclettica. Anche per Merleau-Ponty, le riflessioni della cosiddetta *Filosofia dello Spirito*, che si era sviluppata soprattutto a partire dal 1934, avevano contribuito ad una ripresa di motivi kierkegaardiani ed esistenziali. Tuttavia, esse riproponevano ancora la tematica dell'Atto assoluto, quasi una sorta di divinizzazione del pensiero o una ripresa di motivi occasionalisti e mistici.

Pur nella crisi, molte impostazioni sembravano riconfermare un punto di partenza idealistico-soggettivo. Certo, anche nelle filosofie di Cartesio, di Spinoza, di Malebranche o di Leibniz, non mancano tratti ed orientamenti che riconducono a tesi e atteggiamenti razionalisti, idealisti, occasionalisti ed ontologisti.

D'altra parte, in molti pensatori contemporanei non si trovano *debitamente* poste le questioni del naturalismo o del panteismo. Vecchi e nuovi riduzionismi ed opposizioni non mediate si rigenerano e non si risolvono. Troppo spesso non è delineato un cammino di ricerca autentica.

Spinoza sottolineò come non si dovesse invertire l'ordine delle cause e quello dei fini che non possono costituire il principio degli esseri. Quest'ultimo spetta propriamente all'essenza nell'atto della sua *espressione*.

Ancora una volta si ripropone un dualismo tra filosofie conciliative e la radicalità della critica alla metafisica tradizionale di Spinoza?

In ogni caso, dei grandi fondatori della modernità occorre riprendere l'aspetto più inquieto e quel disagio che li stacca da una cultura della certezza e da precostituiti orizzonti metafisici. Anche tutta la riflessione di Bergson, che ha segnato la filosofia nel secolo scorso e che è spesso caratterizzata dalla divinizzazione dell'intuizione, è caratterizzata dal problema dell'azione e dalle complesse tematiche della libertà e della virtualità. Pur tuttavia, la filosofia bergsoniana continua ad esprimersi nei termini di un'intuizionismo post-romantico: insofferente verso le mediazioni, quest'atteggiamento non può essere più il punto di approdo di una filosofia rinnovata che abbia ben presenti *le nuove sfide riguardanti la morte stessa del soggetto*.

Riemerge, tuttavia, l'esigenza di un'indagine che sappia riflettere sulla questione dell'identità, della libertà e dell'efficacia nel contesto franto dell'attualità che spesso accentua il contrasto tra il dire ed il fare. Il problema, così come Ricoeur avverte, è come uscire dalla crisi di un'intera tradizione intuizionistica o idealista legata alla filosofia riflessiva e come delineare una nuova prospettiva senza una negazione – in fondo artificiale e sommaria – di una tradizione di grande rilievo filosofico che rimonta alla filosofia cartesiana. Per Ricoeur, la nozione di *intenzione* non può implicare solo quanto Frege aveva definito *sensu obbiettivo*. L'intenzione deve riguardare il riconoscimento intersoggettivo ed il sostegno ai nostri progetti. Essa deve essere considerata in rapporto al desiderio di essere ed esprimersi. Parlare di significato vuol dire aspirare a veder riconosciute le proprie intenzioni che si costruiscono non solipsisticamente, ma in una prospettiva che nega all'uomo la sua pretesa di essere un *imperium in imperio*. In effetti, come anche Spinoza aveva compreso, desiderare è già e soprattutto un desiderare-fare e uno sforzarsi di fare e di condividere. Il fare è un relazionarsi agli altri ed un chiedere appoggio e consenso. Ciò che si fa dicendo è quanto facciamo già per il fatto stesso che si parla e si cerca di esprimere sé stessi. Se è vero che il riempimento del dire è il fare, occorre considerare, in questa prospettiva che pone i problemi dell'agire significativo e dei significati condivisi, l'importanza degli *atti linguistici illocutori*. In altri termini, le azioni di un uomo sono la vera misura delle sue parole; la testimonianza di sincerità è all'inizio del fare. In questo senso, posto che l'esperienza di *potere* è originaria e subito problematica, il linguaggio viene ad esprimere la complessità del processo dell'attualizzarsi dell'essere-persona in una comunità di vita, di significati e di progetti. In questa prospettiva, emerge la complessità del linguaggio ma anche la sua apertura al futuro: questo avviene nel linguaggio della speranza che si fa promessa.

Per mezzo dell'idea del fare è possibile ripensare le idee di causa ed effetto al di là del determinismo assoluto. Lungi da chiudere la propria esperienza in schemi deterministici, la nozione di causalità può essere riportata criticamente alla problematicità dell'agire. Si tratta di una questione non solo teoretica, ma soprattutto pratica ed etica. In molti casi, proprio i diversi frammenti di causalità che viviamo richiedono un'integrazione da parte delle nostre attività: in questa prospettiva attiva e non vitalistico-metafisica, la spiegazione causale e quella teleologica si compongono in una prospettiva «totale» che va oltre l'antitesi di materialismo e spiritualismo.

Per Ricoeur, per alcuni aspetti essenziali, la filosofia riflessiva di J. Nabert, certo di impostazione fichtiana, aveva voluto e saputo esprimere un rinnovato

e sincero tentativo di ripensare il tema della riappropriazione di sé. Tale orientamento, a integrazione di quanto detto precedentemente, deve pur pensare il problema antropologico a partire dalla dispersione dell'uomo nelle cose e in un mondo che è segnato dal male e nel quale non è facile ritrovare le tracce del divino e il senso del cammino dell'uomo.

Nabert esprimeva un profondo bisogno di ritrovare un *terzo linguaggio* che *mediasse tra la forza e il senso*, che stesse tra la motivazione e la libertà ed esprimesse l'aspirazione a ritrovare la propria identità: «Jean Nabert redécouvre un sens de l'«Ethique» qui est plus proche de Spinoza que de Kant; à la distinction entre critique et réflexion correspond en outre une distinction semblable entre morale et éthique. [...] En ce sens, l'éthique de Jean Nabert n'est pas du tout une morale. L'éthique, chez lui, désigne l'histoire sensée de notre effort pour exister, de notre désir d'être»¹¹.

Lettore di Jaspers, Ricoeur ricordava che il confronto con Sartre non passa solo attraverso la crisi del soggetto, ma anche attraverso il tema di un sé ritrovato¹²: il tema del ritrovamento di sé può riportarci alle sfide espresse dalle filosofie del concreto umano, quali quelle di K. Jaspers, di G. Marcel, di J. Wahl o di J. Nabert.

Quel che è spesso andato perduto a causa della marcia trionfale della negazione è il rapporto con la potenza originaria dell'affermazione. Quel che sembra essere ricaduto nell'oscurità è la dimensione di un amore per la vita che non è attaccamento al vivere e desiderio tutto egoistico di sopravvivenza. Lungi dal dare il senso dell'individuazione e della costituzione di una vita autenticamente personale, l'attaccamento implica una frammentazione che va dall'esterno sempre più verso l'interno. Appaiono così la differenza, dichiarata insanabile, tra me e l'altro e quella tra sé e sé. Secondo Ricoeur, l'altro, *che è fuori di me ed è in me*, è il mio simile, e l'unità dell'umanità non si attua se non nel movimento della comunicazione: «l'uomo è questa unità plurale e collegiale nella quale l'unità di destinazione e la differenza dei destini si comprende l'una per mezzo dell'altra». Per altro verso, occorre superare la dicotomia tra un essere tutto consistente ed un nulla che si distacca e si isola. L'essere della cosa (che l'uomo nullifica) non è tutto l'essere, né l'essere è un'unità che escluda la potenza di creare e di esprimere. Un nuovo punto di riferimento

¹¹ P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 229. Ricoeur ricorda che il saggio di Nabert sull'*ingiustificabile* esprime un profondo rivolgimento nell'intima economia di una filosofia riflessiva che è rivolta non a negare, ma a cogliere la concretezza della condizione umana.

¹² P. Ricoeur, *Karl Jaspers*, cit., p. 117.

può essere la vita come affermazione e desiderio, amore e sofferenza, gioia e domanda sul senso del proprio esistere e del comune soffrire. La *koiné* o convergenza è nella vita. Se la filosofia contemporanea ha fortemente accentuato la questione del nulla come rottura ed isolamento, questo è avvenuto perché ha «misconosciuto l'affermazione originaria o, come dice Spinoza, lo sforzo per esistere, identico all'essenza attuale, che è tutta potenza di porre e non di togliere. È di questo essere che si tratta nell'essere dell'uomo. L'essere è qui affermazione, sì, gioia. Questo essere non lo respingo come divenuto e morto, io lo sono e ne sono»¹³. Nel paradosso e nella partecipazione, si scorge un'esistenza che non si pone, come identità, in opposizione all'alterità, parte integrante ed inscindibile della costruzione del proprio sé. Ogni posizione d'essere non è posizione assoluta, tale da rendere superflua una continua ed impegnativa ricerca, ma è o può essere ricerca autentica o essere un misto di ricerca e di passività non più orientati alla stasi, ma già animati dall'amore per la vita e per tutte le cose che ci vengono incontro.

Per Ricoeur, l'ermeneutica del sé si pone a pari distanza dalle apologie e dalla distruzione del soggetto. Del resto, la rivoluzione dell'intenzionalità husserliana aveva aperto costitutivamente il soggetto al mondo.

La posizione del *cogito* e la sua crisi erano sempre complementari già nella stessa filosofia cartesiana così come emerge dalle *Meditazioni*. Il dubbio cartesiano doveva estendersi a ogni ambito del nostro essere e del nostro sapere. Esso non doveva tener conto dei punti di partenza del senso comune. La ricerca scientifica non si rinchiudeva nella certezza del sapere scientifico. La volontà di trovare, così rilevante nel pensiero cartesiano, scioglieva talora la sostanzialità dell'anima, nella radicalità del soggetto, che è atto semplice e spoglio di un'esistenza che è ricerca più che direzione imposta. In questa complessità del *cogito* cartesiano, non priva di ambiguità e ripensamenti, nelle opere teoretiche e nei diversi tentativi di fondare un'etica, acquisisce significato la dislocazione dell'uomo nelle filosofie malebranchiana e spinoziana. Senza dubbio, Cartesio aveva inserito la radicalità del *cogito* in una prospettiva per cui il *cogito* stesso è o diviene mezzo per riaffermare la centralità dell'infinito teologico. Certo, la riproposizione del *cogito* ha avuto i caratteri di una filosofia innatista, trascendentalista o idealista che il cartesianesimo può tollerare, mentre lo spinozismo non può ammettere. Indubbiamente, la critica di Nietzsche al *cogito* è animata da un'attenta considerazione delle illusioni della

¹³ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 232-233.

coscienza e da una decisa analisi dei processi occulti mediante cui si costruisce e si racconta un'identità che ha il suo nascosto fondamento in un'esigenza di direzione, di controllo, di semplificazione della complessità della vita. Nella filosofia di Nietzsche l'*unità del cogito* e l'*identità del soggetto* si frantumano in una molteplicità di istanze, impulsi ed esigenze. La filosofia nietzschiana sembra non solo porre radicalmente in crisi il *cogito*, ma opporre vita e *cogito* in maniera insanabile. D'altra parte, la vita stessa pone il problema dell'identità ed il suo problema. La filosofia nietzschiana porta così i tratti indelebili del gesto decostruttore che dissolve l'unità della coscienza, del soggetto, del mondo interiore denunciati come irreformabili. Tale filosofia "gioca" con l'idea di una molteplicità di soggetti in lotta tra loro come "cellule" che si ribellano contro un'istanza direttiva che non è tanto un'affermazione umana, ma un tentativo che mette in questione la pseudo-centralità del soggetto. Proprio in quanto *cogitans*, si deve pensare, tuttavia, che *io* non sia il pronome bloccato nella prima persona. L'io è anche io-tale, è parte del mondo, è in relazione con l'altro. Nel soggetto umano la fenomenologia del tempo e la grandezza smisurata del cosmo si congiungono irrinunciabilmente e si trovano in rapporto pur con reciproche obiezioni. Centrale è qui il desiderio, che non ha tanto i caratteri della menzogna e dell'inganno, ma mostra *una più complessa configurazione identitaria* (come Platone e Spinoza possono aiutarci a tematizzare). Se la questione è così posta, l'io non può che cadere prima della controprova dell'altro, del mondo, del corpo, della finitudine. Tali questioni, che sono *dentro* l'io, lo *dislocano radicalmente*, più che semplicemente dissolverlo o estinguerlo. Il sé è quel punto-mondo limite, quella dimensione in ricerca di una vita universalmente problematica, spesso nuda e spoglia, che vive la dimensione originaria del desiderio: quella dello sforzo nella gioia, dell'infinito nella perdita di falsi ancoraggi. Postisi al di là di facili spiegazioni e negazioni, l'idea di efficacia può ancora toccarci, lì dove il soggetto è aperto al mondo e all'altro.

4. *Un confronto con Maine de Biran: insufficienze e aperture della «tradizione» della filosofia riflessiva*

Posto che lo spiritualismo francese risulta molto legato a Leibniz come filosofo della spontaneità e dell'attività, non è da sottacere che Ricoeur, che pure dà rilievo alla dottrina del *conatus* nel pensiero leibniziano, si riferisca soprattutto a Spinoza, radicalizzando la tematica della costruzione dell'identità, inadeguatamente posta nella tradizione biraniana. Per leggere la riflessione di

Biran in rapporto alla filosofia del *conatus*, è opportuno ricordare alcuni tratti della sua riflessione. Essi autorizzano un cauto e tuttavia motivato accostamento a Spinoza. La filosofia di Biran non intendeva partire da nozioni come quella di sostanza che conducono il pensiero a un esito panteistico¹⁴. Biran non si collocava neppure in un vasto, ma problematico orizzonte metafisico che svalutasse il problema dell'uomo. Piuttosto, la sua ricerca lo condusse, fin nell'ultima fase del suo pensiero, a ribadire l'esigenza di un'*antropologia integrale* e a proporre una dottrina delle *tre vite*.

La dottrina antropologica di Biran si strutturava intorno alla concezione dello *sforzo originario* o *effort*. Questa tematica si delineava come una critica dell'empirismo tradizionale e del sensismo nelle sue diverse formulazioni. Essa si presentò come una rivisitazione critica di alcune tesi estreme dell'Ideologia, fondate sull'unilaterale sopravvalutazione del dato della sensibilità e dei "fattori esterni".

L'*effort*, che ha tratti del *conatus* spinoziano, è affermazione e volontà. Il nostro *sforzo d'essere* è ricerca dell'unità della personalità e tensione originaria sospesa tra infinito e finito.

L'*effort* contiene, come atto unico, due caratteri della vita psichica, la *volontarietà* e la *coscienza*. La filosofia biraniana è così fondata su un *fatto* non reificato ed oggettivistico. Esso è chiamato a soddisfare l'arduo problema del punto di partenza della riflessione filosofica: l'*effort* non è totalmente lontano dalla dottrina del *conatus*, sia nella formulazione spinoziana e sia (o ancor più) in quella leibniziana (unibili in una categoria di significato più vasta che può congiungere il *conatus* di Spinoza, l'*appercezione* di Leibniz, la *libido* di Freud o il *desiderio d'essere* della filosofia riflessiva di Nabert). L'*effort* non emerge mediante un processo deduttivo, ma attraverso una *riflessione astraente* che porta dalle cose nelle quali si è dispersi all'analisi di sé stessi, dalla dispersione al ricongiungimento dell'uomo alla volontà divina. Il *fatto primitivo* si pone come collegato al nostro essere più profondo: se il corpo è necessario all'esplicitazione di sé e del nostro sforzo d'essere, questo stesso sforzo non deve cessare d'esser concepito come attività originaria, iniziativa e libertà.

La dottrina dell'*effort* fa riferimento a una possibilità che si congiunge in-

¹⁴ M. de Biran, *Oeuvres* (publiée sous la direction de François Azouvi), Paris, Vrin, 1998. Una precedente e significativa edizione era quella delle *Oeuvres accompagnées de notes et d'appendices publiée avec le concours de l'Institut de France* (Fondation Debrousse et Gas), Paris, Alcan, 1939.

scindibilmente con la questione della libertà e dell'amore: la libertà si realizza nella scelta dell'amore, né vi è possibilità di far giungere a maturazione la dimensione effettiva dell'umano senza che le scelte e le indeterminazioni siano pazientemente superate da una rinnovata capacità di consentimento alla vita. L'essere umano trova in sé l'esitazione del volere, l'indisponibilità, un volere vinto e contraddittorio. Il problema di Ricoeur non è più solo quello di tematizzare la questione da un punto di vista solo psicologico, ma di trovare la struttura intenzionale del volere e dell'affettività. Questa tensione e questa prospettiva intenzionale sono chiamate a dimostrare l'orientamento di fondo della vita umana, ossia di un vivere con e per gli altri in un processo di interazione che è accoglienza e distanziamento liberante (secondo un percorso etico che è anche ontologico).

La vita superiore non può essere quella del corpo o quella dell'anima, ma quella dello spirito. È noto che l'interesse di Biran si sposta a poco a poco dall'io al problema di Dio e della vita spirituale. L'*effort*, inteso come forza *iperorganica*, prese sempre più i caratteri della vita spirituale. La dottrina dell'*effort* porta ad una riflessione su *tre vite* che si accendono gradualmente l'una sull'altra: la *vita animale*, la *vita psichica* e la *vita spirituale*. Quest'ultima, che riporta alla mistica dell'età moderna, non dev'essere intesa nel senso della continuità, ma in quello della puntualità e dell'eventualità, ed in questo senso essa ha tratti in comune con la concezione di Ricoeur.

Ricordiamolo: l'*effort* in Biran è una forza *iperorganica* e (tuttavia) non va definito una sostanza metafisica. L'*effort* non è una forza come le altre; anzi la conoscenza della forza causativa ci proviene da esso. La consapevolezza dell'*effort* non è una conoscenza generica, ma è una conoscenza concreta che si basa sull'effettivo atto volontario. Nell'*effort* è presente anche l'alterità, se è vero che la conoscenza dell'altro ha fondamento dentro di sé¹⁵. Per Biran, la prospettiva dev'essere fondata su un metodo che non sia empirico, ma che non si discosti dall'esperienza. Perciò, l'orientamento biraniano è ancora inadeguato a superare il dualismo e a mettere le basi di una dottrina dell'intenzionalità.

Proprio perciò l'analisi va approfondita. Occorre superare la dicotomia tra introspezione e comportamento e conciliarli: *esistere significa aprirsi a significati non più rinchiudibili a certezze intorspettive o alle datità di un atto metafisico*. Si deve pensare la dimensione di integralità del *cogito* al di là (come Spinoza seppe fare) di ogni distorsione dualista.

¹⁵ M. Ghio, *Maine de Biran*, cit., p. 38.

Proprio mediante il ricorso all'*appercezione interna*, l'astrazione dei metafisici era sostituita, nella filosofia di Biran, da un più vivo richiamo all'esperienza interiore: la coscienza di esistere, per il suo carattere fontale, non era un'astrazione, ma si presentava come un *sentimento originario*¹⁶. Parlare di sentimento non significava tanto riferirsi alla «sfera del sentimento», ma riflettere su una dimensione fondamentale ed originaria, su un *esperire* e su un *avvertire* che stanno a fondamento della causalità. Si aprivano, così, una prospettiva ed un orizzonte nel quale era possibile porsi la questione della causa come libertà originaria.

L'opera di Maine de Biran non ebbe fin dall'inizio la ricezione che avrebbe meritato, sia perché il Cousin tardò a pubblicare molte sue pagine e sia per lo sviluppo della filosofia del positivismo (che promosse un maggiore interesse per altre questioni antropologiche). Occorre sottolineare come la riflessione sulla tematica dell'*effort* riproponesse, a partire soprattutto dagli anni '20¹⁷, quel ritorno della cultura francese a Biran che Luois Lavelle ha descritto in pagine dense e chiarificatrici, ma non ultimative, di un percorso che ha tratti ardui e difficili¹⁸.

Se aveva criticato la dottrina sostanzialista di Spinoza, esito di una metafisica per molti versi astratta, Biran si avvicinava non solo a Leibniz e alla sua concezione della vita della grazia, ma formulava una dottrina delle *tre vite*. Andando oltre Biran, questa tesi potrebbe giustificare un approfondimento della filosofia di Spinoza, il pensatore che è stato considerato il primo esempio di ateismo sistematico, ma anche il filosofo «divinissimo» che *in tutte le cose* seppe vedere l'espressione della potenza divina.

La dottrina del *fatto primitivo*, che non si perde in vane disquisizioni metafisiche o in temi lontani dall'esperienza, comporta più un avvicinamento a

¹⁶ S. Cavaciuti, *Coscienza morale e trascendenza. Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran: Parte VII/1: Ricognizione della vita e degli scritti religiosi biraniani*, Firenze, Franco Cesati, 2006, p. 300.

¹⁷ Sono stati spesso criticati i reami universitari di filosofi come Lachelier, Bergson o Brunschvicg. Tuttavia, va ripresentata una complessa tradizione. Secondo Michelangelo Ghio, «il vero continuatore di Biran sarà il discepolo di Ravaisson, Jules Lachelier, il quale, sotto l'influsso di Kant, approfondì il biranismo trasformandolo in una filosofia della conoscenza intellettuale [...] In Lachelier si ha come la confluenza del kantismo e del biranismo, o meglio la sua filosofia è un ripensamento di Kant attraverso lo spiritualismo di Biran». Cf. M. Ghio, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Torino, Ed. di *Filosofia*, 1962, p. 150.

¹⁸ Lavelle insiste sul tema della *partecipazione* alla vita superiore dello Spirito. Tale processo di partecipazione è anche un processo di liberazione. In questa prospettiva, la riflessione di Le Senne assume i caratteri di una filosofia dell'atto. Se la Lavelle pone l'accento sul tema della *partecipazione*, Le Senne insiste sul tema della *contraddizione* e del suo *superamento*: l'uomo riconquista sé stesso attraverso la contraddizione e il dissidio interiore. Cf. L.Lavelle, *La filosofia francese tra le due guerre*, Brescia, Morcelliana, 1949, p. 39.

Leibniz che a Kant: il pluralismo monadologico richiede l'acquisizione di una molteplicità di prospettive che la preoccupazione trascendentalista di certe pagine kantiane sembra sminuire.

Tuttavia, il riferimento ad una totalità di centri di forza non è almeno parzialmente riferibile all'esigenza spinoziana di pensare la complessità della vita e le sue infinite espressioni? La risposta può essere affermativa quando si consideri il pensiero di Spinoza nella sua intenzionalità, quando si tenga presente tutta la complessità irriducibile del pensiero pluralistico di Leibniz, quando si liberi Malebranche dalle secche più evidenti dell'occasionalismo¹⁹.

5. Una rilettura di Ravaisson nella prospettiva della «riflessione recuperatrice del senso»

Acquista grande rilievo anche una rilettura della riflessione di Ravaisson. In tal caso, occorrerà ripensare una filosofia dell'atto non come filosofia idealistico-attualista, ma quale riflessione sull'attuazione di sé e domanda sulla nostra difficile libertà: «a questo proposito, una rilettura dell'articolo di Ravaisson, intitolato precisamente *Metaphisique et morale*, che può essere letto all'inizio del primo fascicolo della rivista, è molto illuminante. Rifacendosi alle analisi del suo considerevole lavoro dedicato a *La metaphisique d'Aristote*, Ravaisson apre la sua meditazione con un richiamo alla polisemia del verbo essere, quale viene proposta da Aristotele in *Metafisica E2*. Che fra le molteplici accezioni dell'essere, Ravaisson abbia scelto la coppia dell'"attuale" e del "potenziale" per il passaggio dalla metafisica alla morale, non è cosa indifferente. Egli si distingueva da Bolzano, il quale, nel confronto con la medesima problematica che d'altronde egli stesso aveva riportato in auge, privilegiava la sequenza categoriale aperta dall'*ousia*, ma anche, bisogna dirlo in via di anticipazione, da Heidegger, che accorderà il primato dell'essere come vero e falso. «Cos'è, dunque, essere propriamente parlando, domanda Ravaisson? È,

¹⁹ Malebranche vuol distinguere il nostro essere dall'essere e soprattutto dall'agire divino, che pure è fonte di ogni azione per quanto di positivo vi è in ciascuna cosa che la creatura compie. Suo è il concetto di *abitudine spirituale* che costituisce una critica netta del materialismo. Tale impostazione non è inconciliabile con quella di Spinoza. Ricordiamolo: Ricoeur tende a sottolineare come Spinoza possa e debba essere letto assieme a Leibniz e a Malebranche. I tre pensatori dovrebbero essere visti come i testimoni di un'epoca che non è lontana dalla nostra. Maine de Biran aveva recuperato il concetto di abitudine che il Ravaisson collegava sotto un'*unica legge dinamica*, di carattere cosmico e metafisico. Cf. P. Janet/G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, Lib. Delagrave, 1932, vol. I, p. 38.

risponde Aristotele, agire. *Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*, dirà un altro dopo di lui. L'azione è il bene, poiché è il fine di tutto. È anche ciò che precede tutto. E l'azione è l'anima. Come pure, l'anima è la vera, la sola sostanza. Il corpo è il virtuale, l'anima è l'atto che ne è il fine e il fine è anche il principio. Su questa è agevole la transizione dalla metafisica alla morale»²⁰.

Si tratta di questioni che aprono una via e pongono un problema: «riassumendo – affermava Ravaisson – Aristotele è venuto a sostituire alle forme vaghe del rapporto logico dell'essere e del non-essere, o dell'unità e della pluralità quella del rapporto reale dei suoi elementi che il movimento involge: l'essere atto e l'essere possibile, l'atto e la potenza. Egli confessa che il possibile non ha realtà fuori del movimento, dove è contenuto nell'atto [...] La realizzazione, l'attuazione del possibile per opera di quest'atto supremo è la natura. Ora una volta separati la potenza e l'atto, pare che non si possano concepirli né in loro stessi, né nella loro unione. Bisognerà, dunque o rigettarne la distinzione come un'astrazione senza fondamento o meglio, senza confondere, rimuoverli in una maniera nuova, cercarne in un principio anteriore le fonti e la ragione comuni»: a differenza dell'astrattismo di Platone, Aristotele ha fatto riferimento alla concretezza dell'atto e a quell'eccedenza di attuosità che costringe a collegare tutte le esistenze a una più alta.

Riflettere sull'opera di Ravaisson è anche trovare dei punti vivi in una tradizione filosofica che non è tutta un'onto-teologia, così come non lo furono la filosofia dei classici greci e l'impostazione etica data da Spinoza a molte sue pagine: «a questo proposito, il tentativo che io faccio di dissociare quanto più possibile da tutte le altre accezioni dell'essere quella che Aristotele stesso, come abbiamo visto, colloca “oltre tutti questi [significati dell'essere]”, investendola in qualche modo in una ermeneutica dell'agire umano, non è privo di precedenti: l'*Etica* di Spinoza propone una gerarchia considerevole che subordina il *conatus* di tutte le entità finite singolari alla *potentia* della sostanza prima; da parte sua, Leibniz, nel *Discorso di metafisica* e nella *Monadologia*, si adopera a gerarchizzare le sfere di espressione dell'appetizione (correlative a quelle della percezione), a seconda che ci si riferisca all'entità più semplice chiamata monade a ragione della sua semplicità (*Monadologia* par. 15), o alle anime, nel senso limitato che l'esperienza che noi abbiamo di noi stessi, ritaglia all'interno di quello che Leibniz chiama il “senso generale” dell'azione

²⁰ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 102-103. Ricoeur non può sottoscrivere neppure la «via breve» di Ravaisson, ma ne coglie la forza (anche) “spinoziana”.

interna” (par. 18). Nella stessa prospettiva bisognerebbe interrogare la filosofia schellingiana delle *Potenzen* e, perché no, la volontà di potenza secondo Nietzsche e la libido secondo Freud. Ma vorrei insistere sul ruolo di mediazione che, a mio vantaggio, ha esercitato la nozione elaborata da Jean Nabert di desiderio di essere e di sforzo di esistere, che egli stesso subordina alla nozione di origine fichtiana di affermazione originaria»²¹.

²¹ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 113-114.

VIII.

Il confronto con le filosofie di Lachelier e di Lagneau Aspetti spinoziani della tesi su Jules Lachelier e Jules Lagneau (1933)

Dopo questi chiarimenti, va considerata, per meglio svolgere l'analisi, la tesi di Ricoeur su Lachelier e Lagneau, che permette di comprendere l'interesse critico del pensatore francese per la filosofia riflessiva e per tematiche riconducibili alla filosofia cartesiana e spinoziana. Essa fu scritta nello stesso anno in cui Sartre partiva per la Germania ed un anno dopo che Mounier, la cui riflessione non dev'essere separata da quella di G. Marcel o da quella di Ricoeur, aveva dato inizio all'esperienza di *Ésprit*, stringendo intorno a sé intellettuali di diversa provenienza in un programma dialogico che Ricoeur avrebbe considerato come un impegno di vita più che una dottrina¹.

¹ Il carattere "personalistico" della filosofia di Mounier e di Ricoeur va sottolineato per mettere in discussione il costante riferimento di Ricoeur a una filosofia, per molti versi *impersonalista*, qual è quella di Spinoza: «parlando di impegno, certamente non si pensa ad una qualità sostanziale di spinoziana memoria, ad un'attitudine al discernimento che consente di identificarsi in una causa che sorpassa il singolo. Il rapporto tra crisi e impegno sembra costituire in Ricoeur la "convinzione" nel senso hegeliano di coscienza certa di sé stessa». Cf. A. Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in V. Melchiorre (cur.), *L'idea di persona*, Milano, Vita e pensiero, 1996, p. 395. Tuttavia, Ricoeur parla di *attitudine-persona* come un orientamento che riporta al *conatus essendi*. Vi è come un ricongiungersi della *durata in un'interiorità*. Tale riferimento implica il riconoscimento e l'amore per le differenze; una criteriologia nella posizione del problema della persona; un sentimento dell'intollerabile per l'uomo. In altri termini, l'impegno personale e la testimonianza non si dovranno intendere in schemi ontologici rigidi (sostanza, sussistenza ontologica...). L'impegno non è una proprietà della persona, ma un criterio etico e antropologico che corrisponde alla questione della *crisi* della persona. L'impegno è risposta circolare e ineducibile alla crisi della persona. Esso nasce da una convinzione (in senso hegeliano) per la quale ci si arrischia e ci si sottomette. Ci si pone in una prospettiva per cui la *relazione del sé o relazione personalistica* si apre alla comunità (Mounier) e chiede istituzioni giuste. Impegno in senso personalistico è la ricerca di un'eguaglianza morale attraverso le vie diverse del riconoscimento. In termini non sostanzialistico-spinoziani, ma nella prospettiva del *conatus essendi*, si prospetta una circolarità tra lo scoprire nel creare e il creare nello scoprire. Tale è il senso di un'ontologia dell'agire e della vita che risulta ribadito quando ci si riporti sulla linea Aristotele-Spinoza: «non c'è discernimento di valori senza conflitto e senza impegno. I valori non possono interpellarmi senza identificarmi in una causa che mi trascende». Ma proprio quest'abbandono del sostanzialismo, spinoziano o pseudo-spinoziano, e dell'idealismo, oggettivistico o soggettivistico, provoca «un rapporto circolare tra la storicità dell'impegno e l'attività gerarchizzante, rivelando il carattere di debito dell'impegno stesso». Lo schema personalistico di Ricoeur non ricade nella critica al personalismo di Spinoza, ma la riprende, la svolge e anche la integra. In tal modo, non

In questi anni, precisamente nel 1932, Bergson, pubblicando *Le due fonti della morale e della religione*, affrontava in modo più esplicito la questione della religione e dell'esistenza di Dio². Per consultare tale tesi, messami a disposizione dal Prof. Olivier Abel e da M.me Goldsstein del *Fonds Ricoeur* di Parigi, mi recai presso lo stesso Fondo per leggere questo scritto, che non era allora fotocopiable e riproducibile, in quanto Ricoeur aveva esplicitamente richiesto, nel testamento, che non si pubblicassero se non le opere che egli stesso aveva dato alle stampe in vita. Il dattiloscritto, ancora in buono stato, era accompagnato da alcuni fogli, scritti dallo stesso Ricoeur, che contenevano una bibliografia essenziale ed un riassunto della medesima tesi. Vi si aggiungevano vari fogli di appunti in alcuni punti difficilmente leggibili. Appresi dalla Signora Goldenstein che, fermo restando il vincolo testamentario, si andava digitalizzando la tesi in esame.

Nell'opera giovanile di Ricoeur, che sarebbe stata caratterizzata dall'aspirazione ad essere e divenire presenti attraverso l'accettazione della nostra condizione (necessità), troviamo un'inquietudine che si radica in profondità e che esprime l'irrequietezza della generazione degli anni Trenta. Vi si trova

si tratta di riportarsi sotto la categoria dello spinozismo, ma di attivare un dialogo con Spinoza. Cf. P. Ricoeur, *La persona*, Brescia, Morcelliana, pp. 31, 33 e 43.

² Negli anni in cui scriveva Ricoeur siamo prima della pubblicazione di opere fondamentali per la determinazione religiosa dell'"idealismo" francese, se è vero che *La ragione e la religione* di Brunschvicg fu pubblicato nel 1939. In tale opere, Brunschvicg non sosteneva l'inconciliabilità di ragione e religione, ma della ragione e dell'astrattismo e del fideismo cristallizzati nell'esteriorità e nel dogmatismo. Pertanto, Brunschvicg sosteneva l'unità interiore della religione dello spirito che opponeva a quella della nascita. Egli riprendeva alcuni aspetti de *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson, benché in chiave più razionalista. Né a caso, M.F. Sciacca ha sottolineato quest'aspetto della filosofia del Brunschvicg, impegnato a distinguere una religione antropomorfa e egoistica e una religione razionale, fondata sulla libertà dell'io spirituale. Vi era una lotta tra fantasmi religiosi, creduti enti reali, e mondo dello spirito. Cf. M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, Morcelliana, 1944, pp. 44-45.

D'altra parte, «precedentemente il Brunschvicg aveva accennato alle sue tesi anche in discussione con il Gilson, come si legge nel *Bollettino della società francese di filosofia* (1930). La discussione continuò nella *Revue de metaphysique et de morale*. A tale dibattito parteciparono anche Blondel e Leroy, più vicini a Brunschvicg del Gilson, ma convinti di una necessaria e possibile riunificazione tra il Dio razionale e il Dio della tradizione religiosa. Il dibattito si legava al volume di Brunschvicg *Il progresso della coscienza nella filosofia occidentale* (1927). Nel 1929, Eduard Le Roy pubblicava *Il problema di Dio* (opera la cui P. I conteneva gli articoli *Comment se pose le problème de Dieu* che furono pubblicati nel 1907 sulla *Rivista di Metafisica e di Morale*). Anche per Le Roy, il pensiero è causa produttiva e dinamica. Le Roy si professava idealista nella misura in cui questo termine designava una tensione integrale dell'animo e uno slancio verso una consapevolezza superiore. Il realismo più intransigente finisce per negare l'attività spirituale. Le Roy poneva tra la natura e Dio l'atto della riflessione, ricerca di quel pensiero e di quel valore assoluto che è a fondamento dello sforzo umano: accetta sotto altro nome l'esistenza di Dio chi non crede e tuttavia conosce il vero, il giusto e il sacrificio. Le Roy sostiene intimità di Dio nell'ordine dello spirito e dell'amore. Ricordiamo che Ricoeur cita nella bibliografia l'opera di Le Roy. Sulle questioni trattate, cf. il *Dizionario critico di Filosofia*, A. Lalande (cur.), cit., pp. 369 e 371, a proposito delle riflessioni di Darbon.

una chiara e crescente insofferenza per ogni spirito di sistema. La filosofia dell'*élan* e dell'*effort* era considerata come richiamo alla trascendenza, ma era perciò intesa in stretta relazione con le questioni legate all'incarnazione umana. Perciò, Ricoeur avrebbe parlato – secondo un orientamento che può giungere a Biran o anche alla filosofia di Spinoza – dello sforzo d'essere che è alla base della relazione umana. Vi è una difficile *azione plasmatrice* che nasce sul terreno di quell'inserimento nella vita che non si è esplicitamente chiesto o scelto. Il problema dell'*effort* non rimanda ad un dualismo antropologico: esso si iscrive non solo nella *consapevolezza di essere*, ma anche nel nostro *agire nel mondo*.

Negli anni Trenta, tra esitazioni e difficoltà, si cominciava un confronto critico più serrato con l'idealismo assoluto di tradizione hegeliana o si discuteva sulle varie forme di idealismo di derivazione kantiana e neo-kantiana. Le inquietudini di quella fase e di una generazione erano espresse anche da Ricoeur, che ricordava come Lachelier e altri filosofi ascrivibili alla *filosofia riflessiva* avessero avuto notevoli difficoltà a confrontarsi con lo sviluppo delle scienze umane nel loro tempo.

Sul finire di quel decennio, Ricoeur divenne discepolo ed amico di Marcel; ancor prima, aveva avuto come riferimento politico e anche teologico André Philip, che aveva un'ispirazione barthiana. Marcel, che rompeva con il primato del sapere, lo spingeva ad approfondire la diversità tra l'io (*je*) e le profondità del pensiero (*la pensée en moi*).

Descrivendo il rinnovamento di pensiero che parte da quel decennio complesso, Lavelle ha reso bene l'insoddisfazione per le filosofie di impianto epistemologico (come quella di Brunschvicg)³ ed il bisogno di una lettura nuova della filosofia di Hegel, la scoperta del pensiero di Heidegger, la reinterpretazione

³ Per Marcel, Brunschvicg tende a identificare *vero* e *verificabile*. Va però detto che il razionalismo e l'idealismo di Brunschvicg non intendevano essere una negazione del valore dello svolgimento storico nell'elaborazione della domanda filosofica. Marcel va al di là di queste prospettive, ma non condivide le «scorciatoie del pensiero heideggeriano» e dà rilievo alla metafora come strumento non approssimativo, ma adeguato all'interrogazione esistenziale. Sulla questione, cf. P. Prini, *G. Marcel e la metafisica dell'inverificabile*, Roma, Studium, 1977. La critica dell'idealismo è spesso netta nell'orientamento esistenzialista. Ad es., ne *L'Essere e il nulla*, Sartre sottolinea la non riducibilità dell'oggetto al soggetto e la sua trascendenza rispetto alla coscienza. Il superamento del vecchio dualismo metafisico implica che l'*esse* non sia riportato al solo *percipi* e che l'essere della conoscenza non rientri in una prospettiva solo gnoseologica. La nostra esperienza non si chiude in sé: la coscienza è un essere per cui, nel suo essere, si fa questione del suo essere, in quanto questo essere implica un problema. L'essere del mondo è implicato dalla coscienza, e questo esige che l'essere di ciò che appare non esista solo in quanto appare. La critica dell'idealismo si sarebbe svolta come critica radicale della coscienza e della filosofia tradizionale nell'ambito del movimento strutturalista.

zione un po' tardiva degli scritti di Kierkegaard⁴, l'interesse sempre maggiore per la filosofia di Scheler e per la tematica fenomenologica in genere.

Il confronto con la fenomenologia fu di grande importanza proprio in quegli anni nei quali Lévinas cominciava il suo lungo confronto con la filosofia di Husserl. Questo è vero anche per Ricoeur, che tradusse il primo libro delle *Idee* di Husserl a partire dall'edizione del 1913 e che contribuì alla diffusione della fenomenologia nella cultura francese⁵.

Nell'*Autobiografia*, Ricoeur ricordava non solo il valore di uno dei grandi commentatori francesi di Spinoza, Léon Brunschvicg, ma affermava che la sua tesi nasceva da un accordo, in lui sempre difficile e precario, tra fede e ragione. Tale momento felice gli proveniva, in modo ancora inconsapevole, dalla considerazione che anche pensatori profondamente legati al concetto di razionalità avevano saputo dare spazio al problema di Dio e a Dio stesso: «oggi riconosco il segno di uno di questi armistizi nella tesi di laurea che dedicai – durante l'anno accademico 1933/1934 – al *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Il fatto che anche pensatori tanto pervasi di razionalità e altrettanto preoccupati dell'autonomia del pensiero filosofico pure avessero fatto posto, nella loro filosofia, all'idea di Dio, a Dio stesso, mi soddisfaceva intellettualmente, senza che né l'uno né l'altro di questi maestri mi invitasse a fare un'amalgama qualsiasi tra filosofia e fede biblica»⁶. In quegli anni di maturazione

⁴ A partire dagli anni '30, l'approfondimento della riflessione di Kierkegaard e la ripresa di Hegel segnano una svolta degli studi filosofici. Si pensi a un'opera come *Essere e nulla*, pubblicata nel '43. Nel febbraio del '29, vi erano state le due lezioni di Husserl sulla fenomenologia trascendentale nell'Anfiteatro Descartes della Sorbona. Prima dello strutturalismo e della polemica contro la retorica dell'umanesimo, si erano imposti movimenti come l'esistenzialismo, la fenomenologia, il marxismo. Cf. J. Colette, *L'existentialisme*, Paris, PUF, 2007, p. 5. Sul centenario hegeliano e sull'inizio di una ripresa dell'hegelismo in Francia, cf. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974.

⁵ Husserl aveva insistito sulla necessità di evitare presupposizioni, ideologie, questioni meramente pratico-utilitarie che mettevano in discussione la capacità di aprirsi ed orientarsi in termini di ricerca disinteressata e ragionevole verso le cose stesse. Il problema diventava anche perché restare all'interno della presupposizione di un orientamento fenomenologico votato all'idealismo. Il problema era stato spesso il conflitto tra una fenomenologia idealista rispetto ad una fenomenologia realista. Andando oltre queste stesse contrapposizioni, un problema fondamentale diveniva estendere il metodo fenomenologico alla dimensione costruttiva ed attiva dell'essere-nel-mondo. Fondamentale, per Ricoeur, sarebbe divenuto prospettare sempre più chiaramente l'esigenza di un'ermeneutica che era presente nel cuore stesso della fenomenologia. *Si delineava il tema ricoeuriano di un'ermeneutica dell'io sono che ricongiungesse Spinoza ed Husserl*.

⁶ Ricoeur soggiungeva: «di fatto, il vero e proprio beneficio di questo passaggio attraverso Lachelier e Lagneau stava altrove. Per mezzo di loro, mi trovavo iniziato e di fatto incorporato alla tradizione della filosofia riflessiva francese, parente del neokantismo tedesco. Da una parte quella tradizione risaliva, attraverso Emile Boutroux e Félix Ravaisson, fino a Maine de Biran; d'altra parte, essa piegava verso Jean Nabert che nel 1924 aveva pubblicato *L'expérience intérieure de la liberté*, opera che lo situava in certo modo fra Bergson e Léon Brunschvicg. Jean Nabert doveva esercitare su di me una maggiore influenza negli anni cinquanta e sessanta». Parlando dell'anno

della filosofia di Marcel, era creata la collana *Philosophie de l'Esprit* di Lavelle e di Le Senne, nasceva *Esprit*⁷.

Ma, andando al di là dell'analisi retrospettiva, ci si può domandare cosa, già in quella tesi del 1933/34, sostenesse Ricoeur a proposito del razionalismo e quale fosse il rapporto tra questo razionalismo e la filosofia di Spinoza. Abbiamo visto che tale filosofia divenne oggetto di studio soprattutto negli anni successivi, ma è anche vero che essa era *già presente* in quello scritto del 1933/34. In effetti, Ricoeur avvertiva il bisogno di ritornare a riflettere sulla vita concreta dell'uomo, e, in questa interrogazione, trovava posto un'iniziale riflessione sull'interpretazione razionalistico-idealista della filosofia di Spinoza⁸. Per Husserl, occorre che la ricerca della verità fosse anche distinta da quella dell'oggettività e che lo stesso sviluppo dei saperi scientifici fosse ricondotto alla storia e alla vita. La ricerca della verità non era una riduzione del sapere all'empiria in senso scettico-relativistico, ma costituiva una *ripresa di un progetto di senso*. La stessa riconduzione della storia ad un succedersi di fatti e di valori oggettivati o relativizzati perdeva il riferimento al senso razionale di cui la storia è latrice. Lo stesso concetto di *crisi*, che caratterizza tutta la cultura contemporanea, si rivelava non come un semplice dato storico, ma una condizione che sempre accompagna la vita umana, le scelte, le ricerche, gli obiettivi e le molteplici dinamiche dell'esistenza umana. In altre parole, lo smascheramento delle ovvietà e la messa in discussione di quanto appare certo o ovvio era un aspetto irrinunciabile della riflessione fenomenologica. Centrale era la questione di una vita sensata e ragionevole che resistesse al tramonto di tutti i sogni e sapesse percorrere le tappe intermedie di un percorso in crescente salita.

La critica ricoeuriana dell'idealismo passa attraverso alcuni rilievi critici allo spinozismo di un soggetto astratto, nel quale già si avverte la necessità

1934-1935, Ricoeur ricordava che quello fu l'anno dell'incontro «con Gabrile Marcel e con Edmund Husserl». Cf. P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 26-27. Un chiaro, ma non preconcetto distacco dalle tesi di Lagneau e della filosofia riflessiva si può ritrovare nelle dense riflessioni di Maurice Merleau-Ponty sulla percezione rispetto all'attività del giudizio. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 43.

⁷ François Dosse ricordava la connessione tra la filosofia di Ricoeur ed i vari orientamenti del rinnovamento filosofico degli anni '30. Tra l'altro, faceva riferimento al *Colloquio* dell'ottobre 1995, presieduto da P. Ricoeur, al quale diedero importanti contributi gli amici di Blondel, l'associazione *Presenza di G. Marcel* e l'associazione *Lavelle*. Ricoeur ribadì come l'incontro tra questi orientamenti dovesse essere ritrovato nella sua radice, ossia in una filosofia dell'atto (più che dell'essere). Il parallelo tra Fichte e Nabert può essere esteso anche a Lavelle, ma il confronto con Nabert porta fino alle grandi tematiche del negativo e del male. François Dosse, cit., p. 32.

⁸ Cf. L. Lavelle, *La filosofia francese fra le due guerre* (1918-1940), Brescia, Morcelliana, 1949, pp. 45-48.

del superamento del dualismo tra l'*io trascendentale* e l'*io empirico*. Il riferimento all'*io autentico* anticipava la tematizzazione della dialettica dello *sforzo d'essere* e permetteva di vagliare più a fondo la complessità della filosofia di Spinoza.

1. *Il metodo riflessivo*

Allievo di Ravaisson, Jules Lachelier avvertiva l'influsso di quel filosofo che ripensava originalmente le dottrine di Maine de Biran. Lachelier⁹, le cui *Opere* furono pubblicate proprio nel 1933¹⁰, parte dalla constatazione che l'uomo non può uscire dal proprio mondo, che è il mondo del pensiero¹¹. Se il mondo fenomenico non va visto al di fuori del pensiero, occorre unire la seconda e la terza critica kantiana (in un idealismo che ha un risvolto oggettivo)¹². La-

⁹ Ravaisson nacque nel 1813 e Lachelier nel 1832. Poco più di vent'anni passano tra la nascita di Lachelier e quella di Bergson e di Blondel. Nel 1932, Bergson pubblicava una delle sue ultime e più note opere, *Le due fonti della morale e della religione*. Tuttavia, in quegli anni, il clima intellettuale andava cambiando anche rispetto al bergsonismo. Nei suoi ultimi scritti, Bergson diede particolare risalto al *dinamismo della coscienza religiosa*: la mistica deve integrare la meccanica e l'universo sarà fonte di un'umanità diversa? D'altra parte, la riflessione bergsoniana tende ad un autoperfezionamento «in un senso che è piuttosto conforme all'«etica» spinoziana». Cf. P. Filiassi Carcano, *Problemi della filosofia odierna*, Roma-Milano, 1983, p. 97. È indiscusso il richiamo a Lachelier da parte dei filosofi riflessivi e di Jean Nabert: accanto ai «maestri qui ricordati vanno menzionati pure altri, e tra questi anzitutto Jules Lachelier, per il quale - come dice Paul Levert - il nostro autore «aveva una specie di venerazione e cercava con insistenza di comprendere il senso della sua fede». Lachelier e Nabert si possono riportare a una comune eredità kantiana. Un particolare interesse è attestato anche nei confronti dell'opera di Jules Lagneau. Cf. S. Cavaciuti, *Essere e libertà nella filosofia riflessiva di Jean Nabert*, Massa, Il Testimone, 1995, p. 84.

¹⁰ Le *Opere* di Lachelier apparvero nel 1933 con una prefazione di Léon Brunschvicg (e la raccolta di quattro testimonianze di L. Daunac, E. Boutroux, C. Bouglé e Alain).

¹¹ Introducendo la sua traduzione dei principali scritti di Lachelier, Guido De Ruggiero, per il quale Lachelier «è il solo che riesca a porre in termini veramente filosofici il problema di Dio», notava che «il pensiero di Lachelier è più che mai d'attualità; né per il fatto che ha raggiunto la sua fase culminante nel 1885, può dirsi sorpassato dalla produzione filosofica degli anni posteriori. Quest'ultima secondo il mio avviso, in molte delle sue manifestazioni più cospicue, non è avuto altro significato e altra efficacia che di aprire le menti agli orizzonti più puri della filosofia, ottenebrati dalla densa caligine naturalistica, senza per altro raggiungere, al di là di questo èto preliminare e preparatorio, alcuna posizione speculativa ben definita. È naturale [...] che, ora, vengano in onore gl'indirizzi di carattere più metafisico e ricostruttivo, alcuni dei quali, già presenti a un pubblico incapace di apprezzarli, ebbero momentaneamente una sorte immeritata. Tale è il caso della filosofia del Lachelier, e la ragione della sua attualità». Cf. l'Introd. di G. De Ruggiero a G. Lachelier, *Psicologia e metafisica*, Bari, Laterza, 1915, p. VI.

¹² Per Lachelier, l'idea dell'essere o della verità è anteriore ad ogni domanda e dubbio: il dubbio presuppone un riferimento alla verità. A suo avviso, la riflessione del pensiero assoluto su sé stesso indica quella forma della libertà. La scelta è atto di creazione di noi stessi ed è un'immagine dell'atto creatore assoluto ed infinito. Anche Rosmini, più deciso nella critica del soggettivismo kantiano, parlava di un trapasso dall'ideale al reale sotto le esigenze del dover essere e del bene. Lachelier faceva riferimento a un ripensamento di Platone. Vi è un Platone dell'anima e quello dell'oggetto. In ogni caso, la forma generale dell'obiettività creatrice era da trovare non tanto nel mio pensiero, ma nel pensiero come tale. Vi è così una dialettica dell'essere spirituale e un accesso ai valori attraverso

chelier non ritiene la natura una realtà estranea e morta. A suo avviso, la connessione tra pensiero e natura va ricercata più in profondità. Tutto rimanda a una finalità che si svela come volontà divina e ha un riflesso nell'autonomia che caratterizza la nostra esistenza. Riferendosi agli studi del Platner, Lachelier ricorda come le osservazioni sulla sensorialità e sulla deprivazione visiva mostrano come l'estensione tattile e l'esistenza di corpi esterni esistenti in sé sia più problematica di quello che possa sembrare.

D'altra parte, il pensiero, che è universalità e azione, tende spontaneamente all'essere. Il pensiero non mi appartiene nel senso che esso sia solo il pensiero mio. Peraltro, il dualismo *meccanicismo-finalismo* mostra un'esigenza più profonda e svela un compito universale che trascende le cose e che soprattutto spinge a superare l'io empirico, le sue dispersioni, l'egoismo che spesso caratterizza tutta la nostra vita. Lachelier a) critica la prova cosmologica dell'esistenza di Dio e b) sottolinea la divinità dello spirito umano. Su tale base, c) è possibile costruire un credibile itinerario di fede che costituisce come il terzo aspetto o momento dell'itinerario del pensiero di Lachelier.

Il meccanismo è subordinato alla finalità e tale finalità è subordinata ad un principio di ordine superiore e divino.

Fermarsi al solo meccanismo avrebbe fatto restare il pensiero nell'orizzonte di una filosofia riduttiva e parziale: occorre aprirsi alla certezza dello Spirito. Questo passaggio diveniva *propedeutico* per una scelta di fede che adeguasse la certezza dello Spirito e la sua natura (che non è possibile conoscere).

Nello sviluppo del pensiero di Lachelier, si trova un cammino che ha tre tappe: una filosofia della natura, una filosofia della libertà e una filosofia della religione. Asserendo che Lachelier e Lagneau non esprimono il *metodo riflessivo* nel suo complesso, Ricoeur intende affermare l'esigenza di una *metafisica integrale* che sia più vicina al concreto umano. I due esponenti della filosofia riflessiva analizzati hanno svolto, nota Ricoeur, quelle tematiche che sono state riprese da Léon Brunschvicg (che non contrappose casualmente il pensiero di Platone, espressione del pensiero *matematico-umanistico*, a quello di un Aristotele più "naturalistico" ed "astro-biologico").

Trattando dell'applicazione del metodo riflessivo di Lachelier e di Lagneau¹³

il metodo sintetico che va al valore attraverso i fatti. Secondo Alain, proprio l'ultimo Lachelier faceva rivivere in profondità la spinta dell'Evangelo. Cf. Régis Jolivet, *De Rosmini à Lachelier*, cit., pp. 37-71.

¹³ «À l'occasion du centenaire de Jules Lagneau, il prononce une conférence à la Sorbonne le 17 novembre 1994, intitulée "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau". Professeur de philosophie au lycée de Vanves au tournant du siècle, Jules Lagneau défendait l'acte de juger come le ressort d'une psychologie philosophique,

al problema di Dio, Ricoeur premette che, per tali pensatori, non ci sono àmbiti filosofici separati o giustapposti: il tutto del pensiero è presente in ogni sua parte e non esistono discipline disgiunte. La filosofia di Lachelier e di Lagneau si delinea come un idealismo che non intende solo essere una *metodologia*, ma si propone come un *idealismo assoluto*. Lachelier, riferendosi alla filosofia di Ravaisson e al rinnovato interesse per Maine de Biran, ritiene di poter ricondurre ad esso esperienze anche molto diverse, fino a quelle di Bergson o di Boutroux¹⁴.

Ricoeur sottolinea non solo che il metodo riflessivo di Lachelier e di Lagneau si differenzia dal metodo intimistico di Amiel e dagli orientamenti letterari di Proust. In effetti, l'analisi del metodo riflessivo va vista alla luce del problema dell'intellettualismo sempre rinascente: questione che il dibattito tra Brunschvicg e Blondel, avvenuto durante il *Congresso internazionale di Filosofia* di cui si dava relazione nella *Revue de metaphysique et de morale*

source d'une methode reflexive qui doi se déployer sur toutes les oeuvres de pensée a fin de réaliser un éveil et une education de l'esprit. Ricoeur n'y voit pas la simple transposition française du kantisme, mais davantage l'elaboration d'une voie originale issue d'une tradition proprement française, inaugurée par Maine de Biran et continuée par Ravaisson, Boutroux, Lachelier et enfin Brunschvicg. P. Ricoeur situe Jules Lagneau en tension entre cette tradition cartésienne revendiquée et une position spinoziste intégrée de sa pensée reflexive». Cf. F. Dosse, *P. Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., p. 136.

¹⁴ Lachelier guarda con rinnovato interesse alla filosofia di Biran, ma non intende ignorare il valore fondamentale della mediazione di Ravaisson, il quale ha avuto il grande merito di passare dalla "psicologia" alla "metafisica". Cf. G. Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, Paris, PUF, 1961, p. 29. La filosofia riflessiva di orientamento idealista trova in Lachelier, Lagneau e Brunschvicg i propri maggiori punti di riferimento. Si possono anche ricordare Xavier Léon, fondatore della *Revue de metaphysique et de morale*, che chiedeva si approfondisse la dialettica tra la vita e la libertà, e Jean Nabert, che esprime contemporaneamente una delle prospettive più equilibrate e più complesse di tale filosofia. La filosofia contingentista di Boutroux, l'intuizionismo bergsonian e vari orientamenti vicini alla *filosofia riflessiva* rappresentarono «in Francia il primo attacco di ampia portata contro la fiducia nel determinismo scientifico» con conseguenze anche discutibili dal punto di vista epistemologico. Tale epistemologia a sfondo spiritualistico si contrapponeva e stava insieme a quella meccanicistica, che aveva trovato in Comte e Claude Bernard o in Taine e Ribot i suoi punti di riferimento. In Germania, dove aveva avuto un grande sviluppo l'indirizzo psi-fisico, il richiamo alla filosofia della vita si alimentò alle fonti del bergsonismo. Le tesi di Drisch e di Simmel sembravano volersi sottrarre ai metodi dell'intelligenza e della conoscenza razionale. Tali tendenze possono ritrovarsi nel panorama filosofico e scientifico precedente al primo dopoguerra, e mostrano un aspetto generale della filosofia del ritorno ai valori spirituali e del ripensamento dell'idea di progresso. Cf. G. Friedmann, *La crisi del progresso. Saggi di storia delle idee 1895-1935*, M. Nacci (cur.), Milano, Guerini e Associati, 1994, p. 45. D'altra parte, anche qui va ribadito che l'atteggiamento di Marcel o di Mounier o la critica dell'obiettivismo husserliano trascendono la polemica antimeccanicista o antipositivista. L'impossibilità di un puro e semplice ritorno alla tradizione della filosofia riflessiva è un punto di sviluppo della filosofia di Ricoeur, per il quale, al di là di logori dualismi e contrapposizioni, occorre un'apertura alla complessità dell'esperienza umana nel mondo e alle sfide della nuova epistemologia proveniente soprattutto dalle scienze umane, dalla linguistica, dalla semiologia. L'intento di Ricoeur non è pensare contro la filosofia riflessiva, ma con ed oltre essa: se la filosofia riflessiva è anche quella più ancorata al concreto di un Madinier o di un Thévenaz, non si può minimizzare la critica radicale al coscientialismo che ha caratterizzato parte rilevante della filosofia del nostro tempo. Né si può dimenticare come un pensiero, qual è quello di Thévenaz, sia un invito ad un'ascesi del senso e ad uno smascheramento di false certezze. Su questa base conflittuale e demistificante, va visto l'*ecumenismo* filosofico della riflessione di Ricoeur.

(1900)¹⁵, ha contribuito ad evidenziare e che può essere esemplificata nella stessa differenza che passa tra l'intellettualismo di Lachelier e l'intuizionismo di Bergson, il quale, intendendo anche trascendere l'intellettualismo dell'astrazione e dell'utile sociale, chiede di collocarsi ad un livello più profondo di *comprensione della vita*.

La questione coinvolge aspetti rilevanti di un discutibile richiamo razionalistico a Spinoza che tende troppo spesso ad opporre tempo ed eternità, ragione e immaginazione, ordine della realtà ed immaginazione. Paradossalmente, proprio la lettura di Schopenhauer rafforza la convinzione di Lachelier, secondo cui solo la ragione formale e la libertà universale legano a Dio: le altre attività umane sono poca cosa quando ci si ponga in questa prospettiva.

Le intuizioni sono molte, ma la filosofia di Lachelier si delinea pur tuttavia come una riflessione che finisce per svalutare la concretezza della persona e il significato del rapporto con l'altro. D'altra parte, la complessità di tale posizione si può meglio comprendere nella contrapposizione che quest'orientamento ha manifestato nei confronti degli avanzamenti del pensiero sociologico che aveva un così grande sviluppo nel pensiero francese ed europeo di quegli anni. Il «metodo della riflessione» oscura spesso la concretezza di ogni essere umano: occorrerebbe diffidare dell'individuo, che, nella sua concretezza immediata, ricadrebbe nella dimensione dell'opacità di cose tra altre cose.

A queste prime riflessioni, che già possono ricondurre a Spinoza, va aggiunta la convinzione di Lachelier e di Lagneau che non è possibile alcun duttivismismo astratto. Per Lagneau, la teoresi porta alla semplice possibilità vincolata da condizioni. Invece, il compito della filosofia riflessiva è risvegliare

¹⁵ Brunschvicg, che era allora docente liceale di filosofia, parte dalla riflessione di Kant, il quale integra e supera l'idealismo metafisico e quello "a tendenza negativa" e scettica di Hume. Egli ribadisce l'impossibilità di parlare di qualcosa da cui trarrebbe origine lo spirito, che è un *prius*: «La notion de perception extérieur est contradictoire dans les termes. Point de départ nécessaire est la conscience, et on ne peut conclure au réalisme qu'après avoir traversé la régions des idées pour y découvrir une categorie absolue». Sollecitato a rispondere, Blondel parla della vita e critica ogni forma intellettualistica e razionalista. Anche le tesi di Brunschvicg gli appaiono discutibili o premature, soprattutto se si considera lo stato complesso della condizione dell'uomo attuale. Lo spirito è ben lontano dall'essere tutto luminoso e chiaro: «il croit qu'à mesure qu'on suit la vie de l'esprit dans son développement, on s'aperçoit qu'il y a autre chose que les idées pures, il y a précisément ce qu'on appelle la vie, et qui ne peut plus s'enfermer dans la définition abstraite de l'idée [...] la vie est hétérogène à la pensée et elle donne le droit de poser d'une certaine façon le problème de l'origine et même celui de l'être». Replicando di non voler subordinare il pensiero chiaro a quello che è in «penombra», Brunschvicg parla di questa oscurità come la materia dell'azione morale. Essa è il campo di battaglia nel quale avviene una nuova creazione. Pur non intendendo rinunciare alla vita, occorre mettere in guardia dagli errori e dagli sbandamenti dell'immaginazione. Cf. *Relazione del Venerdì 3 Agosto, sez. I del Congresso Internazionale di filosofia* (1900), *Filosofia generale e metafisica, Revue de metaphysique et de morale*, Huitième année, 1900, Paris, Lib. Armand Colin, 1900, pp. 570-571.

la coscienza. Non si deve speculare in astratto, come in una sorta di specchio oggettivo: l'idealismo si delinea non tanto come fondamento della teoresi, ma come ideale pratico della vita.

Pur dovendo riconoscere il significato rilevante delle riflessioni di Lachelier e Lagneau, si è ricondotti a uno spinozismo o a un biranismo che non è deduttivo, ma non è neppure ampliativo. Ci si trova di fronte a un metodo che è soprattutto regressivo: è questo il significato di quel cammino del pensiero che Brunschvicg ha definito una "conversione" e che lo spinse a integrare il metodo riflessivo e la storia delle scienze nella prospettiva di una crescente chiarificazione dei problemi e delle questioni dell'analisi critica ed epistemologica.

Il percorso filosofico e religioso di Lachelier può essere meglio letto nella prospettiva della dialettica delle "tre anime" di Biran e chiede di approfondire la testimonianza filosofica di Jules Lagneau.

La filosofia di Lachelier conduce alla chiara affermazione che Dio è la nostra più vera realtà. L'anima deve superare le sue illusioni e riscoprire Dio in sé. Bisogna avvertire l'urgenza di un processo ascendente della conoscenza, ma soprattutto sottolineare la necessità di un'elevazione del pensiero (il che si ritrova in Spinoza e nella sua peculiare prospettiva etica).

Non bisogna fermarsi alla vita delle passioni, che non è vera vita, ed occorre superare l'illusione dell'individualità chiusa. Ma il cammino che conduce al Dio filosofico non è l'ultimo approdo: rilevando la sproporzione tra l'affermazione dell'Assoluto e la sua comprensione, Lachelier crede sia legittimo l'approdo alla «scommessa» pascaliana e al Dio della fede.

La tematica del Dio filosofico in Lachelier riconduce ad un itinerario non lontano da quello che Spinoza descrive nell'*Etica* o nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Per Ricoeur, il cammino fissato nell'*Etica* è lo stesso di quello delineato da Lachelier nelle sue opere: l'approdo alla fede in Lachelier rimanda al cammino dell'*ascesi filosofica* che procede dalla dispersione spirituale alla beatitudine.

Insomma, una nuova ispirazione filosofica porta verso un percorso riflessivo che si stacchi dal sensibile per guadagnare l'intelligibile e per giungere all'intuizione intellettuale. Non si tratta di riferirsi al *metodo geometrico* di Spinoza, ma di considerare la questione del risveglio dell'uomo e del ritorno a sé stessi.

La questione dell'esplicitazione della divinità presente in noi riporta non solo al tema delle *nozioni comuni*, ma soprattutto a quello della *beatitudine*.

Il cammino di Lachelier indica la necessità di risalire da un mondo confu-

so alla prospettiva dell'atto spirituale: il divino, l'universale, è l'«anima della nostra anima» ed è il valore al quale si riporta la vita spirituale. Infatti, bisogna passare dall'apparenza all'essere ed alla verità-atto, da ciò che è prodotto all'atto produttivo. Non si tratta di rimanere nell'esteriorità, ma di giungere a riflettere sull'unione del molteplice e sull'attività del giudizio. Ogni conquista intellettuale si innalza a un grado riflessivo più ampio dopo aver ritrovato il precedente.

Kant aveva parlato dell'assoluto in termini negativi: questa sua affermazione andava però letta come un possibile richiamo alla questione dell'anima, o meglio del divino che è in noi.

Andando più in profondità e compiendo un passo in avanti, Lachelier, che pure era rimasto all'integrazione kantiana di meccanicismo e finalismo illustrata nelle antinomie della *Critica della Ragion pura*, ritiene di poter dire che l'atto non è posto, ma si pone: il nostro pensiero pone la sua universalità. Lo spirito non è una fatalità, non è mai passività. Lo spirito non è assoluta trascendenza, ma è immanenza: alla radice dell'*io penso* vi è *Dio pensa in noi*.

La consapevolezza del divino è la vera coscienza dell'uomo, quella consapevolezza che l'essere umano, anche secondo l'insegnamento spinoziano, è chiamato a guadagnare mediante un'effettiva purificazione intellettuale: l'uomo non differisce da Dio per la forma, ma per il contenuto del pensiero.

A questo proposito, il giovane Ricoeur asserisce già che l'uomo non si riduce ad una ragione formale ed a una coscienza disincarnata. Il formalismo idealista, nota Ricoeur, è una contraddizione. Come è possibile affermare che il *cogito* sia lo stesso pensiero divino? Fino a che punto si possono ed ha senso ricongiungere immanentisticamente il divino e l'umano? Riferendosi all'opera di Maurice Blondel, Ricoeur afferma che, per ritornare a sé stessi, si deve pur uscire da sé, il che *non può avvenire* se si divinizza il pensiero: se la vita del pensiero è un'esplicitazione di sé stessa, non vi è ampliamento o dilatazione del nostro essere, ma vi è solo un recupero di sé stessi e la condanna di un mondo apparente.

In tal modo, si svolge un ritorno dall'empirismo dell'immaginazione a un Dio che è più immanente che interiore. Lo spinozismo di Lachelier si esprime secondo una dottrina che giustifica uno spiritualismo integralmente razionalista, un immanentismo radicale, una riconduzione decisa della realtà al pensiero.

Lachelier sembra approdare al Dio filosofico, ma anche questo non può bastare. In effetti, egli compie un salto che ha una preparazione fragile e non sempre convincente, perché i concetti di *persona*, di *alterità*, di *trascendenza* non sono pensati fino in fondo.

In ogni caso, è proprio Lachelier che ricorda che si è parlato ancora solo di un Dio razionale e «formale»: non si è giunti ancora al Dio vivo, quello che diviene accessibile alla fede religiosa. Quest'ultima ci porta all'accettazione di una scommessa sulla quale la ragione non può decidersi da sola: essa dà contenuto all'atto vivente senza il quale la realtà sarebbe sempre un enigma e l'uomo sarebbe sconosciuto a sé stesso.

La scelta di fede si fonda ancora una volta su qualcosa che va oltre l'individualità. Essa si collega con le esigenze di fondo del nostro spirito libero ed universale che le contingenze del mondo e dell'uomo possono appannare, ma non dissolvere.

Lachelier afferma di credere in un Dio che è carità. In questa prospettiva è permesso un completamento reale della conoscenza filosofica. In essa è aperto un contenuto di esperienza e di vita adeguato a ciò che siamo ed alle nostre domande più profonde.

Perciò, si deve procedere oltre il simbolismo ed occorre affrontare l'ardua tematica del sacrificio di sé. Lachelier ricorda che la fede chiude il circolo della ragione, la cui natura non è tanto quella di un cerchio, ma quella di una cicloide che procede sempre, ma non giunge mai del tutto a sé.

La fede completa la ragione ed il Dio filosofico, al quale pure si era ricondotta tutta la realtà, si svela come un *momento* di un percorso non concluso. In ogni caso, Dio è la nostra realtà. Inoltre, vi è una profonda vicinanza tra l'illusione e la tenebra, la vita delle passioni e l'individualità.

L'ammirazione per come Lachelier possa aver vissuto la conciliazione tra le esigenze della ragione e quelle della fede accompagna la critica di posizioni che intendono legittimare un'idealismo che non sa cogliere del tutto l'imprevedibilità della concretezza e della singolarità umana.

2. Confronto con la filosofia di Jules Lachelier

Cercando di ricostruire l'itinerario filosofico di Lachelier¹⁶, Ricoeur ricordava le complesse questioni che sottendevano la *ricerca del fondamento dell'induzione*, cioè di quel cammino che dalle cose riconduce alle loro ragio-

¹⁶ Ricoeur cita – tra le opere consultate – le *Oeuvres* di Lachelier (2 voll. Alcan, 1933). Inoltre, egli fa riferimento ad alcune *Lettres inédites*, presenti nell'Archivio dell'Istituto e reseglie disponibili grazie all'interessamento di Brunschvicg. Ricoeur cita le *Celebres Leçons*, gli *Ecrits de Jules Lagneau*, il *De l'existence de Dieu* (Alcan, 1925). Il giovane studioso cita l'*Idéalisme contemporaine* di Léon Brunschvicg e ricorda *Le problème de Dieu* di Eduard Le Roy.

ni umane e spirituali. Il cammino della filosofia di Lachelier non è cumulativo ed unidirezionale, ma si svolge in alcune fasi che potranno essere collegate, ma tuttavia indicano un approfondimento qualitativo.

In ogni singola fase di quest'itinerario è possibile un confronto con lo spinozismo e con l'idealismo. Ricoeur ammette che aspetti germinali di idealismo potessero essere presenti nella prima fase, più kantiana e naturalista, della filosofia di Lachelier. Tuttavia, egli sostiene anche che essi restano latenti fino a *Psicologia e metafisica* (1885), opera che segnerebbe il passaggio da un'*impostazione critica* a una *riflessione idealista*: attraverso tale percorso che identifica pensiero e realtà, Lachelier cerca una prospettiva più radicale che collochi l'analisi filosofica nella prospettiva del divino e dell'assoluto: occorre «faire sortir l'idée de Dieu et celle du mond d'une réflexion sur les conditions absolues de la pensée»¹⁷.

Punto di partenza della filosofia di Lachelier, in una cultura francese che registrava la nascita quasi contemporanea di Durkheim e di Bergson, è l'interiorità umana. Parlare di metafisica non significava riproporre la metafisica tradizionale o un eclettismo come quello di Victor Cousin. Il compito che Lachelier si attribuisce non era riflettere su un astratto «mondo noumenico», del quale egli finisce per disinteressarsi. La via dell'unità e della verità è un'altra. Occorre riflettere sul nostro spirito: solo così potrà essere svolta l'interrogazione sulla natura, alla quale l'uomo appartiene in un senso peculiare e problematico.

Insomma, la prima fase della filosofia di Lachelier è caratterizzata da un'analisi attenta della legalità della natura. In essa si argomenta la tesi per cui la

¹⁷ P. Ricoeur, *Th.33/34*, p. 57. Cf. P. Ricoeur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Cerf, 2017 (pubblicato dopo la nostra ricerca, con intr. di J. Greisch e per cura di C. Goldenstein). Lo scritto sul *fondamento dell'induzione* fu la tesi di dottorato di Lachelier (pubblicata presso l'Antienne librairie Ladrangé). *Psicologia e metafisica* era stato inizialmente pubblicata sulla *Revue philosophique* nel maggio 1885. Cf. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique et de Notes sur le pari de Pascal par Jules Lachelier*, Paris, Alcan, 1924. Qui era aggiunto, in forma di nota, lo scritto sulla scommessa di Pascal. I due volume delle *Oeuvres de Jules Lachelier* venivano pubblicate proprio nel 1933 presso Alcan, a cura di Brunschvicg. Erano introdotte da una *Notice lue à l'Académie des Sciences morales et politiques le 29 Janvier 1921*, vi si aggiungevano le *Temoignages* su Lachelier di Lionel Dauriac, di Boutruoux, dei *Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier* di C. Bouglé e di Alain (Emile Chartier). Le opere di Lachelier erano sostanzialmente costituite da un articolo sull'idea di Dio e i suoi nuovi critici di E. Caro; lo scritto sul fondamento dell'induzione; uno scritto sulle conseguenze immediate e il sillogismo; un altro riguardante la proposizione e il sillogismo; lo scritto su psicologia e metafisica; delle *Notes* sui due ultimi argomenti di Zenone contro l'esistenza del movimento; delle note sul Filebo; Gli dèi di Epicuro; le Note sulla scommessa di Pascal; L'osservazione di Plater. In appendice, si aggiungevano l'*Intervention de la Société française de philosophie* e le *Annotations au vocabulaire de la Société française de Philosophie*.

causalità efficiente va accompagnata dalla considerazione della *causalità finale*, senza la quale la natura resterebbe, nel nostro stesso spirito, un sistema di cause ipotetiche che non potrebbero essere mai pienamente spiegate se non tramite rimandi continui e mai risolutivi. Infatti, se la prospettiva della finalità dà appagamento alle più intime esigenze dello spirito, si deve dire che, più in generale, i due temi, quello della *causa efficiente* e quello della *causa finale*, acquisiscono il loro senso nella prospettiva, panteistica e (per molti versi) spinoziana, dell'unità del tutto. In tal modo, una verità più alta si manifesta in ogni aspetto della realtà. Peraltro, questa considerazione porta all'affermazione, non lontana dalla filosofia di Spinoza, di un atto che si pone nella pura bontà; in esso il ritmo della vita, che si manifesta potentemente nell'uomo, porta al ritmo che sta a fondamento del Tutto: «Lacheleier ne dit-il pas que chacun de nous affirme sa propre vie et sa propre durée, et s'en distingue en les affirmant?»¹⁸. Ricoeur, a questo proposito, nota: «on porrai rapprocher cette idée de la conception de Spinoza, pour qui l'âme est l'idée du corps».

Si apre già lo scenario di tre *livelli di vita*. Facendo riferimento alle filosofie di Maine de Biran e soprattutto di Ravaisson, va detto che la libertà non separa dalla natura, ma porta ad essa: in un senso che è sicuramente spinoziano, la conoscenza non può essere subita, né va intesa come il semplice regno della registrazione dell'oggettività, né può essere considerata come l'ambito della fatalità che vince lo spirito.

Secondo Lachelier, il dovere non è un semplice «trampolino», o un'intermediazione, per giungere poi a porre il problema di Dio: la fede si ritroverà proprio nel dovere, il quale è «imitazione» della bontà suprema. L'azione buona ha un valore non facilmente tematizzabile ed è «simbolo» dell'unità profonda del Tutto. Né la libertà è un *noumeno* fermo ed immobile, ma è il fondamento dell'esigenza morale.

In queste affermazioni di vita e di libertà, si ritrovano la forza e la debolezza dello spinozismo e della concezione della *conversione*, così come è presentata da Lachelier e da Lagneau. Cosa si vuol dire? Il bene va inteso come il postulato supremo. Esso non va considerato una semplice ipotesi, ma inteso come fondamento della vita etica: la sola integrazione delle due causalità non può soddisfare completamente ed occorre un altro passo nell'ascesi intellettuale. Occorreva ritrovare l'infinito nella potenza assoluta del pensiero. Non si trattava di fermarsi più ad un'armonia estrinseca di varie serie di realtà o

¹⁸ P. Ricoeur, *Th.33/34*, p. 86.

un'armonia prestabilita, ma occorre giungere ad un fondamento unitario del proprio pensiero.

Infatti, poiché è vero che Kant ha purificato la nozione di Dio mediante la sua critica alla metafisica, bisogna che, acquisita l'esigenza critica, il linguaggio "negativo" sia trasformato in linguaggio positivo. Lachelier nota che, se è vero che non si può dire nulla dell'essenza di Dio, è anche vero che la ragione pone il problema di Dio e ne avverte la problematica. Partendo da quest'affermazione, cui fa riferimento un rinnovato idealismo filosofico e poi religioso, ci si avvicinava ad una nuova tappa della riflessione: la negazione della cosa in sé si ribaltava nella consapevolezza che la cosa in sé è la ragione stessa. L'immanentismo si avviava a divenire sistema oltre che metodo: l'idealismo assoluto non era solo un idealismo formale o metodologico, ma sfociava nella tesi secondo cui il pensiero stesso esprime l'oggettività delle cose. Progressivamente Lachelier si convinceva che era possibile un'intuizione intellettuale. Essa consentiva non solo di dire genericamente che Dio esiste, ma, in termini più moderni e vicini alla filosofia di Spinoza, che Dio è l'atto che fa esistere e fa vivere ed è fondamento dell'essere e del pensare. Perciò, Dio non sarebbe da intendersi come qualcosa fuori di noi, ma come l'anima dell'anima nostra. Egli non sarebbe stato la fine di una catena di argomentazioni che si allontanano, ma sarebbe stato alla radice di un'intuizione intellettuale che deve dirsi realistica, perché vividamente idealistica, e capace di giustificare la realtà, perché fondata su un'attività cosciente ed universale, quella stessa che *opera in interiore homine* e che si espande nella conoscenza e nell'atto morale, necessari corollari e coramento di una filosofia che valorizzi il pensiero attivo e consapevole.

L'intuizione non è donata nella passività, ma è posizione ed è atto. Alla radice della «vita psichica» vi è una ragione viva e universale, che è soggettiva ma non-personale, ed è oggettiva e non può dirsi materiale. Esso è il *me impersonale* e si potrebbe denominare *etere luminoso* o *atto*.

Il pensiero finito dell'uomo non può cogliere *fino in fondo* tale realtà: vi è una sproporzione tra *l'io nella sua empiricità*, quell'io che spinozianamente è soggetto alle fluttuazioni dell'immaginazione, e *l'io universale*, che è presente nell'uomo e che l'uomo deve poter finalmente recuperare. Nella sua più profonda verità, *l'io penso* va considerato come un *Dio pensa*: «Spinoza, que Lachelier n'a pas spécialement connu, disait déjà, dans la Dialectique des trois âmes, enseigne que nous ne sommes que ce nous nous affirmons être» siano risultante delle leggi cosmiche universali e noi liberi se realizziamo in noi la necessità divina che dipende da sé.

Il processo del pensiero non è, allora, deduttivo, ma la deduzione, intesa in senso kantiano, trova il suo appagamento quando si possa constatare come il cammino o il percorso che conduce alla genesi delle cose non riporta, pur mediante una rinnovata e diversa ascesi spinoziana, alla sostanza ferma, ma all'atto universale, che è fondamento della teoresi e soprattutto base dell'azione morale.

Giunto ad una teoria del soggetto puro, l'idealismo assoluto, proprio quando è pervenuto al suo culmine, manifesta più evidentemente le sue fragilità. La prima e fondamentale questione è che l'ascesi idealistico-spinoziana, quando staccasse il pensiero dal finito e da quanto è soggetto all'immaginazione, porterebbe questo stesso pensiero a sondare la sua vuotezza di contenuto. Si è giunti a un assoluto formale: il *cogito*, essendo privo dei suoi *cogitata*, è vuoto. In quella prospettiva, riempito da altri contenuti, l'atto assoluto non sembrerebbe arricchirsi, ma arretrare verso i limiti che aveva superato. Anche in questo caso, si ritrova la difficoltà del *cogito* cartesiano che, dopo aver sospeso ogni assenso su quanto non è evidente, finiva per cristallizzare l'*io penso* e farne una sostanza metafisica priva di mondo e carne. È così ribadito il problema della concretizzazione di ogni «idealismo assoluto»: postosi finalmente nell'atto, l'idealismo lo ha trovato vuoto e si è trovato vuoto. Il problema è che l'evoluzione di un idealismo, che molte volte si fonde con lo spinozismo, non è del tutto conciliabile con la peculiarità del metodo riflessivo, che non sembra appagarsi della «spontaneità intellettuale» e dell'intuizione.

Insomma occorre rispondere alla domanda riguardante il rapporto che sussiste tra intuizione e riflessione. È qui che si giocano due aspetti indubbiamente presenti nell'analisi dello spinozismo e delle diverse filosofie del *conatus* che hanno significativamente caratterizzato l'età moderna.

3. *Analisi della filosofia di Jules Lagneau*

A questo punto, è possibile compiere un ulteriore passo e giungere a una vetta che non è più solo filosofica. Come si è accennato, l'idealismo anima anche la prova morale dell'esistenza di Dio che Jules Lagneau fa sua, quando parla di un «*amour qui au fond du desir, nostalgie de Dieu*»¹⁹. Come è noto,

¹⁹ Cf. R. Nebuloni, *Certezza ed azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*, Milano, Vita e Pensiero, 1984, p. 22. La convinzione che ogni filosofia sia in qualche misura idealista accomuna la riflessione di Lagneau su Hegel.

Spinoza, secondo Lagneau, non è un razionalista astratto, come lo considerava il De Gérando, e neppure, come riteneva Van Vloten, un filosofo deduttivista, nel quale ha la prevalenza il metodo geometrico.

Lagneau non accetta la tesi di Victor Cousin, per il quale Cartesio è un'espressione del pensiero religioso francese. Anzi, gli sembra che quello che vi è di «non religioso» nella filosofia di Spinoza derivi proprio dal razionalismo di Cartesio. Il punto di partenza è un altro: «sans trace de mysticité, c'est le sentiment, le sentiment de l'unité, que est le moteur de Spinoza lui-meme, et c'est encore le sentiment qui est le ciment de son mond. Voir l'admirable chapitre XXIV de la partie II du *Tract. brev.* sur l'amour de Dieu pour l'homme, ou plutout l'union de Dieu e de l'homme (*expressions finalistes*) et la révélation intérieure immédiate seule possible»²⁰.

Ricoeur ricorda che, anche negli scritti di Lagneau, si fa strada un metodo induttivo, basato su un processo immanente allo spirito che ricerca sé stesso.

Occorre precisare che, rispetto al suo maestro, Lagneau è meno «intellettualista». In effetti, egli ritiene che solo l'azione, animata dall'amore, riconduca a sé stessi e restauri il nostro rapporto con Dio. In Lagneau, Ricoeur intravede già il congiungimento tra due aspetti della sua stessa personalità in ricerca: l'esigenza critica e l'istanza religiosa.

Qual è il cammino specifico di Lagneau? Posto nella ricerca di Dio o del fondamento del proprio essere, l'uomo non rinviene facili soluzioni e trova delle oscurità profonde, quelle che Giovanni della Croce visse nel suo cammino spirituale. Lagneau abbraccia una *via negativa* e non quella sintetica di Lachelier: le difficoltà non si sanano nella sfera della contemplazione e della teoresi, ma solo in quella dell'azione. L'uomo – ricorda ancora Ricoeur nella sua descrizione e analisi della filosofia di Lagneau – ha il Dio che “merita”: la causa più rimarchevole dell'irreligione e dell'ateismo si ritrova in una mancanza di fede in sé stessi e in un'incapacità morale che rende troppe volte incapaci d'agire e di esprimere lo sforzo divino che pure sgorga dalle dimensioni più profonde di sé stessi.

Gli interpreti di Lagneau si sono chiesti quale possa essere stato su di lui l'influsso del pensatore tedesco, e più in generale dell'idealismo classico. [...] Gli interpreti sono peraltro concordi nel rilevare una notevole affinità di Lagneau con l'idealismo etico fichtiano. Il pensiero di Fichte, d'altra parte, sembra avere influenzato più di un esponente della filosofia riflessiva ed in parte lo vediamo - Jean Nabert». Hegel parte dalla percezione per giungere al Sapere assoluto e Lagneau, discepolo di Lachelier, cerca un'elevazione analoga. In questa prospettiva, si comprende la svolta impressa, nel 1945, da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*.

²⁰ P. Ricoeur, *Th33/34*, pp. 56-57. Ricoeur afferma anche che l'azione buona è simbolo dell'unità divina. Cf. P. Ricoeur, *Th 33/34*, p. 50.

Il cammino della filosofia di Lagneau è un cammino che non va solo dal dubbio alla verità, ma dal dubbio alla libertà, alla coscienza di quel divino che si attinge solo attraverso il *sacrificio dell'io empirico*, il quale è all'origine dei condizionamenti che derivano dall'egoismo. L'azione è la chiave di volta della *ricerca della certezza*. Essa è la risposta alla questione della *conoscenza di sé* e al problema umano: *nascere alla certezza significa restaurare quell'identità del sensibile e dell'intelligibile che l'abitudine distorta ha scisso e poi contrapposto*. Si è fin troppo abituati, osserva Lagneau, a *pensare* che due uomini non vedono mai alla stessa maniera per non comprendere la scissione dolorosa che ha sede nella vita umana divisa e segnata dall'estraneità.

Troppo spesso si sono contrapposti essere e libertà per non comprendere l'intima connessione dell'*atto* e dell'*essere*. Lagneau non può che dirsi insoddisfatto della teoria che tende a separare l'ontologia dall'etica. Egli nota che bisogna leggere la prima parte del *Breve trattato* di Spinoza per cogliere, nel dialogo tra l'Amore, la Ragione, l'Intelletto e il Desiderio, la base «induttiva» di una filosofia che dai modi si eleva alla verità della sostanza: la libertà non è data, ma è frutto di una conquista.

Spinoza ha visto un aspetto solo o prevalente della vita umana, quello intellettuale: tale verità è stata vista tutta intera da Spinoza, ma non è la totalità: «l'illusion de Spinoza est plus profonde que celle de Kant, car elle est plus consciente: le spinozisme est une sorte d'empirisme à priori; c'est la negation de l'esprit e de toute puissance superieure au fait. Le spinozisme est, peut-on dire, une pure realisme»²¹.

Attingendo alla tematica dell'amore, Spinoza trascende l'insegnamento paolino e giunge direttamente a quello di Gesù: «cette harmonie, cette perfection qui fait les âmes purement religieuses et leur victorieux attrait se trouve dans Jésus et dans Spinoza, on peut dire aussi dans Socrate: il sont surtout des âmes. Le Pauls, les Augustin, les Luther sont surtout des esprits»²².

Il tema di un amore divino, che si esprime in una molteplicità di nature, riporta alla questione del *desiderio*: anche Lagneau, soffermandosi sulla dottrina del *conatus*, sottolinea che l'amore non può estinguersi in una sola "natura": «l'amour ne peut exister que comme la condition nécessaire, pour notre entendement, de la conception du desir; c'est l'absolu au fond du desir, mais

²¹ P. Ricoeur, *Th. 33/34*, p. 57.

²² P. Ricoeur, *Th. 33/34*, p. 66.

l'absolu en fond de tous ces désir qui ont pour object apparent la conservation de l'être particulier, et pour objet réel la conservation de tout l'être.

Cet absolu qui ne peut pas être réalisé sans contradiction, c'est Dieu même, qui, s'aimant de l'amour infini dans les créatures qu'il détermine, entretient par cela même et son propre être, et l'être de ces créatures. Ainsi on ne peut pas dire qu'à proprement parler un Dieu soit amour, mais il faut dire, semble-t-il, que l'amour se réalise, devient indéfiniment dans le monde, sous la forme du désir; que, d'autre part, il est absolument, en ce sens que l'entendement le conçoit comme la condition nécessaire du désir; mais que sa vraie réalité, qui constitue Dieu, consiste dans l'impossibilité même qu'il soit réalisé entièrement, c'est-à-dire que l'unité absolue se retrouve jamais tout entière dans aucun des êtres particuliers qui sont par elle»²³.

Tuttavia, anche qui si può porre una domanda essenziale: la molteplicità dei soggetti che amano non è più apparente che reale? L'amore richiede una considerazione più approfondita dell'*alterità* ed occorre porsi in una prospettiva che non confonda il *metodo dell'immanenza* e una *filosofia dell'immanenza*.

In effetti, secondo Lagneau, il metodo della chiarezza non è sempre perseguibile: la ragione richiede, postula che vi sia una posizione libera del valore. Essa ricerca la necessità della libertà e la contingenza del sensibile: si tratta di un'esigenza profonda che è invocata, ma non sempre facilmente ed esaustivamente compresa, poiché vi è sempre una frattura tra l'intendimento umano e il pensiero assoluto.

Ricoeur ricorda anche che Lagneau non poteva accettare che si riducesse la sfera del *valore* rispetto a quella dell'*atto*: era, questa, la causa di una significativa differenza rispetto alla filosofia di Spinoza. Nella filosofia di Lagneau, le nozioni di *valore* e di *dovere* non possono che estendersi a tutto l'essere. Anzi, occorre affermare una chiara preminenza della sfera dell'azione su quella teorica, come dimostra il fatto che siamo responsabili dei nostri pensieri e della nostra vita intellettuale.

Secondo Lagneau, lo scetticismo non può che esprimersi nell'egoismo e nella codardia.

Più in generale, il filosofo sostiene decisamente che la ragion pura è sempre relativa e che quella pratica è davvero assoluta.

²³ P. Ricoeur, *Th 33/34*, p. 329.

Lagneau non accetta l'idea di Dio come quella di un super-oggetto o di una sovra-realtà. Anzi, occorre passare da un *realismo della latenza* ad un esplicito *idealismo radicale*, quello stesso che anima le grandi figure della moralità.

Con una conclusione che non ci allontana da quella di Spinoza, bisogna dire che il ritorno alla certezza dev'essere un *ritorno all'amore*.

In una prospettiva che non è estranea al pensiero spinoziano, Lagneau approda ad un'identificazione del sommo bene e dell'azione morale.

Alcuni concetti spinoziani, quello della *ricerca di sé, dell'affermazione originaria*, dello *sforzo*, si ritrovano nella riflessione di Lagneau, il quale, pur ricordando il valore della *Critica delle Ragion pratica*, è convinto che, in Kant, vi sia una complessa frattura tra la teoresi e la moralità. Restando ad un livello puramente speculativo, il pensiero non riesce a dar senso a sé stesso. Solo l'assoluto morale dà un effettivo significato all'esistenza. Qui si vede infrangere ogni unità immediata ed appare con forza il tema del *pensiero riflessivo*. Ogni scindersi è dovuto a un'intima ricerca d'unità; e, poiché l'analisi dell'inconsciente dimostra che la coscienza si rivolge verso sé stessa, si deve dire, per evitare equivoci, che la coscienza non si identifica con un fatto particolare, ma è una tensione. Si è riportati al tema del *sacrificio di sé* che consente di ritrovarsi e superare ogni dualismo di teoresi e prassi. Lagneau constata l'aporia per la quale, da un lato, il mondo senza l'uomo è sogno, ma per cui, dall'altro, l'uomo non sa aprirsi al mondo e, chiuso in sé, interrompe il cammino dell'evoluzione spirituale.

L'uomo deve conoscere l'impossibilità di una sintesi astratta, rendersi consapevole che è fondamentale quello sforzo di unità che ha irrinunciabili radici etiche.

Perciò, Lagneau, che segue Lachelier, aggiunge che la metafisica, l'etica e la psicologia non sono discipline separate, ma si ritrovano nella filosofia dello spirito e nell'universalità di ciò che è spirituale. Parlare di spirito è parlare di unità: il realismo intellettuale nella sua base spontanea, la metafisica, e, nella sua forma riflessa, la critica, sono solo il punto di partenza e la materia dell'idealismo morale, che vede sempre, in tutte le sue espressioni, *ideali da infrangere e simboli da rischiare*.

Non siamo ad un'evidenza che ci esime dalla riflessione su noi stessi. La certezza non deriva dall'evidenza immediata, poiché la prima, essenziale certezza riguarda il valore del proprio conoscere: sin dalla percezione, l'attività spirituale non può essere mai isolata dalla totalità della vita interiore.

Secondo Lagneau, anche un'effettiva prova dell'esistenza di Dio non può essere ottenuta se non attraverso la realizzazione in noi dell'atto divino, poiché

l'uomo non si estingue nella dimensione della semplice teoresi e soprattutto in quanto la sua ricerca di Dio involge profondamente la *volontà* e il *sentimento*. In definitiva, una prova effettiva dell'esistenza di Dio non può ritrovarsi in un'asserzione astratta, ma dev'essere una prova che, come afferma Spinoza, sia fonte di *gioia*: Lagneau non considera l'ateismo dall'esterno, ma come uno stimolo a porre il problema di Dio in modo più adeguato, a pensare Dio come il valore immanente alla coscienza.

Proprio riflettendo sul tema del superamento della soggettività finita, Lagneau afferma che Kant si volge a Dio mediante l'uomo e tramite quello che è specifico all'uomo, l'*atto morale*.

Per questo stesso motivo, «Spinoza a tort d'isoler l'immagination et l'immagination de l'entendement. On doit reprocher à Spinoza d'avoir trop séparé Dieu de la nature, de n'avoir pas divinisé les modes, oeuvres de l'immagination». La mancanza di una teoria dell'immaginazione, che proviene dalla mistica ebraica, si salda con il cartesianesimo. D'altra parte, «la vraie théorie n'est pas celle de la vie de l'élite, que fait Spinoza, mais celle de la vie de tout le monde; celle non plus identique avec la grâce, c'est celle des avatars successifs de l'idée, des sentiments, idée provisoires, auxquelles la foi-obéissance, que Spinoza déclare ne pas comprendre, s'attache, et qui fait que l'humanité, sans se sauver dans les individus, se sauve dans l'ensemble».

Insomma, la riflessione di Lagneau ci rende il tentativo di pensare sino in fondo la problematicità dell'incontro tra umano e divino nei diversi aspetti e piani del mondo. Questa difficoltà interroga in modo essenziale l'uomo stesso, in quanto *capace di interrogarsi sulla propria vita*. In questo sforzo che pone l'uomo in una dimensione senza ripari, emerge il tema dell'incontro dell'uomo e di Dio nel profondo dell'esperienza morale. Lagneau non parla della personalità di Dio, ma egli afferma che la personalità dell'uomo è qualcosa di divino. Peraltro, tale affermazione non è statica: la presenza del divino è anche una ricerca di Dio. Si tratta così di un risalire alle fonti del nostro essere attraverso la costruzione di sé e di giungervi attraverso la potenza nascosta dell'amore, dell'abnegazione e del sacrificio. In questo slancio tragico d'amore e in quest'afflato morale che nobilita, non si legge tanto un estremo volontarismo, ma una logica che riguarda tutta la vita morale. Essa dice che solo il perdersi è un ritrovarsi. Solo nel superamento dell'egoismo *ri-troviamo* noi stessi: non potremmo ritrovarci senza un'immanenza più radicale e una trascendenza più vera. Il ritorno a sé stessi non è un tema retorico, né costituisce un pretesto per illudersi o celebrarsi. L'umile impegno a ritrovare noi stessi è anche la credibile riproposizione di un percorso che vede nel divino il senso più vero

di un giudizio sul mondo e su noi stessi che non si perda nell'assurdo e non si dissolva in una vita dispersiva.

4. *Un approfondimento: la problematica della vita tra Bergson e la filosofia di Spinoza*

Filosofo della vita e dello slancio vitale, anche Bergson non aveva mai voluto partire da dottrine precostituite e da tesi aprioristiche, ma si era richiamato all'esperienza, i cui sviluppi non sono mai del tutto prevedibili. Il meccanicismo o il finalismo, di cui la tradizione filosofica offre molti esempi, esprimono le aporie di una filosofia che non riesce a spiegare lo slancio di una *vita in ricerca* e la creatività di una *tensione vivente*: in entrambe le dottrine, non si riscontra novità, ma si registra la ripetizione della stessa necessità e si rinviene quasi una fatalità prestabilita.

Bergson è consapevole come spesso si cerchi di ricondurre le realtà viventi a fattori meccanici. Le cellule viventi sono state spesso considerate come mere parti di un meccanismo, e l'organismo è considerato una semplice riunione di cellule. Proprio il problema dell'*evoluzione* non poteva essere ricondotto a schemi inerti e andava legato alle tematiche dello *sforzo* e dello *slancio* che si imprimono in una realtà spesso opaca e ripetitiva. Per Bergson, il vero *evoluzionismo* è *spiritualistico*: il tempo, la mente, la vita non si riducono a espressioni più o meno alte della materia organizzata. Era per lui insufficiente il punto di vista di una metafisica spiritualista che si ancorasse a concezioni statiche o essenzialistiche. Tutto riportava ad una considerazione dello slancio originario della vita, che è causa profonda delle variazioni che, addizionandosi, creano specie nuove. L'*evoluzione non è prevalentemente l'adattamento a circostanze esterne*.

Il tema dell'adattamento all'ambiente spiegava la sinuosità del movimento vitale, ma non poteva spiegare il movimento vitale stesso. Alla complessità infinita corrispondeva la semplicità di una funzione: allorché pensiamo a un mosaico e lo dividiamo in tasselli o pensiamo tali tasselli e li confrontiamo con un modello statico, finiscono per mancare sempre il processo reale, il movimento vivo, la realtà nella sua concretezza e la vita nel suo slancio espressivo. La tendenza al cambiamento non è accidentale, né è scontata e unilineare. Certo, se non è lecito ammettere una concezione predeterminista, occorrerebbe lasciare un certo spazio alla determinazione: una molteplicità di fattori molto complessi si organizza intorno a una funzione che congiunge una molteplicità ed una complessità crescente di elementi si organizza in una

sola funzione, indeducibile dalla loro semplice aggregazione esteriore: si pensi all'occhio che deve essersi costituito precisamente ad opera di una variazione continua. Bergson nota anche che vi sono somiglianze di struttura in specie che non hanno avuto la medesima storia.

La difficoltà sta nel rendersi conto che l'organizzazione vivente non è una fabbricazione. Se il lavoro di organizzazione va dal centro alla periferia, richiede una concentrazione in sé stessi e si manifesta in un'attività esplosiva, la fabbricazione richiede una notevole quantità di materia e si appoggia sul processo compositivo che aggiunge parte a parte: «non sarebbe possibile assimilare l'attività della natura a quella di un operaio che aggrega le parti in base a modelli predefiniti».

Il modello dell'operaio umano è utilizzato inconsapevolmente dal meccanicismo e dal finalismo. Invece, basta considerare lo sviluppo embrionale per capire che non vi è solo associazione e addizioni di parti nello sviluppo del vivente: si può dire che *la vita è un proiettile che esplose subito in diversi frammenti, i quali si suddividono ulteriormente*. Talora, si tiene conto degli aspetti più superficiali e solidificati e dei «movimenti sparpagliati» degli scoppi che si sono andati polverizzando; ma la vita è tendenza alla creazione, e si esprime secondo una direzione non univoca, aprendosi «a ventaglio» un adito nella materia in cui si imprime.

Né bisogna confondere lo sviluppo individuale e quello della specie. Se la vita del singolo è legata alla scelta, il corso della natura può disporre di differenti opzioni e procedere lungo linee evolutive diverse. La vita riesce a esprimersi in direzioni divergenti: nell'organizzazione nervosa degli animali o nella funzione clorofilliana, si può leggere la diversificazione di uno stesso impulso.

La riflessione sull'evoluzione può considerare due termini: la vita e la materia. La seconda funge soprattutto da ostacolo; la prima si configura come sforzo che entra nella materia e la modella pur con estrema difficoltà. Né c'è un'evoluzione puramente unidirezionale e continua che le toglierebbe la sua novità, ma un'evoluzione che si svolge secondo varie linee ascensive. D'altra parte, la vita si è anche fermata momentaneamente o si è arrestata. Essa si è espressa nelle forme del mondo vegetale e del mondo animale.

La vita ha cercato una via per esprimersi. I vari sviluppi evolutivi manifestano uno slancio che si è arrestato e si è chiuso nella ripetizione e nell'istinto. È soprattutto attraverso l'uomo che la vita ha trovato una strada più ampia e s'è indirizzata oltre la dimensione della «natura istintuale». La materialità segna un'interruzione virtuale dello slancio vitale. Pertanto, la vita stessa è uno sforzo di risalire una china percorsa verso il basso dalla materialità.

5. *Un approccio diverso ai temi della memoria e della consapevolezza di sé: una diversa lettura di Spinoza tra Ricoeur e Bergson*

Per certi aspetti, il confronto con l'idealismo di Lachelier e di Lagneau può essere considerato come un'introduzione a una riflessione sul rapporto tra Spinoza e Bergson²⁴, questione che non sembra distare dal tema del rapporto Spinoza-Husserl, un asse portante secondo cui si svolge l'intero pensiero di Ricoeur.

Come si può vedere sino ai *Percorsi del riconoscimento*, il confronto riguarda il problema del tempo, dell'immaginazione e della memoria, ma, più in generale, coinvolge soprattutto il tema della *ricerca di sé*²⁵.

²⁴ H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R Ronchi e F. Leoni, Pisa, ETS, 2007, p. 113. Per Bergson, «più si approfondisce la concezione spinoziana dei rapporti tra l'inadeguato e l'adeguato più ci si sente in prossimità dell'aristotelismo».

²⁵ Occorre ricordare le molte perplessità sulla via lunga al ritrovamento del soggetto proposta da Ricoeur (e che è un dato della riflessione filosofica e delle moderne scienze umane). Alain Badiou ricorda il suo iniziale interesse per molte tesi di Ricoeur e la presenza di Ricoeur nella commissione che lo giudicò per l'aggregazione accademica. Tuttavia, la riflessione di Ricoeur apparterebbe a un generale movimento di teologizzazione della fenomenologia di Husserl. Le strategie di differimento ricoeuriane mostrano l'eleganza del suo tentativo, ma ancora una volta come egli ubbidisca non al criterio di verità, bensì a quello dell'attribuzione di un senso al soggetto, così che diventi un rassicurante presupposto per la teologia cristiana. Tale tentativo si mostra quando il tema della storia viene misurato sul tema del perdono, che è detto difficile in riferimento non a una soggettività vera, ma a un soggetto redento. Si tratta della ricerca di una *sovradeterminazione cristiana*. In essa finisce per sboccare la *fenomenologia della memoria* ricoeuriana. Tuttavia, si potrebbe dire, che tale ricerca non è null'altro che la riproposizione dell'umanissima riflessione sulla condizione dell'uomo d'oggi, come quella che ha insegnato e proposto Thévenaz. Già la lettura dei miti in Ricoeur indica un limite di fondo di fronte al problema del male e dell'amore. In definitiva, il cammino del soggetto in un senso spinoziano sembra un'evoluzione effettiva della fenomenologia del soggetto *fragile*. Cf. A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, tr. di L. Boni, Roma, Deriveapprodi-labirinti, 2013, pp. 58-71.

Il problema del *soggetto* attraversa tutta la filosofia francese sia come *filosofia della vita* (Bergson) sia come *filosofia del concetto* (Brunschvicg). D'altra parte, come aveva notato Bergson, l'idealismo nelle sue molteplici forme, nel suo timore della durata, aveva tentato di far precedere l'idea e la forma rispetto alla realtà che si svolge e sviluppa. Il problema del soggetto è centrale nelle filosofie di Sartre e di Merleau-Ponty. Nella scia di Heidegger, Derrida considera il soggetto come una sorta di categoria metafisica del tutto compromessa. Lacan dà particolare rilievo alla scissione interna al soggetto. In questa prospettiva, acquista significato il confronto con la filosofia classica e post-classica tedesca, da Hegel a Nietzsche o allo storicismo. Anche in questo caso, la filosofia in Francia ha cercato di tematizzare il rapporto tra concetto ed esistenza (esistenzialismo, ermeneutica, decostruzionismo). In questo complesso scenario, che fa parlare a Ricoeur di un'avventura del *cogito* e che comporta un confronto costante e critico con la filosofia di Cartesio, ma anche con la fenomenologia, l'idealismo, l'esistenzialismo (nelle sue diverse ramificazioni), si delineano spesso fratture profonde nelle quali si legge un radicalismo bloccato, quasi non si potesse leggere nelle opere i segni di uno sforzo e di ritrovamento di sé. Attento ai limiti e alle frontiere della filosofia, Ricoeur è ben consapevole come i diversi approcci epistemologici vadano visti nella prospettiva dell'espressione di sé. Tale consapevolezza evolve verso una nuova filosofia del linguaggio e dell'espressione che trova le sue «categorie» nell'etica e si affida più che solo alla semiologia alla semantica. L'appropriazione del proprio sforzo di esistere è consapevolezza che la felicità non è una somma di stati individuali, ma un orizzonte in cui le tensioni, *poste fin in fondo*, trovano una *possibile armonizzazione*. L'avventura antropologica è vista nell'ottica di Platone

Anzitutto, Ricoeur differenzia la concezione della memoria di Bergson rispetto alla visione, ancora troppo meccanica, della memoria di Spinoza, le cui tesi vanno inquadrare (sebbene parzialmente) nella prospettiva del meccanicismo psicologico e dell'associazionismo moderno che Husserl e Bergson hanno contribuito a superare (aprendo nuovi orizzonti talora aporetici).

Tuttavia, non ci si può fermare a questo primo dato dell'analisi. Ricoeur segnala che sussistono aspetti più profondi che vanno recuperati nel confronto con Spinoza, ad es. quando il filosofo olandese parla, secondo quanto leggiamo nella prop. XVIII della p. II dell'*Etica*, della durata come *continuazione dell'esistenza*²⁶. Cartesio aveva distinto e congiunto durata, ordine e numero

e di Pascal quando cercano di esprimere la costitutiva problematicità della vita. In questa prospettiva linguistica ed esistenziale, il linguaggio, nel suo senso ontologico, è quello della speranza e della testimonianza (desiderio di affermazione ed affermazione originaria). Il desiderio di affermazione pone il nostro costitutivo ed originario spossamento. Tutto parla di una libertà che non è divina, ma umana e problematica. Ne deriva che la novità dell'operazione di Ricoeur sta nell'aver visto come tanti approdi fossero non la fine, ma soprattutto l'inizio di una più vasta riflessione sull'uomo. Tale riflessione non appare pacificata o frutto di un facile *irenismo*. *Il richiamo a Spinoza porta la drammaticità al limite dell'aporeticità*.

Il problema filosofico diviene saper trarre il *meglio* da rapporti complessi ed aporetici. Si pensi al problema, sempre riproposto, del rapporto tra le memorie molteplici e la complessità di quello che, in sede storiografica, dev'essere tenuto in conto ed è rubricato come «fatto oggettivo». Orbene, i cosiddetti fatti oggettivi implicano scenari di senso e di spiegazione più ampi e poco compatibili con una spiegazione rigida e monocausale. Proprio qui, un'esplicazione deve tener conto dell'intreccio di fattori causali e teleologici. Il progetto plurale degli uomini ci riporta alle molteplici intenzioni di verità che animano lo storico a livello dei documenti, della spiegazione/comprendimento e della rappresentazione del passato. Infatti, nella misura in cui la rappresentazione non è una copia, una mimesis passiva, la narratività non soffrirà alcuna diminutio capitis nell'essere associata al momento propriamente letterario dell'operazione storiografica. Questa è chiamata a rinunciare alle pretese del *Sapere assoluto*, ma anche ad aprirsi alla dimensione plurale e complessa, sicché il momento etico non sarà da opporre all'analisi del sapere storico, la prassi alla lettura e alla ricerca dei fattori di soggettivazione. Il rapporto tra storia e memoria non sembra essere sempre immediato e risolutivo: *emerge, fin dall'analisi autobiografica, un'istanza, raggiunta o disattesa, di liberazione*. L'analisi storiografica non dovrà più confrontarsi con le tematiche di un'epistemologia o di un sistema trionfanti, ma occorrerà sapersi confrontare con questioni diverse, quali quelle della perdita, della memoria comune, della promessa ecc. Se il riferimento all'assenza è costitutivo del modo di presenza del ricordo, la questione non sarà tanto quella di fondare solipsisticamente nel soggetto la distinzione tra la realtà e la fantasia, ma di aprire uno spazio di incontro tra gli uomini: l'io posso ricordarmi si iscrive nel registro del poter fare dell'uomo capace. E spesso la storia è stata fondata sulla memoria o la memoria è stata funzionale alla celebrazione di eventi rituali e spesso svuotati di senso, si può pensare ad altre prospettive, secondo cui l'oblio non è passivo ma attivo, e il ricordo sa mettere capo a qualcosa di più grande, al perdono: il perdono, posto che abbia un senso, può costituire l'orizzonte comune della memoria, della storia e dell'oblio. Il perdono procede dalle regioni più lontane dell'ipseità verso gli aspetti frontali del nostro essere uomini. Esso giunge fino al luogo di una presunta impossibilità, ossia all'imputabilità. Si può dire che vi è una profondità della colpa, ma anche l'altezza del perdono?

²⁶ Ricoeur sottolinea la differenza posta dalla filosofia di Spinoza tra *durata* e *tempo*. Tale distinzione si ritrova anche nella filosofia di Leibniz. Secondo il filosofo tedesco, la *durata* indica un' indefinito sforzo di esistere ed è un dato più originario del tempo, che da lui è inteso soprattutto come confronto di durate. Più in generale, il supremo *conato* non rientra nel *sub duratione*. Spinoza finisce, almeno per alcuni aspetti, per cedere all'idea che la memoria sia subordinata all'immaginazione, ossia a un livello inadeguato di conoscenza. Il concetto di *continuazione dello sforzo di esistere* apre dimensioni nuove, ove si verifica un'inedita *rivalutazione dell'immaginazione*.

per criticare una loro sostanzializzazione ed ipostatizzazione. Spinoza sembra fare di più, quando sostiene che il *conatus* è l'essenza stessa dell'uomo e quando asserisce che la durata di ogni essere è per sé indefinita.

Tali affermazioni non possono dirsi estranee completamente a quanto è stato affermato da Bergson, il quale – pur al di fuori del razionalismo – sostiene che occorre porsi sulle tracce di una filosofia spinoziana *diversa da quella che viene comunemente esposta*.

La natura ha destinato l'uomo alla vita sociale, ma la vita e l'associazione umana hanno caratteristiche diverse da quelle che delineano la dimensione animale. Il piccolo gruppo, che ha carattere particolaristico, è cementato dall'obbligazione «morale» e si costituisce su abitudini sociali conservative. Bergson ricorda che la morale del piccolo gruppo fissa obblighi e doveri ed è fondata essenzialmente su freni sociali e sulla pressione del gruppo. Non a caso, il filosofo introduceva la considerazione che la vita sociale potrebbe essere messa in pericolo da un crescente intellettualismo, che persegue mete utilitaristiche ed individualistiche, e dalla rappresentazione della morte, che scoraggia ogni ragionevole sacrificio. Nei confronti di questi rinascenti pericoli, operava quella *funzione fabulatrice* dalla quale deriva la religione statica, che può essere definita infra-intellettuale. Bergson superava anche la concezione secondo la quale la religione sarebbe un puro residuo del passato. In realtà, egli non riteneva che spiegazioni puramente sociologiche potessero esaurire il significato e il valore della religione per l'esistenza dell'uomo. Anche in questo caso, la sua indagine teneva presenti i grandi problemi della vita e della morte e li approfondiva (così come fece Spinoza nelle pagine più alte e profonde della sua opera).

Nell'ambito di una concezione più sociale e relazionale della costruzione del Sé, si può dire che il richiamo del ricordo, in quanto richiamo laborioso, appartiene a un vasto insieme di fenomeni psichici. La vita può essere paragonata a uno slancio che si riattiva dinanzi alla possibilità di una scelta: la fenomenologia della promessa è una fenomenologia della libertà, del potere e del desiderio. La fenomenologia della promessa si congiunge con quella (arendtiana) del perdono come risposta all'irreversibilità e si riconduce al tema dell'uomo *capace*. Ricoeur parla di *ipseità* della promessa, di fedeltà, di reciprocità conquistata. Tali termini riconducono ad altrettante tematiche spinoziane e leibniziane. Parlando del notevole contributo alla questione dato da Honneth, Ricoeur asserisce: «condivido totalmente l'accusa di monologismo che egli rivolge contro una filosofia della coscienza in cui il sé, differenziandosi, si oppone fondamentalmente a sé stesso». Pertanto, un discorso sul *desiderio* d'essere trova sul proprio cammino non l'Hegel sistematico, ma quello del periodo jenesse: la lotta per la sopravvivenza diviene una lotta per il riconoscimento. In tal modo, Ricoeur partecipa a quel movimento di riappropriazione dell'hegelismo che non solo denuncia l'inconciliabilità dell'orientamento *panlogistico* e di quello *ermeneutico*, ma guarda nella prospettiva di quella riscoperta di motivi esistenziali e concreti nella filosofia di Hegel (si pensi a *Senso e non senso*). Del resto, il movimento novecentesco degli studi hegeliani deve tenere conto del ripensamento di Hegel in Wahl ed alla pubblicazione degli *Scritti teologici giovanili* (pubblicati da Nohl nel 1907). Cf. A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 98.

Né si tratta di un richiamo a Spinoza vago e generico. Bergson ritiene che la distinzione spinoziana tra l'*eternità* e la *durata* rimandi alla distinzione aristotelica tra la *sostanza* e l'*accidente*: a partire da quest'ultima e dalle sue crescenti aporie si può ritrovare la dialettica tra adeguato ed inadeguato che si rinviene in Spinoza. Bergson collega la filosofia di Spinoza alla monadologia di Leibniz e non dimentica di segnalare che le radici di entrambe le riflessioni si trovano nel pensiero antico.

Si è detto che, nella filosofia di Spinoza, il passaggio dall'*inadeguato* all'*adeguato* richiama la distinzione aristotelica tra la sostanza e i suoi accidenti, anche se Bergson ricorda che, in termini di stretta ricostruzione della metafisica spinoziana, la concezione di Spinoza non può far ricorso alla «materia prima» degli aristotelici e degli scolastici, negata recisamente dai nuovi orientamenti scientifici e dalla filosofia cartesiana. Ribadendo che la filosofia spinoziana e quella leibniziana tendono a restare nell'orizzonte metafisico del pensiero classico, Bergson affermava che esse finivano per soggiacere agli assunti di un pensiero secondo il quale la realtà è specchio di un'eternità statica²⁷.

Affermando che si deve restituire al movimento la sua mobilità e fluidità, Bergson sosteneva la fallacia del principio filosofico classico al quale il razionalismo di Spinoza e quello di Leibniz continuavano a riferirsi. Inoltre, rivendicando *una metafisica dell'esperienza, dello slancio e della vita*, criticava il pensiero astratto che non sa di essere tale e che, a causa di un simile errore, esce dai propri limiti e non può che divenire acritico.

Riferendosi al metodo geometrico spinoziano, Bergson ricordava che spesso i matematici, nonostante i progressi verso una scienza meno rigida e ferma, finiscono per vedere la metafisica come una matematica più ampia. Tale errore era reso più facile dal fatto che la visione spazializzante è già anticipata dalla rigidità che caratterizza il «modo di vedere comune». L'idea che il possibile sia meno del reale e che lo preceda è l'espressione di un pensiero che si adagia su una nascosta e spesso comune fallacia: si dimentica che la durata ha in sé una *varietà di direzioni* e di *alternative imprevedibili*.

D'altra parte, Bergson crede che un confronto con Spinoza debba partire dal contrasto tra la parte profonda e la forma di un'opera come l'*Etica*. Il

²⁷ «La réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité. L'une et l'autre repugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue». H. Bergson, *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, 1948, p. 9.

filosofo francese affermava di provare un senso di deferenza, ma anche di distanza nei confronti delle grandi partizioni metafisiche dell'*Etica*. Tuttavia, constatava qualcosa di *persuasivo, etereo e vivo*, che è presente nel pensiero di Spinoza. Egli doveva notare che il pur consequenziale razionalismo di Spinoza si disponeva ad affrontare, nella p. V dell'*Etica*, il disagio della logica, così da mostrare come il ritorno della mente a Dio fosse un cammino che è anche inizio: era quasi come accettare il rischio di una contraddizione sempre in agguato.

Perciò, non pago di aver trovato una superficiale contraddizione, Bergson si affrettava a dire che la realtà è qualcosa in sviluppo. Egli poteva così ricordare, parlando di Spinoza e di Berkeley, che la riflessione non riguarda solo le cose, ma noi stessi e le forze che ci dirigono e talora ci agitano²⁸.

Si può, allora, dire che l'idea di una forza viva e circolare che è presente nelle cose e nel nostro «intimo» riporta ad aspetti filosofici molto attuali.

Spinoza diviene un punto di riferimento. Infatti, il filosofo olandese ricorda come sperimentare il ritorno a Dio significa vivere la circolarità di un'esistenza che non è data e non è presupposta, ma richiede una ricerca più profonda e sempre ulteriore.

Com'è possibile tradurre nei termini di un'ontologia inedita un'esperienza di vita che non va sminuita né travisata o tradita? In altri termini, la tematica spinoziana e quella bergsoniana, attraverso la mediazione e le molte suggestioni derivanti dalla filosofia riflessiva e soprattutto dalla fenomenologia, possono convergere nelle tematiche del *sì* e della *gioia*. È evidente che le conclusioni bergsoniane non possono essere completamente condivise, avendo Ricoeur rammentato la centralità e l'imprescindibilità di una *via lunga* che impone radicalmente il peso del «finito». D'altra parte, con Bergson ed oltre lui, proprio l'amore per la vita implica una riflessione ulteriore, persino sull'assurdo della follia e dell'odio, sugli aspetti complessi o addirittura incomprensibili dell'esistenza e sulla difficile costituzione di sé: «potrà una visione etica rendere conto del male senza residui? È l'interrogativo che soggiace sempre all'ultima opera del Nabert: *Essai sur le mal*. Se il male è l'«ingiustificabile», può essere riassunto integralmente nella confessione che di esso fa la libertà? Io ritrovo questa difficoltà per un'altra via, quella della simbolica del male. L'enigma principale di questa simbolica è che il mondo dei miti è già un mondo degradato; [...] l'e-

²⁸ «La matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous, les forces travaillent en toutes les choses, nous le sentons en nous, quelle que sont l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes».

segesi del mito della caduta fa emergere in modo diretto la tensione tra le due significazioni: da un lato, il male entra nel mondo in quanto l'uomo lo *pone*; l'uomo, però, lo pone solo in quanto *cede* all'urto». Questa dimidiazione della propria esperienza delle cose è indicativa e contribuisce ad intensificare la riflessione sul mito e a riflettere sull'esperienza del male e della redenzione. Solo una rinnovata considerazione del proprio esistere e del nostro essere e durare nel tempo spinge a riflettere sul complesso circolo della riappropriazione della vita e del proprio sforzo per esistere: la prospettiva dell'eternità comprende in sé la durata, benché non si possano confondere i due termini.

In effetti, senza lo "spinoziano" *amore per la vita* può esservi una riflessione sul male e sul negativo, termini che il razionalismo di Spinoza tende anch'esso ad emarginare?

Si è ricondotti alla complessità della filosofia di Spinoza, che, se sminuisce il problema del male, è anche animata da un profondo *amore per la vita nella sua complessità e fragilità*. Proprio quest'aspetto permette di inquadrare il problema in una *diversa ottica* e di ribadire (suo malgrado) l'ingiustificabilità e l'incomprensibilità del male.

Si può fare un ulteriore riferimento che porrà l'indagine lungo la via percorsa da Ricoeur.

Ricordando che Spinoza intende eliminare il tempo, Bergson non poté che sottolineare come egli finisse per ricondurre il suo pensiero allo schema classico, gravato persino dal necessitarismo di un sistema deterministico indefettibile. Tuttavia, *Bergson intendeva apprezzare anche il senso vivo del movimento, cogliere lo slancio che è presente in un pensiero spesso mobile e dinamico*: quasi volendo compendiare la sua riflessione con una frase, ricordava che bisogna abituarsi a considerare le cose *sub specie durationis*. Ora questo senso del durare non si contrappone ad un'esperienza di eternità.

Non si tratta solo di un'espressione ibrida o di una commistione tra *durata* ed *eternità*. Infatti, Bergson chiede che si guardino le cose *sub specie durationis*: tutto così rivive e rinasce. In altre parole, guardare *sub specie durationis* non significa arrendersi al trascorrere indefinito del tempo, ma guadagnare l'ottica dello slancio senza pari della vita ed acquisire uno sguardo vivo che trascenda quello che promette la scienza stessa, cioè il benessere o tutt'al più il piacere. La filosofia dovrebbe condurre a riflettere sul problema della *gioia*. E il *sub specie durationis* riporta direttamente o indirettamente alla tematica del *conatus*, inteso come *slancio vitale che si fa problema*, ed introduce alla questione del *ritrovamento di sé*. Insomma, Bergson sembrava avvicinarsi all'idea che la *questione dell'ulteriore crescita umana* e quella del *sub specie durationis*

non si oppongano completamente al *sub specie aeternitatis* di Spinoza, qualora quest'ultimo sia inteso come appercezione di un sé che agisce senza fratture, consapevolmente ed oltre schemi meramente meccanici.

IX.

Una filosofia della vita e della riflessione alla scuola di Spinoza. La critica dell'illusione: tra Spinoza e J. Nabert

La ricerca autentica di eternità è una tematica che, per fare ancora un «esempio» di rilievo, non è estranea al pensiero di Jean Nabert e alla filosofia riflessiva nei suoi più inediti sviluppi: l'aspetto fontale di questa filosofia sta mediatamente nel richiamo a Spinoza, ma anche a Fichte e ad una rinnovata filosofia del *cogito*. In sé stessi e nella propria finitudine, secondo Nabert, si rinviene un principio di sublimità: in noi stessi rinveniamo un'insoddisfazione che è tensione verso la vita¹. Nella riflessione di Nabert, la critica dell'ontologia apre al problema dell'esperienza morale e religiosa. La questione non è la riproposizione di una metafisica oggettivista o il ritorno mascherato di una forma insincera di teologia. Nell'opera di Nabert, sussiste una costante tensione tra l'io empirico e l'io trascendentale. Vi è una dialettica tra *giudizio tetico* e *filosofia dell'essere* che denuncia l'alienazione dell'io conseguente all'enfaticizzazione dell'oggetto. Troppo spesso si mette in ombra quel desiderio inestinguibile di realizzazione umana che si sforza di superare la mancanza di senso. Il desiderio infinito, su cui Ricoeur ha spesso messo l'accento, non può essere appagato che dal riconoscimento di un altro uomo: il tema della vita trova un suo punto di forza e una delle questioni su cui riflettere di più e nuovamente.

¹ Nabert compose la voce *Philosophie réflexive* dell'*Encyclopédie française* (1957). Nabert non può dirsi un cultore dell'ontologia. Il suo pensiero è mosso da un'istanza antirealistica ed antinaturalistica. Il punto di vista nabertiano è soprattutto quello della coscienza e della sua lotta per la libertà. Il tema dell'io libero è questione che è centrale nell'opera di Biran e si ripropone in Nabert anche nelle pagine dedicate alla tematica religiosa (l'istanza divina deve nascere dalle più profonde esigenze della nostra libertà). Tutta la filosofia di Nabert è caratterizzata dal senso di una comune opposizione al male e dalla convinzione che al vertice della vita morale vi è il perdono che riconcilia. Il tema della libertà non dev'essere inteso solo in senso idealistico, ma come rivendicazione dell'attività libera del pensiero. In tal senso, ci si può richiamare a un tratto profondo e comune del cartesianesimo. La centralità della libertà e dell'attività dello spirito nell'attività del giudizio che collega la molteplicità delle cose è ancora una rivendicazione non di arbitrio, ma della libertà del pensiero. L'esigenza di Cartesio non è trovare una verità come dato fisso e rispecchiamento del dato, ma avvertire l'istanza che il mondo sia vero e sensato attraverso la nostra attività libera.

Bisogna ricordare che l'esigenza di fondo della filosofia di Ricoeur tende a convergere con quella di Spinoza. In tal modo, emerge il bisogno di un'etica che non sia un'illusoria conciliazione di sé con sé, ma una *complessa ricerca di sé nel mondo*. A proposito dell'opera di Nabert, occorre ricordare alcuni elementi di novità: «Jean Nabert ne potrai être dans la descendance de Main de Biran», ma neanche prevalentemente alla tradizione trascendentalista e kantiana. Infatti, «l'affirmation originaire n'est a acun degré empruntée à une "critique" de la connaissance; elle exprime l'irréductibilité du moi personnel au sujet transcendantal». D'altra parte, Nabert aveva criticato le filosofie che credono di giustificare l'ingiustificabile, il negativo ed il male².

Si è oltre ogni metafisica deduttivistica e aprioristica, e non è possibile ignorare l'opacità di una vita nella quale sono anche presenti il negativo ed il male. Ribadiamolo: talora Ricoeur rimprovera allo spinozismo una certa insensibilità per la questione del male e per la sua enigmaticità. Però, se alcuni aspetti dello spinozismo possono essere considerati come espressione tra le più rigorosamente metafisiche del razionalismo moderno, non si deve credere che il senso della problematicità umana, da cui nasce una parte cospicua dell'interrogazione dell'ermeneutica filosofica contemporanea, sia estraneo all'opera di un pensatore, quale Spinoza, che, pur vissuto secoli addietro, ha tratti di grande attualità. Ricoeur precisa che le ragioni del credere in un Dio d'amore non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine o presunte cause della sofferenza. La sofferenza non è uno scandalo se non per colui che vede Dio come origine di tutto ciò che è buono nella creazione, compresa l'indignazione contro il male³. Il paradosso ermeneutico appare in tutta la sua portata. In un orizzonte pacificato non si dà mai pienamente l'esigenza più profonda dell'ermeneutica come ricerca della verità: essa è solo un ausilio a cui si deve ricorrere in alcuni casi. Per taluni, il ricorso all'ermeneutica riguarda gli incidenti di percorso che non permettono di ricorrere ai significati abituali che si danno a termini come vita, gioia, consenso, dolore ecc.

Invece, Ricoeur sembra approfondire l'idea del Thévenaz di una filosofia riflessiva *senza assoluti*. In questo senso, egli approda all'ermeneutica dei simboli ed alla riflessione sul senso multiplo o sulla stratificazione del senso. Il filosofo vuole differenziare, senza utopismi ingiustificati o rassicurazioni inadeguate, l'eccedenza di senso dell'interrogazione sugli aspetti fontali del vi-

² Sulla negazione del problema del male, cf. F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia, 1981, p. 230.

³ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 53.

vere e dell'avventura umana. L'interrogazione non può essere staccata dall'attuale condizione, franta ed antinomica, del filosofo, che è coinvolto nell'umile e fruttuoso lavoro della ricerca dell'umano tra i segni in cui si ravvisa lo sforzo di realizzazione di sé.

Antinomici sono la nostra coscienza del tempo e il problema del senso della storia: se l'elettismo è una filosofia senza creatività e se la storia della filosofia è un luogo privilegiato nel quale si vede come l'umanità lotti per la sua unità e perennità, la verità filosofica non si ritrova in una sorta di punto medio d'approssimazione, ma proprio nella singolarità delle filosofie questa meglio preserva la ricchezza e l'elaborazione di un senso (non sempre coincidente con la struttura sistematica di un'opera e di un pensiero). Con grande profondità, Bergson giunse a dire che, se fosse nato in un altro tempo, non avrebbe scritto nulla di quanto aveva scritto, ma vi sarebbe stato uno spinozismo identico a quello che conosciamo. Un grande storico della filosofia, come Delbos, seppe rendere il senso di un classico che è attuale nel suo centro ispiratore e nel suo nucleo di forza.

Il passaggio da una filosofia all'altra implica uno sforzo rinnovato e una diversa apertura simpatetica. Ogni lettura filosofica implica una sorta di *epoché* per affrontare un'altra avventura. Più interessato all'opera che alla biografia di Spinoza, Ricoeur non crede in un'ontologia della comprensione, ma segnala che un più credibile recupero di sé implica una *via lunga*, poiché lo specchio nel quale si cerca quando si vuol accedere ad una genuina fenomenologia dell'umano delinea una condizione spezzata e non priva di ambiguità, quella stessa che Spinoza descrisse nella p. III dell'*Etica*. In effetti, sarebbe un errore o un fraintendimento intendere la filosofia di Spinoza come un'impostazione filosofica oggettivistica ed essenzialista, meramente geometrico-deduttiva.

Anzi, Ricoeur intende riferirsi all'intera dottrina di Spinoza, che non è costituita solo da quanto detto nelle pp. I e II dell'opera maggiore del filosofo, ma dalla p. V dell'*Etica*, nella quale Spinoza espone la sua concezione di una difficile salvezza e propone una dottrina della *beatitudine* o *visione intellettuale di Dio*. Questa prospettiva non viola l'intima ed inscindibile connessione della mente e del corpo e ribadisce una concezione della natura non più finalistico-antropomorfa, ma non perciò priva di slancio teleologico.

L'ardua o *perardua* questione della p. V dell'*Etica* va collocata nella prospettiva della «salvezza difficilissima» dell'uomo e va inquadrata in un orizzonte filosofico che è più etico che teoretico, escatologico più che sistematico. In questa prospettiva, si ritrovano le tematiche della crisi dell'io e del recupero di sé nel tutto della natura.

L'uomo vive nel mondo di cui è parte come un'eccezione. Essendo posti dinanzi a sé stessi come altro da noi, anche l'altro non può che essere visto come un *altro noi* e come rivelatore della *sproporzione tra sé e sé stessi*. La vita umana non è più solo o tanto inscritta come un programma nel vivente, ma diviene progetto. In questo senso, un'*ontologia della sproporzione*, che è anche quella spinoziana, non può essere che un'*ontologia dalla chiara connotazione etica* e non può che *coinvolgerci integralmente*. Perciò, secondo Nabert, non si deve confondere troppo presto il desiderio di Dio con il desiderio di un'esistenza che possa compensare il male (troppo spesso reso *illusoriamente* problema trascurabile e secondario). Nabert resta un filosofo della vita e del desiderio che, conscio del peso del male e del negativo, fa sua la tematica di una ricerca difficile. È questo il senso della sua non accettazione dell'identificazione del problema di Dio con le questioni della metafisica. La sua riflessione non porta ad una ricerca del divino che sia estranea alla coscienza nella sua problematicità e finitezza. Essa va a dimensioni fontali che sono iscritte nella nostra *umana* struttura d'essere⁴. La sua riflessione, da non intendere come una resa al negativo ed al male, è una critica di una religiosità che colpevolizzi e avvili l'uomo. Nabert vuole che la filosofia non si fermi in sé stessa, ma, *insistendo nella sua difficoltà*, possa evitare di approdare a risposte fallaci o illusorie. Tale ricerca ha come base l'idea che vi è una tendenza e un'apertura all'esistenza che ci costituisce nonostante tutte le negazioni che si incontrano in un'esistenza finita.

⁴ «Le désir de Dieu, c'est le désir de ce qui répondrait effectivement à des exigences de la conscience inscrites dans sa structure». Tale affermazione fa tutt'uno con la consapevolezza che «l'effort vers la compréhension de soi et le désir de Dieu ne conduisent pas à la découverte d'une dépendance de soi, ma à l'intériorité elle-même, c'est à dire à la négation de l'objet». In altri termini, la tematica del desiderio va spostata da un asse meramente psicologico alla domanda ontologica e dalle categorie causali (attraverso le quali cerchiamo di spiegare il soggetto) a quelle della vita interiore e dell'aspirazione alla libertà. Pertanto: a) la vita interiore è interiorità spirituale, coscienza dell'interiorità, potere di non essere subordinati a nulla. L'uomo avverte di non esaurirsi in quel che ha compiuto e di poter trovare il sé il pensiero dell'incondizionato (=interiorità pura); b) tuttavia, l'essere umano scorge la sua inadeguatezza. Egli giunge a comprendere che non c'è tanto un'unione di finito ed infinito, ma un'affermazione di sé che non rompe mai l'unità del nostro essere e non sopprime la dualità; c) la conciliazione ultima, definitiva dei due punti di vista non si dà, ma occorre pensare che l'affermazione originaria non possa pensarsi se non come l'attuarsi del pensiero dell'incondizionato (*l'affirmation originaire n'est rien moins que la pensée de l'inconditionné se faisant acte*, atto per sé). In questo circolo vivente e dinamico, che riconduce a Spinoza e a Fichte, si pone l'uguaglianza dell'io con sé (*moi=moi*) nel senso di un atto che fonda la riflessione e la richiama dinanzi alla consapevolezza del proprio limite; d) occorre quella prospettiva ontologica nuova che Spinoza addita nell'*Etica* quando si riferisce al circolo di singolarità ed eternità. Ad un'ontologia della sproporzione tra finito e infinito, può e deve subentrare una relazione immanente che si fonda sul rapporto che ognuno di noi ha con sé. Cf. J. Nabert, *Le désir de Dieu*, P. Ricoeur e P. Levert (curr.), Paris, Aubier-Montaigne, 1966, pp. 22-23.

1. *Alcuni aspetti della filosofia di J. Nabert tra Fichte e Spinoza*

Quando si affronta la tematica del rapporto tra Spinoza e Ricoeur, si deve notare che la stessa immagine di Spinoza è molto più complessa ed articolata di quella che gli stereotipi ed i preconcetti sul filosofo autorizzerebbero ad accettare e promuovere. Negli scritti di Ricoeur, si trova l'analisi dello spinozismo sistematico e deduttivo, ma anche dello spinozismo della debolezza e della fragilità. Ricoeur riflette sulla critica all'antropomorfismo, sullo spinozismo reticente a riguardo della questione del male, sullo spinozismo del timore rispetto ai pericoli costituiti dall'altro, ma anche su quello che approda all'*amore per la creazione* e alla *via lunga della ricerca di sé nel mondo e tra gli uomini*. Del resto, Ricoeur, filosofo della politica e delle complesse dinamiche umane, pensatore attento alla dispersione nella ritualità sociale violenta o alla ricerca di soluzioni più umane e giuste, si dimostra *lettore di Spinoza* nella sua critica dell'antropomorfismo. A suo avviso, antropomorfo ed astratto è ogni riferimento eziologico al problema della nascita del male nel nostro mondo o alle dottrine del divino in un senso demiurgico. Pure qui, il confronto mostra un chiaroscuro. Anche quando Spinoza sembra non facilmente riconducibile alla tematica ricoeuriana, la filosofia di Ricoeur sembra seguirne l'intimo movimento. La consapevolezza etica dissolve ogni moralismo e fa emergere una profonda tensione che va alla domanda sul *sensu della condizione umana*.

Tutto ciò non deve stupire. Infatti, Spinoza, un filosofo che non è sempre facilmente inquadrabile in schemi monisti, definisce l'unione più profonda con la Natura come un'esistenza ormai salda produttrice di idee e *capace* di un corrispondente *agire libero*, ossia non legato al semplice alternarsi della causalità esterna.

Spinoza non può dirsi un filosofo interiorista. Tuttavia, egli è un pensatore che aiuta a considerare più in profondità il rapporto con sé stessi. L'attenzione va al nostro essere esseri desideranti. Gli uomini sono costitutivamente spinti a dare un'effettiva risposta alla domanda sulla propria e comune identità. Si può ricordare come Giobbe, una delle espressioni bibliche più laiche della sofferenza umana, giunga ad amare Dio *per nulla*. Proprio in tal senso, il filosofo invita ad uscire da ogni logica, ancora fondata sul calcolo, della retribuzione. Si può dire, osserva Ricoeur, che il problema del negativo non distrugge lo sforzo di approfondimento, ma lo include e lo purifica. Si deve constatare che, tra le manifestazioni del male, sussiste anche la colpevolizzazione dell'innocente che, a diverso titolo e mai con effettiva ragione, la subisce. In altri termini, occorrerebbe pensare nella prospettiva di una purificazione del desiderio e della sua elevazione

dopo le molte cadute dell'uomo d'oggi, al di là di una logica della dispersione e dissoluzione dell'umano: «l'orizzonte verso cui si dirige questa saggezza pratica mi pare essere una rinuncia ai desideri stessi la cui ferita produce la lamentazione: rinuncia innanzi al desiderio di essere ricompensato per le proprie virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità che farebbe accettare la propria morte come quell'aspetto di una parte del negativo»⁵.

D'altra parte, è quest'ultimo aspetto, quello della debolezza e della fragilità, che guida la riflessione a riscoprire le fonti di una *filosofia della vita*. In altri termini, tutta la filosofia ricoeuriana è filosofia del conflitto e dell'aporia che pure, benché nella fragilità e persino nel frammento, si fa *dialettica dell'amore* e tensione *escatologica*. Proprio tale filosofia, così franta e tuttavia militante, delinea un inusitato passaggio alla vita di ogni essere nella prospettiva dell'*analogia* e della *prossimità* piuttosto che *dell'identità*. Ricoeur riesprime un'attenzione profonda ed insieme critica, un'adesione che è anche libera riflessione, per un filosofo difficile ed "eretico", come Spinoza, che, partendo dalla dispersione effettiva dell'uomo (che ognuno personalmente sperimenta), tenta creativamente di recuperare ed esprimere un'identità tanto scossa dalla vita, ma anche arricchita da un confronto con una realtà che non ci ha vinto e che non è per sé sempre un limite. Nella filosofia di Spinoza, il *conatus* non è continuazione indefinita nell'esistere senza *meta* o *télos*, ma è propriamente uno sforzo di esistere che, lungi dal chiudersi in sé e proseguire isolatamente, ricerca l'«adequazione alla sostanza», ossia – per uscire dal linguaggio di una metafisica essenzialista – l'*efficacia* o *potenza* di essere nel mondo (e non più contro di esso). La riflessione su Spinoza di Ricoeur vuol raccogliere l'eredità della *filosofia riflessiva* e dei *maestri del sospetto*: partendo da prospettive assai diverse e talora quasi inconciliabili, questi ultimi hanno messo radicalmente in questione la centralità della coscienza ingenua o immediata, ma non hanno ignorato il valore della libertà dell'uomo⁶: «la riflessione comprende la propria impotenza a superare l'astrazione vana e vuota dell'«io penso» e la necessità di recuperare se stessa decifrando i segni di sé perduti nel mondo della cultura. Così la riflessione comprende da sé che non è innanzitutto scienza, che, per dispiegarsi, le è necessario riprendere in sé stessa

⁵ P. Ricoeur, *Il male*, cit., p. 55. Si riconferma lo stretto legame tra la dimensione etica e quella religiosa e il dinamismo del desiderio. In questo senso, l'etica non può che nascere nelle profondità del desiderio. In esso, si radica ogni riferimento alla speranza e la valorizzazione delle espressioni ottative che antecedono le modalità indicative e imperative del linguaggio e della comunicazione.

⁶ Cf. F. Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Perugia, Benucci, 1987, p. 260.

gli opachi, contingenti ed equivoci segni, che sono dispersi nelle culture in cui il nostro linguaggio si radica»⁷.

La filosofia di Ricoeur antepone a ogni filosofia della rappresentazione, a ogni filosofia del linguaggio e a ogni gnoseologia una filosofia del *conatus* e del *sum*, intesi – nel loro unirsi e dirimersi – come la radice più vera e problematica della questione dell'autocoscienza e come lo sfondo in cui si colloca la tematica della *riconquista di sé*⁸.

Ancor prima e ancor più che al rapporto tra volontà e rappresentazione come si presenta in Schopenhauer, occorre far riferimento al *prospettivismo* di Nietzsche, alla *metapsicologia* di Freud e al *nesso tra la struttura e la sovrastruttura* e alla *genesì dell'ideologia nel processo di soggettivazione* in Marx: proprio attraverso questo confronto, che non ha nulla di irenico o di compromissorio, il *paradigma della ricerca di sé* è misurato sul metro dell'*ontologia spinoziana della vita*. Infatti, alla tematizzazione del problema dell'uomo realizzato non si può giungere che attraverso un sapere che affronti le sfide della complessità e di quella complessità riflessiva ed autocosciente che è l'uomo a sé stesso.

Secondo Ricoeur, uno dei punti più avanzati della filosofia riflessiva è Jean Nabert, che Ricoeur considera "il Fichte francese" e la cui filosofia Ricoeur ritiene uno dei punti di maggior valore della filosofia riflessiva, le cui radici vanno ritrovate negli aspetti più vivi della filosofia cartesiana e nell'esigenza più che nella dottrina del *cogito*⁹.

⁷ Cf. P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 63. Ricoeur ricorda: «la riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio. Evidentemente, Ricoeur distingue la narrazione e la vita, ma ne scorge anche l'intima dialettica in un'ermeneutica dell'esprimere sé stessi. Ricoeur è ben consapevole della crisi del mito dell'autore (di cui parla ampiamente Barthes), ma è consapevole anche di un ritorno della tematica al di là della sua versione in termini psicologistici e di una psicologia dell'identità indivisa e precedente la scrittura.

⁸ Una riflessione sul *cogito* non può avvenire che in una prospettiva ontologica rinnovata, poiché essa richiede un altro *cogito*. Cf. A. Danese (cur.), *L'io dell'altro*, Genova, Marietti, 1993, p. 49. Come è stato notato, «la riduzione trascendentale non può, una volta sottratta alla ovvietà della datità naturale, adagiarsi nell'ingenuità. La fenomenologia trascendentale, proprio per il recupero del senso della soggettività, costituisce una rivoluzione copernicana che non è possibile ignorare né mettere tra parentesi, ma è solo una tappa intermedia, resa possibile perché si è fatto astrazione dalla colpa, si è fatto astrazione dalla coscienza di non essere che è costitutiva della coscienza come coscienza d'essere». Cf. G. Grampa, *Ideologia e poetica*, Milano, Vita e pensiero, 1979, p. 150. Il tema dell'ingenuità non può che ricondurre a Marx, ma anche a Spinoza: Ricoeur non rinuncia a parlare dell'essere come atto e come potenza, ma lo fa nella consapevolezza di un *surplus* di senso che riconduce al tema della ricerca difficile di sé che attraversa l'*Etica* di Spinoza quanto meno a partire dalla P. II dell'opera. Il termine *mondo* non contiene solo le referenze ostensive, ma fa riferimento alla poetica: il mondo è l'insieme delle referenze aperte, è anche un interrogativo e uno spazio aperto. Cf. G. Grampa, *Ideologia e poetica*, cit., p. 284.

⁹ La lettura di Cartesio costituisce per sé un grande problema critico e storiografico. Laporte ricordava la compresenza di un Cartesio di Hamelin e di Espinas, di Brunschvicg e di Gilson, di Gouhier e Leroy, di Laberthonnière e Olgiate, di B. Gibson e Cassirer. Valéry parlava di una pluralità di Cartesio plausibili. Dal cartesianesimo

D'altro canto, come nota François Dosse, in molti filosofi francesi della prima metà del Novecento, si pensi a Lavelle, Fichte appariva sempre di più come il pensatore dell'atto nella sua processualità e nella sua finitudine¹⁰. Si aggiunga che Fichte evidenziò come sopprimere l'idea (etica) di beatitudine sia sopprimere sé stessi. In effetti, proprio Nabert aveva affermato, anche tra dubbi e inquietudini, che un discorso sulla soggettività non può essere mai impersonale o neutro, come può essere un discorso causalistico o tendenzialmente deterministico, ma trova nella spiegazione causale un termine per la comprensione di un progetto che non è mai estrinseco. Per Ricoeur, Nabert è «il filosofo razionalista che si è spinto lontano in questa dimensione, mettere l'esperienza della colpa, accanto a quella dello scacco e della solitudine, fra i dati della riflessione, come momenti nella storia del desiderio costitutivo del nostro essere»¹¹. Nabert aveva anche sottolineato la necessità di coniugare il linguaggio del *senso* e quello della *forza* all'interno di un rinnovamento della filosofia riflessiva che andava continuato ed approfondito: occorre considerare i processi del pensiero come un'interazione complessa di fattori diversi e di dinamiche che attengono alla sfera della forza, ma anche a quella della ricerca di significato. Né a caso, Ricoeur ha sostenuto che «tutto è stato già detto sotto forma di enigma e, tuttavia, tutto dev'essere comunicato e ricominciato nella dimensione del pensiero. Il punto critico della nostra impresa è questo e si rivela già in quel *patetico della miseria* che spesso dice di più della nostra condizione di quanto faccia la filosofia tradizionalmente intesa. Articolare il pensiero dato a sé stesso nel regno dei simboli col pensiero che, invece, pone e pensa»¹².

Intendendo tematizzare una dialettica tra l'atto ed il segno, Nabert esprimeva l'esigenza della mediazione e del recupero di sé attraverso i segni nei quali l'uomo tenta di esprimersi e il bisogno della verità nelle fragili, imprevedibili testimonianze di fronte a cui si arresta ogni critica dell'illusione e

provengono Spinoza, Malebranche e Leibniz. Riflettere su Cartesio significa riprendere le fondamentali questioni della filosofia moderna: la libertà, l'unione anima-corpo, l'immaginazione, le idee confuse e l'evidenza, l'esperienza ecc. In questo senso, occorre riflettere attentamente su ogni costruzione appropriativa del cartesianesimo. Cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950. Laporte, che parla di un razionalismo dogmatico a proposito di Spinoza, tiene anche a distinguere razionalismo e spiritualismo. Esistono filosofi che possono dirsi razionalisti, ma sono anche materialisti (come d'Holbach o La Mettrie o Maupertuis o Diderot): «l'essence du Rationalisme tien dans cette formule de Spinoza, qui pourrait être d'Aristote, comme aussi de beaucoup de nos contemporaines, Hamelin par exemple, ou Goblot, ou M. Prandines: "c'est le propre de la raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires» (p. XVI).

¹⁰ F. Dosse, *P. Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, cit., p. 36.

¹¹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*, cit., p. 652.

¹² P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 625-626.

dell'antropomorfismo. Nella filosofia di Nabert non vi era separazione tra l'interrogazione sul dovere e quella sul desiderio, tra l'aspirazione alla felicità e la considerazione della problematica presenza del male nella storia e nella vita umana. Tale filosofia era collegata a quella della relazione tra l'atto d'essere ed il segno che lo esprime (conservato sotto una spiegazione di tipo motivazionale e riattivato dai nostri progetti).

Intendendo superare la dicotomia tra libertà e motivazione, la filosofia di Nabert non spinge a rimarcare il tema di una problematica intuizione immediata di sé, ma quello della riappropriazione di sé stessi: «la riflessione non è tanto una giustificazione della scienza e del dovere, quanto una riappropriazione del nostro sforzo per esistere; di questo compito più vasto l'epistemologia è solo una parte: dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere»¹³. È un obiettivo della filosofia riflessiva nel suo complesso che spinge a una ricerca tra le espressioni dell'uomo che liberi dalla dispersione.

Ricoeur nota che il recupero di sé, come sostennero Spinoza e Freud, diviene più complesso di quanto abbia pensato la *filosofia riflessiva*. La questione trascende anche lo stesso programma fenomenologico così come esso si era spesso andato costituendo. L'elaborazione di una filosofia del *volontario* e dell'*involontario*, che andava delineandosi sempre più come un'ermeneutica fenomenologica, acquistava i tratti di un'*ontologia franta e spezzata* che si sarebbe svolta nel senso di un'*etica del riconoscimento* e dei *poteri umani effettivi*. Richiamandosi alla validità della filosofia riflessiva, era sottolineata la crisi profonda di tale orientamento nelle sue diverse formulazioni, ma non nella sua esigenza di fondo.

Anche dopo questa breve analisi della filosofia di Nabert, si rinviene una riflessione sulla filosofia di Spinoza. Essa si esprime in un'istanza di ricerca radicale per la quale il desiderio è esso stesso storico, ha uno svolgimento nella vita concreta degli uomini, si rivela come tensione verso l'altro. Apportatore di crescita umana, il desiderio di vita e l'amore non si fermano neppure dinanzi alla morte: «non dobbiamo, allora, ascoltare Spinoza: «l'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte e la sua sapienza non è meditazione della morte, ma della vita (*Etica* p. IV, prop. 67)? Il giubilo alimentato dal voto – che io assumo – di restare vivo sino alla morte e non per la morte non consente forse di far emergere, per contrasto, il versante esistente, parziale e inelutta-

¹³ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 61.

bilmente parziale della decisione di fronte alla morte?»¹⁴. Tuttavia, in questa parzialità, vi è, come ben vide Spinoza, un'espressione di uno *sforzo originario* ed *autentico* che, se rinnovato, l'approccio riflessivo e quello fenomenologico possono aiutare a comprendere¹⁵.

2. Un confronto tra lo Spinoza di Lachelier e quello di Nabert?

Ricoeur fonda la sua riflessione sul soggetto nella consapevolezza delle complesse "avventure del cogito" e nella convinzione della crisi dell'idealismo dell'autoposizione assoluta di sé. In Ricoeur, la nostra struttura più profonda, cioè quello che i Greci chiamavano animo (*thumós*), «non è una parte di una struttura stratificata, ma è una potenza ambigua che subisce la doppia attrazione della ragione e del desiderio»¹⁶. Perciò, l'analisi della filosofia riflessiva si mostra nella sua complessità. Essa implica un confronto con le teorie trascendentaliste e con le dottrine di impianto kantiano, con quelle questioni

¹⁴ P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*, cit., p. 511.

¹⁵ «Lo sforzo ha i suoi gradi su una scala dell'arduo, come avrebbero detto i medievali. Non è forse questa l'ultima parola di Spinoza: tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare?». La riflessione di Ricoeur cerca di convalidare la dimensione ermeneutica e circolare di una filosofia ardua che costituisce una sfida per le filosofie del soggetto. Nell'introduzione Olivier Abel nota come, nella filosofia di Ricoeur, non sia mai possibile separare la gaiezza dal lutto: «la realtà non si lascia assorbire né da una morte che sarebbe più reale di ogni vita, né dall'illusione che la vita sola è reale e che ogni morte può dissolversi», ma è anche vero che «il modello di un rovesciamento si situa tuttavia già nel rinvio ancor più originario della morte verso la nascita, rinvio cui Ricoeur procede fin dagli anni Cinquanta nella sua filosofia della volontà e che non cessa di ripetere lungo tutto il corso de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*». Perciò, viene rilevata la consonanza con la riflessione della Arendt, per la quale gli uomini non sono fatti per morire, ma per ricominciare. Vi è un profondo rapporto tra la lamentazione e la lode, tra la lotta, l'appetito di vivere e la grazia dell'incuranza. Ricoeur mostra di apprezzare molto il dialogo tra mondo ebraico e cristiano e buddismo. La lotta al male assume anche una dimensione interculturale: «non vorrei separare queste esperienze solitarie di saggezza dalla lotta etica e politica contro il male che può unire tutti gli uomini di buona volontà. In rapporto a questa lotta, queste esperienze sono, come le azioni di resistenza non violenta, delle anticipazioni in forma di parabola di una condizione umana in cui, essendo soppressa la violenza, l'enigma della vera sofferenza, dell'irriducibile sofferenza, sarebbe messo a nudo». Anche in questo caso, l'onestà intellettuale e l'integrità morale rifiutano ogni facile conciliazione. Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 631; P. Ricoeur, *Vivo fino alla morte seguito da Frammenti. Dagli ultimi manoscritti*, Cantalupa, Effatà ed., 2008, pp. 25, 100-101; Cf. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. di I. Bertolotti e postf. di P. De Benedetti, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 56; E. Riparelli, *Itinerari filosofici per un dialogo interculturale. P. Ricoeur, Raimon Pannikar, Bernhard Waldenfels*, Padova, Fac. Teol. del Triveneto/Ed. Messaggero, 2015, p. 11. Un utile spunto di riflessione può essere l'opera di Viktor E. Frankl, così attenta al problema delle *situazioni limite*. Cf. V. E. Frankl, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, E. Fizzotti (cur.), Brescia, Queriniana, 2001. Cf. E. Simonetti, *Convinzioni in dialogo. Il pluralismo di P. Ricoeur*, *Giornale di Metafisica*, Gennaio-Giugno, 2017/1, a.39, pp. 166-177.

¹⁶ F. Brezzi, *Finitudine e situazione in P. Ricoeur*, AA.VV., *L'etica della situazione*, Napoli, Guida, 1974, p. 345.

che, nella filosofia francese, sono state svolte fin dalla riflessione di Renouvier e anche di Lachelier.

L'analisi appare di segno mutato. Ricoeur avverte tutta la crisi del razionalismo idealistico. Egli fa sua la messa in discussione dell'identità della ragione dinanzi all'emergere di nuove problematiche filosofiche che pongono una scissione «radicale» e dicono una costitutiva mancanza. Ricoeur avverte la problematica del suo tempo, sospeso tra la reverenza per una grande tradizione e la necessità di un profondo rinnovamento del pensiero e della teoresi filosofica. Né è un caso che M. Merleau-Ponty conduca una polemica contro la dottrina di J. Lagneau, che, nell'anteporre il pensiero alla percezione, mostra le radici del suo intellettualismo proveniente dalla tradizione biraniana e dalla filosofia di Lachelier.

Nella filosofia di Ricoeur matura la consapevolezza che il *cogito immediato* non sia un'idea, ma un sentimento. Come idea, esso sarebbe vuoto, avrebbe una consistenza «puntiforme», e dovrebbe porre innanzi all'effettiva dimensione di *sproporzione* che ci caratterizza: «come Malebranche contro Cartesio ha perfettamente capito, questo immediato cogliere è solo un sentimento e non un'idea. Se l'idea è luce e visione, non vi sono né luce né luce nell'appercezione; io sento solo che esisto e penso; sento che sono desto, questa è l'appercezione»¹⁷. Non va dimenticato che l'affermazione apparentemente innocua di Spinoza, secondo cui la *mens* «è percezione necessaria delle affezioni del corpo», implica la consapevolezza di una dimensione oscura e problematica del nostro essere.

La rappresentazione non è solo rappresentazione di un oggetto, ma espressione del problema della vita. In tal modo, si leggerà Freud alla luce di Spinoza e Spinoza alla luce di Freud. In altre parole, l'originarietà e la formalità non esprimono le prerogative più alte del *cogito*, ma tratti problematici della questione ineludibile che è l'uomo a sé stesso: l'indagine sul *cogito* pone dinanzi non a un'identità monolitica, ma allo sdoppiamento che è nel *cuore* della questione dell'identità. Alle prospettive della metafisica tradizionale, Ricoeur, il quale ricorda fin dalle prime opere che *volere non è creare*, ricorda la *problematicità umana integrale*, la difficoltà della *sintesi umana* tra finitudine e infinitudine, la fragilità della morale del rispetto: tutto induce ad approfondire la condizione umana di inadeguatezza. Anche la sintesi tra *carattere* e *felicità* appare

¹⁷ Esiste una connessione tra *idea* e *sforzo* e una dialettica complessa che lega il *cogito* e il *cogitatum*. Cf. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 60.

a Ricoeur complessa e paradossale. Si presenta sempre al filosofo la tensione profonda che caratterizza l'esistenza umana, la quale non può mai condurre a una filosofia del potere senza essere una filosofia dell'alterità. In tale prospettiva, il potere deve fermarsi dinanzi alle dimensioni altre che recano con sé una differenza mai trascurabile o emarginabile. Accettate sino in fondo le difficoltà di una ricerca sempre difficile e plurale, che avviene nel segno dell'alterità e della trascendenza, bisogna orientarsi verso un'indagine indiretta che passi attraverso la tematica del *simbolo* e l'ardua domanda sul *negativo*.

Il confronto con la filosofia riflessiva non poteva neppure prescindere dall'analisi delle tesi sostenute da Jean Nabert, che, faticosamente e tuttavia con decisione, tende a liberare la riflessione etica dalla subordinazione alla sfera teoretica, critica e dalla gnoseologia pura. L'opera di Nabert non è immune dalle ipoteche idealistiche che pur caratterizzano la sua filosofia riflessiva. Tuttavia, secondo Ricoeur, non è questo l'aspetto più importante e decisivo. Ricoeur evidenzia come Nabert avverta in modo sempre più chiaro la condizione problematica ed incarnata dell'uomo e come ad essa attribuisca il compito della testimonianza dell'Assoluto: una testimonianza tanto difficile, quanto autentica e risolutiva. È nella riflessione di Nabert che il metodo riflessivo si allontana da una filosofia che intende ridurre le problematiche del soggetto ad un'unica identità di tipo universale. Né è un caso che la filosofia di Nabert si avvicini a quella di Spinoza più che a quella di Kant. E se c'è un movimento riflessivo che da Spinoza o da Maine de Biran giunge a Lachelier, ne esiste un altro che che da Spinoza giunge proprio a Nabert, la cui filosofia non è un formalismo o un soggettivismo, ma una filosofia del *conatus* che rifugge dall'irrazionalismo. Nabert sottolinea non solo l'irrealtà di presunte spinte liberatrici della riflessione, ma radica il suo discorso in una prospettiva che intende far emergere anche la dimensione affettiva dell'uomo, così che il processo della riflessione vada dal sentimento alla sua liberazione e alla sua chiarificazione e non proceda dalle cose all'universalità metaempirica: non si tratta di liberarsi dal sentimento, ma di liberare il sentimento¹⁸.

Perciò, Ricoeur ricorda l'intima problematicità di questo pensiero di Nabert, che, mantenendo l'originalità dell'atto del pensiero, sottolinea il rischio, l'improbabilità e tutto il significato della *testimonianza*. Il pensiero dell'incondizionato e quello della testimonianza, che vanno considerati nella dimensione dell'"inizio" e della sua "replica", propongono un paradosso che riporta

¹⁸ P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, pp. 227-231, 229-230.

alla filosofia di Spinoza. Tuttavia, questo paradosso, impossibile da risolvere astrattamente, apre ad una dialettica più ancorata al concreto. Secondo Nabert, la criteriologia deve svolgersi. Essa può e deve divenire una riflessione sulla *testimonianza*, poiché solo quest'ultima può stare a fondamento di una credibile riflessione su quel divino che, come Bergson aveva detto a proposito di Spinoza, ritorna a Dio. Si tratta di cogliere una conciliazione dinamica e non esclusivamente empirica: il desiderio di Dio indica il movimento che va dal *desiderio della comprensione di sé* alla *criteriologia del divino* ed alla *personalizzazione della testimonianza*, là dove anche la più severa ed esigente criteriologia è costretta a fermarsi.

In questo percorso, che può ricondurre anche a Spinoza, si trovano, come nota Ricoeur, tre tappe che corrispondono ad altrettante caratterizzazioni della filosofia riflessiva e dell'etica di J. Nabert: la *veracità*, la *fierezza* e l'*umiltà di un metodo*¹⁹. Trattandosi di categorie etiche, è evidente che la loro necessità dev'essere considerata come un'esigenza più che vincolante.

Negli scritti di Nabert, si ritrovano due punti di riferimento della *filosofia riflessiva*, quello che rimonta all'eredità kantiana e quello che si collega a Main de Biran. In entrambi i casi la filosofia nabertiana è una filosofia aperta alla prassi, che affronta la complessità del problema del male e riflette sulla condizione dell'uomo e sulle varie espressioni nelle quali la vita si obiettiva.

In questa stessa filosofia, la questione del male manifesta una condizione di sproporzione che si frappone all'affermazione originaria, a quella spinoziana *posizione del nostro essere* che è al centro della filosofia di Ricoeur. In altre parole, più vicine a Spinoza, si può dire che l'affermazione originaria non si oppone alla differenza esistenziale: nel suo porre il proprio esser posta nell'essere, l'affermazione originaria si pone subito come «pungolo nella carne» e inizio di un interrogarsi attivo. La via che già Nabert e poi Ricoeur seguono è quella del possibile riferimento al divino, come presenza e come assenza misteriosa. Entrambi, pur nella loro specificità, prospettano una filosofia *senza stabili e sicuri approdi*, che non cerca la verità in vista di un bene esteriore, ed anzi rinuncia a qualsiasi illusoria consolazione.

In Ricoeur, forse ancor più spinozianamente, l'opacità dei simboli e la necessità del recupero della posizione originaria divengono più complessi. La questione necessita di un approfondimento che Nabert indica, ma non pone ancora sul piano di un'ermeneutica del conflitto.

¹⁹ J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1924.

Insomma, Ricoeur cerca una risposta non soltanto sul versante della filosofia riflessiva, ma su quello dell'ermeneutica filosofica. Infatti, come ha ben compreso Jean Lacroix, «confrontandosi con ermeneutiche come lo spinozismo, il nietzschianesimo, il freudismo, il marxismo Ricoeur stabilisce che la conoscenza dei propri condizionamenti ben lungi dal distruggere la riflessione, la rinforza e la purifica»²⁰. Come ha sottolineato Spinoza, *l'amor Dei intellectualis e via per ardua* sono indissolubili per l'uomo *effettivamente posto nel mondo di fronte a sé e al problema della sua vita*.

Si tratta di pensare il problema di una *riflessione concreta* nella quale al presupposto intuitivo dell'*io penso* si sostituisca la nuda questione dell'*io sono*. Si tratta di considerare come, in quest'ultima dimensione, si radichino lo *sforzo* e il *desiderio di essere*. Questi non si estinguono lì dove le risorse della consolazione esteriore o della costrizione trovano un limite invalicabile. In tal modo, si può alimentare una domanda, si può spingere ad una ricerca, riproporre in termini nuovi il problema della riflessione. Viene riproblematizzata la domanda spinoziana sul nostro essere, sulla restaurazione del senso del vivere, sull'interpretazione delle opere dell'uomo. Occorre riconsiderare il senso più generale del termine spinoziano *etica*, nel quale si intende far riferimento non ad una parte della riflessione filosofica, ma all'intero percorso della filosofia. Tale percorso implica una riflessione sull'uomo attraverso le opacità e la complessità delle sue opere ed espressioni.

La riflessione si concretizza attraverso un orientamento ermeneutico nuovo. Su tale strada troviamo Freud e Spinoza: «è anche possibile – nota Ricoeur – vedere in Freud l'abbozzo di un senso spinoziano della realtà, legato, come nel grande filosofo, a una ascesa del desiderio limitato alla prospettiva del corpo e della conoscenza [...] la necessità, non è la conoscenza del secondo genere, la conoscenza secondo ragione? E se vi è in Freud lo spunto di una riconciliazione nella forma della rassegnazione, non si tratta di una eco della conoscenza di terzo genere?»²¹ Questo abbozzo “spinoziano” non è tutto sviluppato e non esaurisce la questione posta dal filosofo. Ricoeur asserisce esplicitamente come si possa e si debba avvicinare la *libido* freudiana al *conatus* spinoziano, *all'appetizione* leibniziana, alla *volontà di vivere* in Schopenhauer, alla *volontà di potenza* di Nietzsche. Questo implica che la dialettica

²⁰ J. Lacroix, *Panorama della filosofia*, cit., p. 13.

²¹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 363.

della ricerca dell'identità non si chiuda in un autore o in un orientamento, ma si faccia sempre più interna alla *riflessione concreta*.

Ribadiamolo: occorre rinunciare ad ogni astrazione ed anche a quelle della dialettica. Bisogna (spinozianamente) rendersi conto come il concreto sia l'ultima conquista del pensiero. Né bisogna affrettare una riconciliazione, poiché qui il problema è l'*eros* che vuole unire tutte le cose e che richiede una lotta contro l'istinto distruttivo e autodissolutivo. La meditazione sulla vita e la morte richiede che non si ami la morte, ma si ami la vita e la si ami come uno sforzo ed un desiderio e la si consideri e progetti nella problematica affermazione di sé e nell'attestazione che resta ed è bisogno di eternità (senza *tanatofobie*). Ora lo stesso «Freud, a quanto sembra, non ha mai unificato la sua prima visione del mondo, espressa fin dall'inizio nell'alternanza tra principio del piacere e principio della realtà, e nuova visione del mondo, la cui espressione è la lotta tra *Eros* e *Thanatos*. Per questo non è Spinoza e nemmeno Nietzsche».

Il dualismo di Freud è però collegabile al travaglio del pensiero riflessivo. Posta la questione in tal modo, si ribadisce come l'accento etico messo sulla riflessione non segni una limitazione, ma la riproposizione dei due aspetti di una medesima posizione d'essere (=io sono sforzo/desiderio). La riflessione dovrebbe essere l'appropriazione del proprio *sforzo per esistere* e del *desiderio d'essere* attraverso le opere che testimoniano *questo* sforzo e *questo* desiderio. In tal modo, non si ribadisce come le nostre opere non siano mai immuni dal dubbio e dall'opacità? La problematicità della riflessione si apre alla complessità del lato oscuro, inconscio, problematico e onirico che si ritrova nel simbolo e nell'approccio al sacro²². In tale prospettiva, si delinea lo stretto rapporto che si istituisce tra l'atto e il segno e si ripropone la centralità del rapporto tra riflessione e recupero dell'umano. La rivalità delle interpretazioni può essere meglio compresa e ricomposta nell'identità del nostro sforzo per esistere. L'identità è un compito e tutto ciò giustifica una tensione che si radica in un comune fondo d'essere.

In tutte queste tematiche si ritrova l'esigenza di aprire un dialogo con la filosofia di Spinoza. Perciò, J. Grondin nota che, in Ricoeur, vi è l'«ambizione

²² J. Wahl collega strettamente la riflessione di Ricoeur alla filosofia dell'esistenza. Egli sottolinea come altri pensatori abbiano connesso la tematica dell'esistenza e quella estetica. Ricoeur accentua maggiormente la centralità della questione etica. Vi è un fondo comune: «Come i filosofi, cui abbiamo accennato e che si orientano verso l'estetica, anche Ricoeur ricorre a ciò che chiama l'arcaico, il notturno, l'onirico. Ma è per cercare in noi non ciò che è radicalmente esterno al discorso filosofico, ma piuttosto ciò che gli è trasparente in questa stessa non-trasparenza». Questo può corrispondere allo sguardo del fenomenologo attento alle grandi tematiche della filosofia spinoziana. Cf. J. Wahl, *Il pensiero moderno in Francia*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, p. 182.

di realizzare un'ontologia della natura umana, che si riveli alla fine ben distinta da quelle, in quel momento dominanti, di Sartre e di Heidegger, troppo centrate secondo Ricoeur su fenomeni di negatività come l'angoscia e la morte»²³.

La restaurazione del senso è una riconciliazione del potere originario della coscienza²⁴. Né si tratta di riportare la corporeità vivente e la dimensione del sé ad una semplice fisica della mente o all'attivismo idealistico, ma di pensare una volontà umana che è radicalmente interpellata dal corpo e dal desiderio. Essa è sospinta da azioni da compiere e da necessità che devono essere accettate in modo critico e creativo. In questa platonica *via lunga*, vi è un ripensamento della tematica del *cogito* attraverso Spinoza. Si tratta di un'idea grandiosa e rigorosamente ontologica per molteplici ragioni: innanzi tutto perché il *conatus* è presentito in ogni vita, in ogni individuo, essendo solamente più sensibile nell'uomo, e poi perché indica in direzione di una vita di Dio, che è essa stessa sforzo e divenire. Questa idea di una storia di Dio ha importanti antecedenti nelle profezie dell'Antico Testamento (il cui ascendente su Ricoeur è noto), in certe teosofie, tra cui quella di Schelling, e richiama un tema della simbolica del male, quella di un Dio che include la figura del *servo sofferente*. Questa straordinaria metafisica del *conatus* e dello sforzo d'essere umano implica, se non una prima e un poi, almeno un livello inferiore, nell'insieme dei viventi, e un'apertura metafisica alla trascendenza. Questa idea che, confessa Ricoeur, gli sta più a cuore di tutte le altre, viene da lui esplicitata solo raramente, ma non senza insistenza»²⁵.

²³ J. Grondin, *Leggere Ricoeur*, cit., p. 41.

²⁴ Ivi, pp. 41-42.

²⁵ Ivi, p. 131.

X.
A partire da G. Marcel:
verso un confronto tra Kierkegaard e Spinoza

1. *Inoggettività ed esistenza umana: un pensiero in dialogo critico con le filosofie sistematiche e lo spinozismo*

L'esistenzialismo francese, uno dei più complessi e articolati movimenti filosofici europei¹, appare caratterizzato da una molteplicità di apporti anche contrastanti: Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Camus². Va anche sottolineata l'importanza della lettura esistenzialista dell'opera di Hegel in Wahl, Kojève ed Hyppolite. Si può ricordare che G. Marcel³ ha sottolineato come la critica si svolga spesso sotto l'influsso dell'oggettivismo e del determinismo, che travisano il nesso concreto della nostra partecipazione all'universo e trascurano il senso del proprio essere inseriti nel mondo.

Questi brevi richiami dimostrano come la problematica spinoziana del *decentramento* da false immagini di sé sia assai avvertita nel pensiero contemporaneo. Occorre sottolineare la fallacia delle facili liquidazioni delle questioni riguardanti il soggetto e il suo mistero. Si deve comprendere in che senso l'esigenza riflessiva ed un ripensamento spinoziano della questione del soggetto si presentino in tutta l'opera di Ricoeur. Un senso difficile ed irrinunciabile della ricerca del *positivo* e della propria *identità* riconferma che non si può intendere la riflessione di Ricoeur su Spinoza come un dato isolato in un pen-

¹ Luigi Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Milano, Mursia 1943 (I ed.).

² Critico estraneo a ogni visione religiosa o metafisica, lo scrittore sottolineava la necessità di una domanda radicale sull'uomo e la storia. La rivendicazione convinta dell'amore ha fatto intravedere una sorta di cristianesimo laico in Camus. Nel rivolgere una netta critica verso sistemi contrapposti, egli rimarcava l'opposizione tra totalitarismo e libertà. Camus poteva parlare di spiriti in rivolta contro una condizione deludente e spesso drammatica.

³ «Perché nel suo teatro la morte è presa sul serio. Non soltanto la mia morte, ma come dice con insistenza, la tua morte. È allora che la morte è veramente la crisi che scuote radicalmente ogni fede nell'esistenza, ogni certezza di una presenza. È allora che il suo teatro è purificante, come dicevamo, ma che porta anche testimonianza». Cf. P. Ricoeur/G.Marcel, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, F. Riva (cur.), Roma, Ed. Lavoro, 1998, p. 41.

siero dai molti riferimenti o come un semplice richiamo ai classici del pensiero filosofico. Tale riflessione va intesa, al di là di ogni facile *irenismo*, come un'indagine sulla vita: in una molteplicità di intrecci e relazioni, di scontri e tensioni tra differenti progetti, viene a delinarsi anche il *problema del senso della filosofia nel nostro tempo*. Tale problema resta pur sempre la questione del soggetto umano dopo le gravi e persistenti crisi della metafisica idealistica o il sostanziale fallimento del soggettivismo trascendentale.

Spinoza pensa la libertà come sviluppo intrinseco di un germe di necessità che si svolge "naturalmente" così che non si trovino ostacoli e opposizioni sul cammino della realizzazione di sé. Però, non si tratta del trionfo di un orientamento meccanicistico-deterministico: leggendo le opere del filosofo, si scopre, al di là di ogni astratta *inerzia*, che l'uomo non è mai privo di quel che lo ostacola e di quanto si oppone alla realizzazione di sé. Il *conatus* non è da concepire come un moto rettilineo che solo si perpetui e tenda a conservarsi, ma indica un movimento più complesso e riporta ad un passaggio da una posizione più statica a un'altra più dinamica. Tale movimento esprime l'altro polo di una ricerca difficile ed indica un'equivalenza della vita nelle sue diverse espressioni. In un mondo di conflitti, contraddizioni e domande inoggettivabili, nella nostra dimensione profonda e incarnata, molteplice e plurale, diviene possibile sperimentare come la caduta delle illusioni e dei sistemi protettivi costituisca la *precondizione* di ogni discorso sul desiderio e sull'amore: poter *ritornare a sé stessi* non è solo riconfermare il proprio sforzo d'essere, ma ritrovarlo intensificato.

Ritorniamo a Marcel. Prendendo le distanze dall'iniziale adesione all'idealismo di J. Royce, Marcel intese superare le tradizionali fratture che contrappongono vitalismo e intellettualismo, spiritualismo ed empirismo. La sua filosofia si iscriveva in un complesso movimento di ripensamento del ruolo del filosofo nello scenario del nostro tempo difficile. Posti i problemi al di là di tradizionali contrapposizioni, diveniva legittimo ripensare il tema dell'interiorità in una prospettiva meno interioristica, più mossa e itinerante⁴. Era

⁴ «Bisogna porre l'essere e la speranza dallo stesso lato, e ugualmente l'esistenza e l'itineranza. Se comprendiamo l'unità profonda della speranza e dell'itineranza, comprendiamo anche il legame intrascendibile dei due problemi dell'essere e dell'esistenza. Lei è della razza di Péguy, di Emmanuel Mounier, e di tutti quelli che hanno colto la profonda unità del carnale e dello spirituale. Tutto il suo pensiero attesta, a dispetto della fenditura dell'inumano di cui parlavamo due giorni fa, l'estrema prossimità, la stretta continuità tra l'incarnazione, che è come il basso continuo di ogni errare e di ogni nostra ricerca, e la speranza che l'altro non è se non un'incessante ripresa del cammino». Ricoeur ricordava l'espressione marceliana: l'essere è essere in cammino e la profonda identità tra quest'affermazione e la speranza. Era questa l'unità profonda di una filosofia non sistematica: «ritorna sempre

possibile proporre uno *stile interrogante* che, partendo da un *io incarnato*, si aprisse all'*essere* e all'*inoggettivabile*. Si è così condotti all'esperienza della partecipazione all'essere, e il nostro io sperimenta quella costitutiva differenza che è la corporeità, limite tra l'essere e l'avere: l'uomo non può mai essere astratto dalla sua corporeità, se è vero che ogni nostra analisi si lega alla sensazione, da Marcel intesa come *compartecipazione originaria al mondo*. Se il corpo fosse l'oggetto di un puro avere, sarebbe immobile e morto. Vi è un mistero ontologico nell'irrisolvibilità ed originarietà della relazione tra sé e il proprio corpo, che è proiezione verso l'altro: esso è frontiera tra l'esterno e l'interno ed è il dato comune alla propria coscienza e alle cose. In quanto interposto, esso separa, unisce e integra: se sono il mio corpo, non lo sono per una sorta di identificazione che lo oggettiverebbe, né è possibile chiudere in sé la vita o credere di rappresentare o anticipare la propria morte.

Queste riflessioni intendevano dimostrare come occorresse superare ogni pensiero disincarnato ed oltrepassare la pretesa positivista di identificare verità e verificabilità. Marcel asseriva che non vi sono solo o anzitutto problemi oggettivabili, ma altri aspetti della vita umana: la nascita e la morte, l'amore e l'esperienza dell'ineffabile portano dinanzi al *mistero*.

Si capisce così perché l'altro potrebbe percepire le mie parole, ma non la mia presenza e il mio essere. Egli potrebbe rendermi più estraneo a me stesso. Tuttavia, può accadere che l'altro possa *esser-mi* vicino, sapermi comprendere e rinnovarmi interiormente attraverso una presenza che diviene rivelatrice e mi consente di essere me stesso. Perciò, l'uomo non può essere ridotto a oggetto e non può essere analizzato in modo impersonale.

Nel *Giornale metafisico* emergeva già una profonda tensione interiore che chiedeva di non disperdersi. *L'autenticità del pensiero* diveniva speranza che dev'essere alimentata in un mondo «in frantumi».

In Marcel, l'essere non è constatato, ma riconosciuto. Il giornale metafisico non è più un giornale intimo (Amiel). Marcel ha presente il tema della rivolta in Camus, ma non accetta che la rivolta si muti in disperazione.

Il senso dell'esistenzialismo di Marcel e di Jaspers è congiungere la *presa inglobante* nostra e dell'essere: tutta la metafisica dovrebbe essere una riflessione o il ritorno alle condizioni dell'affermazione del proprio essere. Non si tratta di privilegiare un soggetto epistemologico, ma di una ricostruzione del

la speranza, non oltre, ma al di sotto della nostra esperienza, se posso dire così». Cf. P. Ricoeur, G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, cit., pp. 78-79.

cogito integrale fin nelle fonti della sua vita: il problema del *cogito* non spinge non alla costruzione di sistemi, ma alla loro creativa esplosione.

La *riflessione seconda* è un pensiero che si accorda col mistero. Essa permette di parlare di un'intuizione ritrovata e rinnovata che va sino al fondo della trascendenza della persona. Non si trattava solo di compiere un cammino, ma di ritrovarlo. Si trattava di raggiungere una dimensione *metaproblematica* della questione (*Platone e Spinoza visto in una prospettiva ecumenica*). In ogni caso, Marcel critica il mondo attuale che ha sostituito la speranza col desiderio. La speranza è un atteggiamento di fondo che caratterizza chi non si è consegnato all'avere e che si rende disponibile al mistero. La profonda moralità della speranza e il suo differenziarsi dal desiderio stanno nel superamento dell'egocentrismo e nell'apertura alla *trascendenza del noi*. Anche la speranza implica uno sperare per l'altro: essa consente di non trasformare l'altro in oggetto dei propri fini egoistici. La speranza non può essere separata dall'amore, che è subordinazione del sé egoistico al noi della comunione personale: vi è una solitudine che è comunione, e vi sono falsi legami frutto d'alienazione. Il dato fondamentale di ogni riflessione metafisica è che l'uomo non è trasparente a sé stesso e che è impegnato nel proprio essere: la netta separazione tra l'*in-me* e il *dinanzi-a-me* perde significato, ed è criticabile ogni riflessione che riduca l'uomo ad una funzione o ad un oggetto: il mistero dell'essere è qualcosa in cui l'uomo è collocato originariamente e nel quale si apre alle dimensioni molteplici della vita.

Perso l'aggancio al mistero, prevarrebbero il tecnicismo di una cultura dell'avere che asserve l'uomo: allora, pur ritenendosi un possessore, l'uomo diverrebbe un posseduto e la sua vita si ridurrebbe a un processo funzionale.

Occorre distinguere tra la dispersione nell'oggettivazione o nell'alienazione ed il vivere la propria esistenza nel suo mistero: il compito è non rifuggire dall'essere che costituisce e trascende la vita concreta. Distinguendo il problema logico della scienza dalle questioni esistenziali inoggettivabili, Marcel ricorda che la prospettiva da lui svolta non si presenta come fuga dal mondo, ma come *fedeltà* al mondo. C'è una riflessione "seconda", che sfugge alle categorie della verifica scientifica. Essa porta in prossimità di quell'Essere che si può avvertire quando si viva e si rifletta *in prima persona*: bisogna rinunciare all'idea di un sistema che valga per un pensiero in generale o per qualsiasi coscienza. Una complessa riflessione sul soggetto e sulla vita prende slancio da molteplici fonti. La fenomenologia sappia riportare il pensiero dalla dispersione naturalistica alla coscienza critica, condurre dalle cose all'essere, dal mero essere al pensiero che gli dà un senso, dall'intenzionalità al *mondo-della-vita*, che è il mondo in cui ciascuno di noi esiste come individuo e come membro

di una comunità! Esso è il mondo vicino e familiare che sopravvive al di là dei mutamenti storico-sociali. Tale mondo è il mondo di cui parla il cinese, l'uomo che vive nella Papuaasia, il greco dell'epoca di Solone. Sotto molti aspetti, il cammino fenomenologico è un percorso tendenzialmente rivolto all'alterità. Il *mondo-della-vita* è un mondo comune e per ciascuno che si esprime nella vita individuale, nelle diverse dimensioni sociologiche e delle diverse culture. Il mondo-della-vita, per Husserl, doveva essere recuperato dalla sua non-tematizzazione e dal nostro ricadere in un atteggiamento naturalistico. Il punto di vista era quello del recupero (trascendentale) della correlazione universale tra il *mondo* e la *coscienza del mondo*. Il mondo-della-vita si trasformava nel fenomeno *mondo* comune a tutti e che è a fondamento della vita intenzionale: la tensione verso la chiarezza razionale si rivelava come infinita e come il termine di una teleologia di una vita ridestata a sé ed ai propri compiti⁵.

Il percorso della vita, intesa nella prospettiva dell'intenzionalità, diveniva sempre meno obiettivabile. Le categorie filosofiche classiche o quella della soggettività pura o trascendentale erano poste in crisi: non era stato anche Spinoza a trarre la crisi radicale del pensiero metafisico tradizionale dagli sviluppi interni del pensiero razionalista? In che senso Spinoza ha espresso la sua vicinanza a Cartesio? In che modo è possibile dialogare oggi con le grandi tradizioni del pensiero cartesiano e di quello spinoziano? Non è casuale che Ricoeur intenda proporre un itinerario fenomenologico-ermeneutico che ripensi le cose nella prospettiva della *promessa* e della *speranza*. Detto in termini non lontani da Spinoza o da Marcel, la filosofia di Ricoeur si svolge come una filosofia dell'*ipseità*. In essa l'altro non si deduce dall'io per semplice analogia, né può essere davvero *costituito* quando si resti nella sfera dell'appartenenza soggettiva o di un fragile «eroismo egologico».

Approfondire il concetto di *alterità* significò congedarsi da ogni filosofia solipsista e da quella solitudine trascendentale alla quale anche la fenomenologia aveva spesso accondisceso.

La filosofia di Ricoeur è una filosofia dell'alterità, caratterizzata da una doppia dissimmetria, quella dell'io e quello dell'altro: l'altro non è solo l'altro da me e l'io è il presupposto per legittimare e incontrare l'altro.

Una filosofia dell'*alterità*, del *tu* e del *dialogo* può nascere dall'approfondimento di alcuni tratti della riflessione fenomenologica. Ad es., è utile un confronto con la fenomenologia di Scheler che rinnovò il concetto cartesiano

⁵ AA.VV., *Husserl oltre le scienze verso il mondo-della-vita*, Assisi, Pro civitate christiana, 1987, p. 91.

di generosità mediante un'etica della simpatia. Per Scheler, la fenomenologia richiede un processo di risveglio, di disinganno e liberazione dalle illusioni che tendono a deformare i giudizi anche prima di ogni sofisma e paralogismo esplicito. La riflessione di Scheler si caratterizzava come una critica dell'idealismo e del soggettivismo. Secondo la *sociologia del sapere* di Scheler, anche l'apparato aprioristico partecipa di un'evoluzione e di uno sviluppo. Vi è una trasformazione delle facoltà spirituali che sono insite nell'uomo. *Lo spirito è sottoposto ad una modificazione della sua stessa costituzione.*

L'analisi del mondo-della-vita evidenzia la difficoltà di una riflessione sul soggetto. Se vuol essere autentica ricerca dell'altro, l'analisi fenomenologica non può che divenire una *via lunga* ed un cammino *per arduo*, che, pur nella consapevolezza della durezza del vivere, può aprirsi alla riflessione su una filosofia dell'amore: «di proposito una parola non è stata pronunciata: amore. Essa indica una dimensione nuova, quella dell'Origine o della Poesia. Si tratterebbe allora di un altro problema, cioè di sapere a quale prezzo una filosofia dell'amore sia possibile; non può in ogni caso, essere istituita come continuazione di una riflessione sulla posizione dell'altro implicata nella *limitazione* che la ragione *impone* alle pretese dell'io empirico. Deve trovarsi nell'orizzonte di una meditazione non più solo sul limite, ma sulla creazione ed il dono»⁶.

⁶ E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, F. Riva (cur.), Roma, Ed. Lavoro, 2008, p. 38. Premettiamo che, per Lévinas, l'ontologia heideggeriana, fondata sulla comprensione dell'altro, contiene una tendenza ad assimilarlo e a sminuire il carico dell'alterità. Né occorre opporre a ciò che è statico il dinamismo per modificare l'atteggiamento di fondo dell'ontologia occidentale. Il tema è partire dal *volto dell'altro nella sua nudità*: Cf. E. Lévinas, *Nomi propri*, F. P. Ciglia (cur.), Genova, Marietti, 1984, p. 5. Il dialogo Ricoeur-Lévinas è «dialogo iniziato negli anni Ottanta e focalizzatosi, nelle pagine di *Sé come un altro*, attorno a due domande: è possibile la relazione con l'altro se, come sembra pensare Lévinas, a essere intrinsecamente peccaminosa è l'idea del *conatus*, di "io posso". Nell'identificazione di altro (*autrui*) con un'epifania assoluta che scompiglia ogni attesa del soggetto e lo pone nella condizione di ostaggio – non v'è rischio di una concezione riduttiva dell'altro?». Si segnala anche come la meditazione di Ricoeur sul morire (che distingueremmo dalla poco spinoziana *mediatio mortis*) non a caso si intensificò proprio dopo la pubblicazione di *Dio, la morte e il tempo* e la scomparsa dell'amico (1995). Lévinas vuole svolgere un'approfondita riflessione critica sulla svolta fenomenologica, ma non intende neppure ritornare ad una nuova ontologia: «tutto il mio sforzo consiste nel separarmi dall'ontologia in cui il significato dell'intelligibile è agganciato all'evento dell'essere, perché esso sarebbe in sé come presenza che si compie nel suo riposo e nella sua perseveranza in sé stesso – a sé sufficiente – perfezione che, per Spinoza, rappresenta la sua divinità. È l'io umano, signore e padrone del mondo, onnipotenza e onni-potere nella conoscenza, che in questo modo è divinizzato». Cf. E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti politici*, Milano, Jaca Book, 2000, p. 201. Secondo Lévinas, sarebbe un'orribile eternità il voler restare in un'ontologia di carattere identitario che neghi l'altro nella sua alterità. Per Lévinas e Ricoeur, accogliere l'altro è vedervi il momento eterno della vita; ma Lévinas è molto attento nel non sminuire il tema dell'alterità e della differenza (anche rispetto alla concezione del *Tu* di Buber). Per Ricoeur, non sarebbe possibile il riconoscimento del primato etico del *tu* senza un primato epistemologico dell'*io*. Certo, la filosofia inizia attraverso la riduzione e si pone in una prospettiva presuntamente eterna: «il filosofo neutralizza in sé stesso l'uomo vivente in un mondo. La riduzione consiste nell'osservarsi vivere». Husserl, che pure sente l'esigenza di cercare nella vita concreta e nelle dimensioni etiche ed estetiche, tende a

Questo stesso bisogno di concretezza anima tutta la riflessione di Ricoeur: i due pensatori sono accomunati dall'interrogazione sul *cogito* e dall'insoddisfazione per ogni razionalismo astratto. Nell'opera di Marcel, ha grande rilievo non una filosofia del desiderio (che è considerato *egocentrico*), ma una filosofia dell'*apertura all'altro*. La riflessione marceliana ha grandi affinità con il tema del viaggio (orfico) dell'anima che dal buio va verso la luce, dall'oscurità procede al ritrovamento dell'altro, dalla solitudine si apre a un rapporto di crescente partecipazione alla vita e al mistero dell'Universo.

Marcel intende la sua riflessione come una *fenomenologia dell'altro*. La *maieutica* marceliana comporta l'idea di una *metafisica liberatrice*. L'intersoggettività nasce dall'*essere insieme* e giustifica una *filosofia della speranza*. La speranza non è ripiegata in sé, ma sollecita una *testimonianza* che apra a una dimensione cosmica, all'alterità e al senso divino delle cose.

Si tratta di tematiche tanto vicine alla riflessione di Ricoeur, che dedicava la p. I della trilogia sulla *fenomenologia della volontà* a Marcel.

La filosofia fa proprio un essere incarnato, ed ogni discorso sulla libertà implica una riflessione su di essa. Infatti, *incarnazione e temporalità* esprimono una *medesima condizione umana*. La durata, che si radica nell'essenza di tutto ciò che esiste, può dirsi *medium* della nostra condizione. Essa implica una problematizzazione della complessità ontologica dell'uomo e suppone un agire «interiore» che coinvolga il tempo (perché coinvolge il nostro essere per intero).

Perciò, Ricoeur scrive: «ho avuto la fortuna di studiare nel cenacolo del filosofo G. Marcel, in margine all'insegnamento ufficiale da lui tenuto alla Sorbona. Il mio maestro proponeva, in quell'ambiente libero, un'esplorazione delle questioni più spinose che si ponevano alla frontiera tra la riflessione e la vita»⁷.

La tematica del *cogito*, secondo G. Marcel⁸, trascende quanto il cartesianesimo ha voluto ritrovarvi, e questo rende l'interrogazione sul *cogito* spesso insufficiente. La riflessione non è e non può essere pensata come un atto pacifico,

risolvere ogni cosa sul piano teorico: «la proposizione secondo la quale alla base di tutti gli atti c'è una rappresentazione è dunque, per lo spirito della filosofia di Husserl, e per il carattere intellettualistico dell'intuizione, di portata maggiore di quanto non si creda». L'alterità deve mantenere la sua *polisemicità* e può intendersi in vari modi, anche come uno spazio vuoto rispetto ad ogni desiderio di sopravvivenza e di ricompensa. Il *conatus*, inteso come desiderio di vita, può essere una *via di distacco*. La questione rimanda ancora a cosa si intenda con tale termine: nella scia di M. Eckhart, viene in evidenza il tema del superamento dell'attaccamento a sé e del trasferimento dell'amore su chi *sopravvive* (P. Ricoeur, *Altrimenti*, Brescia, Morcelliana, p. 57).

⁷ P. Ricoeur, *Il mio cammino filosofico. Lectio magistralis all'Università di Barcellona (24 aprile 2001)*, in D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 123.

⁸ Per confrontarsi con una significativa analisi spinoziana svoltasi nell'ambito del personalismo, cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970, p. 37.

ma va considerata come una *riappropriazione di secondo grado*. La questione dev'essere collegata alla tematica del corpo e a quella della dispersione effettiva dell'uomo che si ritrova solo in una più vasta e solidale partecipazione.

Marcel aveva avvertito la necessità di leggere Cartesio indipendentemente dal trascendentalismo (più o meno) kantiano; e la riflessione su alcuni tratti della filosofia marceliana può essere d'aiuto all'analisi della filosofia di *Ricoeur interprete di Spinoza*. Infatti, se il problema è leggere l'opera di Spinoza prevalentemente al di là di interpretazioni tradizionali, metafisiche o antimetafisiche, panteiste o acosmiste, la questione della filosofia spinoziana – attraverso un paziente esercizio dell'*epoché* – diviene il *problema della vita incarnata e dell'uomo nella sua specifica espressività*. Se è dispersa nell'illusione e nell'estrinsecità di un'esistenza alienata, la dimensione del *vivere* può essere ritrovata attraverso un movimento di riappropriazione che non è oggettivabile in schemi facili o scontati.

Sottratta a rigidità sovrapposte, la filosofia spinoziana si mostra come una filosofia della vita ed una *meditazione della vita sulla vita*. In altre parole, essa introduce non a un ritrovamento della razionalità in astratto, ma a una riconquista di sé nella concretezza del proprio esistere. In quanto la filosofia spinoziana è una *meditazione della vita* (sulla vita), essa è riflessione ed è un'etica: la riflessione sulla vita rimanda ad una nuova visione della prassi umana, delinea una *storia del desiderio*, rimanda al *circolo* della riappropriazione e dell'identità.

Un elemento fondamentale per la riflessione di Marcel fu il confronto con l'esperienza sconvolgente del tragico. Criticando l'esilio che è costituito dalla credenza nel soggetto puro, Ricoeur sottolinea il valore delle riflessioni di Marcel sulla *corporeità* e di Jaspers sull'*esistenza*.

L'esistenzialismo aveva rimarcato le insufficienze di un *cogito* astratto, ma aveva posto a tema le questioni dell'esistere concreto, della storicità dell'umana presenza nel mondo e della comunione delle esistenze.

In Marcel non si rinviene il tema della libertà, ma quello della partecipazione ontologica: la sua filosofia è un rimodulare legami viventi che portano alla riconciliazione e ad un nuovo radicamento, a un recupero delle fonti e ad una ripresa di sé. Non a caso, Marcel ha dimostrato come l'idealismo sia segnato dall'incapacità a disporsi a ricevere l'altro da sé. In molti casi, l'idealismo segna un'indisponibilità a partecipare ad un'esperienza di trascendenza. L'idealismo, che parla di un *cogito* impersonale, crede in un soggetto puro che ha oggetti ideali dinanzi a sé. La critica dell'idealismo non tocca noi o le cose, ma l'astrazione di un soggetto che è in esilio da sé e che non vive le esperienze della morte e dell'amore.

Tutta la filosofia di Marcel può definirsi un'*ontologia dell'invocazione* che nasce da una *presa dell'essere su di noi* e dall'esigenza di stare nella presenza partecipata dell'essere. Tale riflessione ha contraddistinto e contraddistingue un tempo in evoluzione, qual è il nostro, che chiede una composizione tra la razionalità tecnico-economica e un'effettiva esigenza di ragionevolezza e felicità. Una riflessione sul nostro tempo coinvolge fortemente Ricoeur, critico di prospettive socio-politiche che si ripiegano nelle dimensioni dell'evasione e del privato o intendono la relazione sociale come mera competizione.

La filosofia di Marcel è stata considerata una critica della categoria del *naturale*, dell'*oggettivabile* e del *verificabile*. Essa è stata una critica di quegli orientamenti che tendono a sminuire gli aspetti della vita che non possono essere inquadrati in problemi tutti definiti. Tanta parte della condizione umana non si può risolvere attraverso il ricorso ad una molteplicità di funzioni, tecniche e previsioni. Per Marcel, all'accrescersi dell'influenza della categoria del «naturale» diminuisce la capacità di meraviglia e di partecipazione al mistero del mondo. Tale partecipazione non implica una riduzione del soggetto a un *atto originario di identificazione* più che di *partecipazione*.

Marcel considera il problema del rapporto anima-corpo in una prospettiva meta-problematica. Essa fa riferimento a un'unità che non è data e fissabile, ma è tanto originaria da dare noi a noi stessi: «bisogna aggiungere che la posizione cartesiana non è separabile da un dualismo che da parte mia rigetterei senza esitazione. Porre il problema ontologico è interrogarsi sulla totalità dell'essere e di me stesso in quanto totalità». Ricoeur ha ben presente che vi è in ognuno qualcosa più di un sé anonimo. Egli non ignora che l'evidenza è spesso luogo di oblio dell'essere e dell'uomo. Perciò, il filosofo fa riferimento all'*istanza di comunione* che contraddistingue tutto il pensiero di Marcel.

La prospettiva marceliana chiede di pensare il tema dell'immortalità personale in una prospettiva di speranza, di amore e fedeltà alla vita. In Marcel, il tema della speranza proviene da quello dell'approccio concreto al *mistero dell'essere*.

Il filosofo dà rilievo al colloquio e all'incontro umano. Più volte, Marcel nota come gli idealisti ignorino la persona e la sacrificino ad una verità e ad un principio neutro⁹. A suo avviso, il raccoglimento non è il recupero di

⁹ Si giustifica così la critica alla riflessione di Lavelle, la cui filosofia ritiene possibile trasportarsi al cuore dell'essere, e ritrovare l'atto primitivo da cui dipendono il proprio essere e quello delle cose. Dando rilievo alle dottrine di Malebranche, l'atto riporta al tema dell'interiorità, ma anche la partecipazione è al *fondo* dell'atto. Il rapporto di *partecipazione* non è quello di parti esterne al tutto, ma indica una *partecipazione totale* che supera le diverse e molteplici frammentazioni. Se l'atto è spiritualità, il suo contrario non è il nulla, ma è la *passività*: la parteci-

un soggetto universale, ma ripresa e conservazione, *riflessione seconda e intuizione ontologica che non si possiede*. Marcel ribadisce che l'essere e la vita non coincidono. Egli ricorda la profonda inadeguatezza che scorgiamo in noi stessi. In questa prospettiva, la fedeltà creatrice è possibile perché a) la fedeltà è ontologica nel suo principio, b) prolunga la sua presenza che corrisponde essa stessa ad una certa presa dell'essere su di noi¹⁰. *La fedeltà riguarda la durata del nostro essere e chiede una continuità che trascende la connesione durativa dei tempi di Bergson*. La fedeltà implica una costruzione che collega tempo ed azione. La tematica della fedeltà rende un'esperienza più complessa di quella che appare dal concetto stoico di *costanza del sapiente* nel suo separarsi dal corpo e dalle passioni. Il filosofo francese sa che la nostra esperienza finita

pazione rompe l'unità dell'atto in superficie, ma non in profondità. Per Marcel, «se si vuole mantenere il sapere assoluto, l'intellettualismo deve negare il finito in quanto tale; ed il finito terrà "de l'infini le peu de réalité qu'il possède", ma, per sé stesso, non è nulla, "rien q'ùne vue abstraites et contradictoire". In questa prospettiva, la sostanza spinoziana e il "sapere assoluto" coincidono». Cf. R. Matera, *Fenomenologia dell'esperienza, Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXIX (1977), fasc. IV, pp. 627 e ss. (nell'articolo si sottolinea la notevole vicinanza tra la *fenomenologia del sentire* e la *fenomenologia del corporeo* di Marcel e di Merleau-Ponty. La riflessione si svolge sulla base della differenza tra *ricevere* e *accogliere* la passività). La lontananza da Hegel e da Spinoza spinge Marcel a differenziarsi da Heidegger. La riflessione di Marcel non si basa sull'*essere-per-la-morte* e sull'esperienza del nulla, ma si svolge a partire dal tema della presenza: «non vi è dubbio che la nozione di presenza, definita giustamente "uno dei centri" della meditazione marce liana, possiede il primato su quella del nulla. Marcel negli *Entratiens* con Ricoeur quando, alla domanda su quale fosse il ruolo dell'angoscia nel suo pensare, risponde: "è certo che per me il tema dell'angoscia non è stato il tema centrale di ciò che chiamerei grosso modo una filosofia dell'esistenza". Ciò che costituisce forse una grandissima differenza tra me e Heidegger, per esempio. Mi è sembrato sempre più che potesse darsi un'esperienza esistenziale di grande pienezza». Cf. R. Celada Ballanti, *Nichilismo, ontologia e libertà nel pensiero di G. Marcel, Discorsi*, X (1990), fasc. 1, pp. 71-72. Da qui i temi della libertà e della presenza, della libertà e del rischio, della perdita del positivo. Marcel ribadisce che non vi è libertà a partire dal niente: se lo spettacolo della morte è invito al tradimento e se il fanatismo è espressione del nulla, la grazia è un flusso d'essere e ci rafforza dinanzi alla «responsabilità ontologica» che è richiesta proprio dalla minaccia del nulla. La santità poteva e doveva essere considerata come l'unica politica possibile in un mondo dominato e svuotato dall'indifferenza. La concretezza doveva essere donazione. In ogni caso, la filosofia riscopriva il suo compito etico e rimarcava l'inadeguatezza di ogni soluzione meramente gnoseologica a fondamentali problemi umani e sociali.¹⁰ Per Marcel, «la speranza è allora [in Spinoza] come un desiderio che si riveste di giudizi illusori che travestono una realtà obiettiva di cui si ha interesse e a misconoscere il vero carattere. Si produce qui, quel che abbiamo notato a proposito dell'incontro spirituale e dell'amore; è perché il mistero può e in un certo senso deve logicamente degradarsi in problema che una interpretazione come quella di Spinoza con la confusione che essa implica, dev'essere a un dato momento proposta». La filosofia di Marcel è una riflessione sempre rinnovata sulla presenza. Nella sua prospettiva, la vita e la morte implicano il riferimento alla presenza di un mistero che resta inoggettivabile. Il nostro vivere è continuamente provocato dall'istanza della disponibilità e dell'apertura. La nostra fedeltà è chiamata a essere creatrice. Secondo Marcel, «le radici del pessimismo sono le stesse di quelle dell'indisponibilità. Se questa aumenta a misura che invecchiamo, è perché troppo spesso l'angoscia cresce in noi, fino a soffocarci; a misura che noi ci avviciniamo a quello che consideriamo un termine, per proteggere se stessa, quest'angoscia deve mettere in movimento un apparecchio di difesa sempre più pesante, sempre più minuzioso, ed anche aggiungerò sempre più vulnerabile». Cf. G. Marcel, *Filosofia della vita*, pref. di G. Kaissierlian, Milano, Bocca, 1943, pp. 22 e 60.

e fallibile si radica nella dimensione effettiva e storica. Seguendo Marcel, ricorda come il tempo sia il tempo della prova. Sembra espressione di sincerità quella di chi non sa e non vuol promettere, perché sa l'aleatorietà del tempo; ma vi è qualcosa di più profondo di questa sincerità che perde la possibilità di ritrovarsi e di dare testimonianza a qualcosa che trascende il tempo.

Non dobbiamo tentare di restare *sempre vivi* anche nei momenti del declino? In effetti, riflessione non è gioia sognante, come spesso nella dottrina bergsoniana della durata. Né l'analisi riflessiva può esimersi dall'interrogarsi sulla dimensione di inconsapevolezza, di fallibilità e fragilità dell'uomo. Essa non può ignorare che la dimensione di *servo arbitrio* o schiavitù che, di fatto, caratterizza l'uomo non può essere compresa in modo diretto, senza il difficile e paziente riferimento ai simboli e alle espressioni opache e contraddittorie dell'umano. Al di là degli indiscussi esiti dualistici di alcune sue dottrine, anche Platone dimostrò come l'incarcerazione e l'imprigionamento dell'anima vadano considerati in una *prospettiva simbolica*. Pure le ardue geometrie dello spinozismo possono esprimere la complessità dell'esperienza «etica» dell'uomo alla ricerca della vera libertà e dell'eternità. Per quest'ultima, come dice l'Apostolo Paolo, noi tutti viviamo e siamo. Per Ricoeur, critica ed appropriazione non si oppongono: per riportarsi a tematiche vicine alla riflessione sulla modernità e sulla filosofia spinoziana, l'uomo d'oggi è figlio della critica e non può che superare la critica proprio mediante la critica. Ogni ingenuità immediata è superata, ma è possibile riappropriarsi di un nuovo senso della vita, del concreto e della singolarità (proprio nel senso spinoziano della conoscenza di Dio nelle cose singole).

Per Ricoeur, non basta un semplice comparativismo dei simboli dell'uomo e del sacro (Eliade)¹¹, ma occorre prendere coscienza di quanto la demitizzazione e il decentramento siano conquiste irreversibili di ricerche filosofiche da non sminuire¹². L'ermeneutica dev'essere soprattutto un invito alla

¹¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 630.

¹² Per Jaspers, il compito del filosofo non è demitizzare, ma attingere la purezza del pensare mitico. Il pensiero mitico non è qualcosa di passato, ma ci appartiene sempre. Il mito racconta una storia, presenta immagini ed illumina nel suo riferimento all'origine. Il mito tratta di storie e di visioni sacre, ed è latore di significati. Lo splendore e la maestà dell'intuizione mitica vanno purificati e non eliminati. In questo senso, la polemica va contro gli eccessi del naturalismo. Inoltre, un mito viene opposto ad un altro non con l'obiettivo del suo annientamento, ma all'interno di un percorso di approfondimento. Jaspers ritiene possibile distanziare l'importanza evocativa del mito rispetto alla verità scientifica: «cessa forse lo splendore del sorgere del Sole di essere una realtà vivente sempre nuova che ci trasporta, di essere una presenza mitica, perché sappiamo che è la terra a muoversi e che, pertanto, non è lecito propriamente parlare del sorgere del Sole? Cessa l'epifania del divino sul Sinai, nel rovetto ardente, di essere una realtà toccante anche se sappiamo che hanno avuto luogo qui esperienze umane nel senso di realtà spazio-temporale?». K. Jaspers/R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, R. Celada Ballanti (cur.), Brescia, Morcelliana, 1995.

trascendenza, il cui slancio, non fermato ma alimentato dall'esigenza di demistificazione, parte dalla considerazione e dall'analisi dei simboli, ma non ignora la forza iconoclasta della critica alle false immagini della coscienza, del pensiero, della vita spirituale e dell'uomo. Tuttavia, alla forza della demitizzazione può aggiungersi il coraggio di una ricerca nuova dell'umano e di una nuova ingenuità che riconcili l'uomo con la vita e metta in connessione col mistero del mondo.

Alla scuola dei filosofi riflessivi e della fenomenologia, la filosofia di Ricoeur, che accoglie la sollecitazione dell'indagine sul concreto esistenziale e ascolta gli interrogativi posti dal rinnovamento epistemologico, si delinea come un paziente sforzo riflessivo-esistenziale per passare dall'analisi della miseria della condizione umana all'elaborazione dell'interrogativo sull'umana fallibilità. Così è riproposta la domanda spinoziana sulla debolezza e fragilità dell'uomo. Così si ribadisce l'incidenza su ogni vita di un'opaca condizione di caduta. Insomma, tale condizione, che avvicina e allontana dalla filosofia spinoziana, ci coinvolge e ci precede. La filosofia, che deve mantenere il primato dell'atto come positività, come procederà all'interpretazione dei simboli del male e del negativo? La questione si iscrive in un'antropologia rinnovata che si presenta quasi come una *seconda rivoluzione copernicana*, chiamata a mettere in discussione il primato del soggetto, ma senza il ritorno all'oggettivismo. In altri termini, l'essere che si pone nel *cogito*, pur essendo tensione genuina verso sé, dovrà scoprire che l'atto stesso col quale ci si strappa alla totalità continua a partecipare all'essere che ci interpella nel simbolo.

Ciò avviene anche quando si prenda consapevolezza che ogni simbolo dev'essere sottoposto alla critica demitizzante. La sempre crescente complessità dell'indagine fenomenologica, quando si intenda come *seconda rivoluzione copernicana*, aiuta a comprendere la difficoltà del compito di salvare il *cogito* dal rischio della chiusura nell'autosufficienza.

La filosofia di Ricoeur pone la seguente domanda: cosa succede alla riflessione sul *cogito* quando assuma in sé i temi dell'alterità, della corporeità e della trascendenza? Occorre domandare: quale rapporto sussiste tra il *cogito* ed un'ontologia frammentaria e sperimentale che non rinuncia all'appartenenza all'ordine della creazione, della reciprocità e dell'amore? Nell'ottica di una *poetica della volontà*, la vita dovrebbe essere amata anche nella nostra condizione fragile e colpevole. Proprio perché l'amore è sforzo d'esistere in una dimensione degna dell'uomo, la filosofia non si rinchiude in sé e non si congeda dalla ricerca antropologica. Essa non si caratterizza come una meditazione compiaciuta sulla morte.

In un certo senso, non è del tutto vero che *la morte non ha nulla di mortale*. L'uomo non muore e rinasce sempre? Tali sono le fondamentali domande socratiche che rivivono in Platone ed in Spinoza. Una stessa tensione vivente anima le pagine ricoeuriane. Essa non è ascrivibile ad un pensiero del nulla ormai privo di ogni tensione poetico-creativa. Non è questa la *prospettiva itinerante*, ma quella dell'uomo alla ricerca di *un'identità vera*: «la categoria di partenza è qui quella dell'iniziativa: in questo modo Ricoeur si augura di poter sottrarre il presente al privilegio "ottico" della presenza e di restituirlo alla dimensione concreta dell'agire e del patire»¹³. Perciò, bisogna riflettere sulla questione antropologica che attraversa il pensiero moderno e che questo stesso pensiero sente ancora come *istanza per l'avvenire*. Pascal ricorda come l'uomo non solo sia una canna spezzata, ma possa spezzarsi molto facilmente: la riappropriazione non è mai definitiva e compiuta, ma resta un compito e una speranza. La ricerca ricoeuriana, che va letta nel senso della speranza escatologica, non tralascia di interrogarsi sui nostri tempi, caratterizzati dall'incontro di popoli diversi, dal crollo dei totalitarismi, dalla crisi di tradizioni consolidate, da peculiari forme di fragilità e da nuove sfide etiche non facilmente dominabili nei principi e nelle conseguenze. Lo fa in una prospettiva aperta e dinamica che ripropone la questione della vita non solo come fondamento delle scienze dello Spirito, ma di ogni approccio all'umano e al cosmo. Del resto, la riflessione filosofica deve interrogarsi sul passato e sulle generazioni passate, sulle vittime della storia e su tutta quell'umanità che è al di là di ogni rapporto immediato ed effettivo con noi. Aperta al futuro e consapevole delle fratture epocali, la riflessione di Ricoeur sollecita un dialogo serrato con la tradizione filosofica nel suo complesso. Il filosofo ha avuto presente l'importanza dell'interrogazione sulle profondità dell'anima così come essa si svolge in molteplici percorsi filosofici. L'analisi filosofica deve confrontarsi con tante analisi sulla forza delle pulsioni distruttive. Tuttavia, essa non può cessare di interrogarsi su quella pulsione di vita che, *spesso inconsapevolmente*, anima la ricerca umana di felicità e di autorealizzazione.

Anche per Ricoeur, ogni soluzione onnicomprensiva e assoluta è messa in discussione da una filosofia che vuol avere il tratto spinoziano di un'infinita ricerca: al rigido spirito di sistema, cui pure non si sottrae lo spinozismo come determinismo, è sostituita una visione filosofica più complessa, una ricerca che si costituisce tra uomini non riportabili ad un'unica misura.

¹³ L. Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, cit., p. 556. Sull'itineranza, intesa anche come questione spinoziana, si legga anche G. Marcel e P. Ricoeur, *Sei colloqui sull'alterità*, cit., pp. 74-75.

Da qui derivano le tematiche, non lontane dalla filosofia di Spinoza, del *dono* e del *perdono*¹⁴.

Non a caso, il filosofo francese si è interrogato sui grandi temi dell'incontro tra le culture e della traduzione. La sua riflessione è un'analisi sul significato di un'etica della prossimità. Lo scopo è una prospettiva morale basata sul rispetto per l'altro, soprattutto per chi è svantaggiato o è emarginato in forme poco note o difficilmente delineabili.

L'antropologia deve porsi sul piano dell'*essere-nel-mondo*. L'esistenza dell'uomo, *agente e sofferente*, esposto al rischio del fallimento e capace di ritrovarsi, si dispiega nella condizione *mondana* del vivere con gli altri e del con-dividere vita e relazioni. Questo *essere-nel-mondo* non riporta alla nozione heideggeriana di destino, ma a quell'etica della tolleranza e dell'amore che è stata anche delineata nella riflessione di Spinoza. L'intento di Ricoeur è sviluppare il problema della relazione umana in vista di un'impostazione più adeguata di un'ermeneutica del sé: tutto ciò è riferibile alle nozioni spinoziane di *individualità*, di *essentia actuosa*, di *causalità genetica*, di *possibilità come potenza ed espressione di sé*, di *gioia* e inveramento dell'affermazione originaria.

Ogni singolo riferimento è poi da sviluppare secondo vie molteplici e secondo percorsi analogici. Non è un caso che il tema della traduzione, che, come *paradigma*, costituisce uno dei punti di arrivo della riflessione di Ricoeur¹⁵, rinvii alle dimensioni della *prassi* e dell'incontro tra uomini e culture che il pensatore francese ha analizzato sin da quando si è interrogato sulla problematicità della vita e sul precario destino di una società resa sin troppo omogenea dai processi di massificazione.

Va ricordato proprio che la coscienza, in senso fenomenologico, va intesa come *significazione e donazione di senso*. Non si dà donazione di senso che sia del tutto staccata dalla problematica etica ed antropologica. Tale accentuazione ermeneutica riporta alle grandi questioni della «ragion pratica», centrali nelle pagine di Gadamer e/o di Ricoeur. Quest'ultimo ha ricordato, 1) come la significazione sia la categoria più vasta della descrizione fenomenologica; 2) come, al di là di ogni riduzionismo, la riduzione trascendentale sia portatrice

¹⁴ A differenza della *tristezza*, la *gioia* non è mai direttamente cattiva. Cf. B. Spinoza, *Etica*, P. IV, prop. 46, cit., p. 1011. Rilevante è l'analogia tra la concezione dell'*economia del dono*, che si lega alla riflessione di Amartya Sen, e quella di Spinoza, che fonda su un utile superiore la sua concezione del perdono.

¹⁵ V. Busacchi, *Filosofia della traduzione e sfide della contemporaneità*, in: M. Castagna, R. Pititto e S. Venezia (curr.), *I dialoghi dell'interpretazione. Studi in onore di Domenico Jervolino*, Napoli, Diogene, 2014, pp. 424 e ss.

di significazione; 3) come la riduzione trascendentale sia l'operazione necessaria per inaugurare una *vita per la significazione*. In tal senso, 4) il linguaggio e l'apertura ad altri linguaggi porta alle fonti stesse della condivisione della significazione, a un orizzonte di vita più ampio e ad una comune affermazione d'essere. In tal modo, emerge il fondamento dialogico, aperto e non violento di una filosofia possibile e più attenta al comune destino umano¹⁶. Fin dall'inizio della sua filosofia, Ricoeur evidenziò la necessità di una riflessione che sapesse congiungere l'aspetto profetico e carismatico e quello della lotta concreta per una diversa condizione umana¹⁷.

La fenomenologia della coscienza non può essere confusa con una scienza naturale della coscienza e con una dottrina che dimentichi la specificità dei processi intenzionali umani: ogni risoluzione delle idee in fatti indica una sopravvalutazione e una sorta di superstizione del dato, laddove la dimensione psichica va liberata proprio dalla semplice riduzione a spazialità, temporalità, causalità ecc. Essa implica una posizione anche quando sembri di essere passivi. Occorrono un superamento della coscienza naturale, un'apertura di nuovi orizzonti etici ed una più elevata responsabilizzazione per sé e gli altri. A questo punto, l'approccio alla significazione, che nasce da una critica ra-

¹⁶ Tale è il riferimento complesso allo Spinoza della forza e della risolutezza e della critica delle cause finali: «cominciare è sempre un atto di forza, anche e soprattutto quando si comincia con la sostanza assoluta come Spinoza [...] Le cause finali sono state criticate dai filosofi, da molto tempo, da Cartesio a Spinoza, a Kant, Hegel e Nietzsche. E tuttavia la critica della finalità, intesa come termine finale imposto dal di fuori ad un funzionamento meccanico, non risolve la questione del senso, perché la finalità vera non è uno scopo proposto dall'esterno; è la manifestazione piena dell'orientamento di un dinamismo. Questa ricerca ci costringe dunque a riprendere le idee di Humboldt sulla genesi del linguaggio come manifestazione intera dello spirito, dispiegamento in pienezza. Senza questa vocazione del linguaggio a esprimere l'integralità del pensabile, non è possibile entrare in una dialettica come quella che stiamo discutendo oggi». In tale prospettiva, si delinea un'etica della testimonianza, la quale illumina la dialettica tra la morale della convinzione e quella della responsabilità: «rispettare la molteplicità, la diversità, la gerarchia dei linguaggi, è il solo modo, per noi uomini, di lavorare in senso ragionevole». Cf. E. Borne, E. Weil, P. Ricoeur, *Violenza e linguaggio*, L. Sichirillo (cur.), in *Hermeneutica*, 1985, n. 4, pp. 27-28.

¹⁷ Il concetto di non-violenza va distinto da quelli di *sensiblerie*, di *lâcheté*, *evasion*, *lyrique*, *absence au monde*, *laisser-faire*. Il tema della non-violenza porta a quello dell'incarnazione e non a quello dell'evasione. Domandandosi come la non-violenza possa concernere la storia, Ricoeur sottolinea la necessità di una considerazione ampia e generale degli effetti psicologici, sociali, culturali della violenza che ha un radicamento nelle coscienze e permea i rapporti sociali. La consapevolezza che il *Discorso delle Montagne* può riguardare la storia dell'uomo, fa riemergere i temi della testimonianza e dell'escatologia. La condizione dell'uomo di oggi pone il problema dell'agire e dell'efficacia dell'agire. Ricoeur aggiunge la necessità di combattere contro il catastrofismo cristiano e il pessimismo attivo che spesso contraddistinguono una critica sin troppo sterile della società attuale. Egli fa valere un ottimismo tragico che avrebbe meglio rappresentato una più credibile tensione antropologica: negli scritti di Mounier, si fondono la tensione al senso e la consapevolezza dell'ambiguità di una realtà umana e socio-politica che non può essere passivamente accettata. In tutta la sua riflessione, complessità e tragico si congiungono. Cf. già la rec. di Ricoeur a *La petite peur du XX siècle*, in *Esprit*, 1949, a. XVII, n. 155, p. 748.

dicale dell'illusione e da un lavoro di ri-orientamento della coscienza sopita (*epoché*), può riproporre credibilmente le tematiche "poetiche" del *dono di sé*, del *riconoscimento dell'altro* e della *reciprocità*. Una rinnovata fenomenologia avrebbe sviluppato quel tema dell'empatia che risuonava ancora come misterioso nelle analisi husserliane: se la vita personale si costituisce attraverso vari livelli di presa di consapevolezza e di responsabilizzazione, il ri-orientamento può apparire solo inizialmente una rinuncia, ma costituisce soprattutto un distacco necessario nella ricerca di nuovi e autentici *orizzonti veritativi*. L'orientamento intenzionale mette in discussione la sufficienza di una molteplicità di dati che si rivelano opachi e riporta alle tematiche di un'ontologia del desiderio che si svolge attraverso lo studio dei *linguaggi*, dei *miti*, dei *simboli*, delle *espressioni narrative* e della *nostra interrogazione sul tempo* e sullo *spazio del riconoscimento umano e sociale*.

In questa prospettiva fenomenologico-ermeneutica, si potrà parlare del *dono delle lingue* e della *traduzione* come luogo privilegiato di ospitalità umana e approccio ad altre culture. Perciò, il paradigma della traduzione, si presenta come uno dei modi più vivi ed attuali, incisivi e tuttavia non polemici, per riproporre il richiamo socratico alla ricerca. È prospettata un'indagine che si svolga lungo le vie ardue dell'incontro umano e culturale: attraverso la questione della traduzione, si ripresenta e si arricchisce il *paradigma spinoziano dell'amore per la creazione*.

2. Limiti e possibilità di sviluppo della riflessione di Marcel

François Dosse ha ricordato come il richiamo a Spinoza sia insieme un antidoto rispetto al moralismo astratto. Non era il filosofo olandese che aveva asserito che *quanto più conosciamo le cose singole tanto più conosciamo Dio?*¹⁸

La filosofia spinoziana si incardina nel tema dello *sforzo di esistere* e va confrontata con la tematica «platonica» dell'*eros*. La lucidità dell'analisi non dovrebbe far dimenticare che essa non può mai essere letta sulla base di un'analisi fredda o di uno studio impersonale e distaccato. Certo, la filosofia spinoziana si delinea come un'etica della ragione che, nel momento iniziale e più astratto, si limita a sedare gli affetti, a trovare rimedio alla tristezza, a dis-

¹⁸ F. Dosse, *P. Ricoeur. Les sens d'une vie*, cit., p. 265; P. Ricoeur, *Leggere la città. Quattro testi di P. Ricoeur*, F. Riva (cur.), Troina (En), Città aperta, 2008, p. 104.

suadere dall'odio per i suoi effetti o a dimostrare l'inutilità del risentimento. Tuttavia, essa diviene ben presto un'etica dell'amore, che è l'affetto più alto e disinteressato. La più alta forma di vita etica manifesta quel nucleo di *energia inespressa* che spinge ad esperire più in profondità l'unità nella complessa e plurale storia degli uomini¹⁹: si è interrogati quasi su una nuova nascita, si è portati a discutere sul consenso che si è chiamati a dare alla totalità della propria esperienza, si è chiamati a collocare la vita nella prospettiva dell'eternità.

Né si tratta, ad esempio, di leggere sincretisticamente l'opera di G. Marcel per conciliarla in modo estrinseco con alcune questioni affrontate da Spinoza e dimenticare la differenza del pensiero marceliano rispetto allo spinozismo più rigoroso: la meditazione sulla disponibilità porta in un punto al quale non attingono né Spinoza né Kant, quello in cui la presa dell'essere su di noi (*istanza ontologica*) e il nostro potere di rispondere sì o no (*istanza etica*) sono misteriosamente congiunti.

Tuttavia, in Marcel, si trovano questioni, quelle dell'ontologia, dell'etica e della corporeità, che consentono di porre l'interrogazione lungo una linea che può portare oltre le analisi contrappositive più consolidate. Ponendo in rapporto ermeneutiche e filosofie diverse, si è condotti a riflettere sulla conciliazione attraverso quella *via lunga* che proprio il filosofo olandese indicò come itinerario necessario e come cammino arduo, ma non impossibile. Si delinea, meglio e diversamente, il tema della concordanza degli infiniti attributi e degli infiniti modi d'essere della sostanza?

In questa prospettiva sull'*infinità dell'infinito*, non ci si rinchiude in una costruzione astratta, ma si delinea in tutta la sua portata il tema del *conatus essendi*. In tale ottica, benché in una prospettiva complementare, emerge il tema platonico dell'*eros*.

Come si evince dagli scritti ricoeuriani, Spinoza esprime un pensiero che nasce da profondo *amore per la vita*. Tale aspetto va sempre richiamato quan-

¹⁹ In che modo e in che senso si può oggi, nonostante le lacerazioni ed attraverso di esse, per vie non di mera continuità e neppure di sola discontinuità, parlare di armonia tra gli uomini e di condivisione comunitaria: è uno dei problemi di una fenomenologia che ha vissuto sino in fondo la crisi del suo progetto eidetico-trascendentale e che tuttavia è stata una delle più chiare contestazioni di un oggettivismo radicale che nega il senso del progetto di una vita ragionevole, condivisibile e fondata sull'umana partecipazione. Cf. E. Husserl, *L'univocità del senso nella storia dell'umanità. Tre scritti sulla filosofia della storia*, N. Ghigi (cur.), Roma, Città Nuova, 2017, pp. 101-121. Per Ricoeur, è possibile riconoscere l'ideologia solo nelle potenzialità utopiche che la smascherano. Tale smascheramento tende a convergere con la questione di una comunicazione diremmo «senza limiti e costrizioni» che è stata posta da pensatori come Habermas, più legati ad una teoria dell'intersoggettività e dell'agire comunicativo che a riproporre le strutture di un soggetto rigido o sempre e solo determinato dal meccanismo sociale che lo costruisce, lo sfida e spesso lo distrugge.

do si cerchi una filosofia del sé e quando si ponga il tema della libertà e del desiderio di autorealizzazione.

Ricoeur rammenta l'importanza di Marcel, uno dei suoi maestri, proprio per un'interrogazione filosofica che fu consapevole dei limiti di idealismo e materialismo²⁰. Più in generale, il socratismo di Marcel contribuiva a far maturare un interesse per la riflessione fenomenologica, quando essa avesse superato l'orientamento idealistico-solipsistico e si fosse aperta più decisamente allo studio di tutte le dimensioni dell'umano²¹.

Perciò, si deve andare più a fondo. Il *cogito*, spinozianamente inteso, è un *cogito franto e problematico*, che si interroga su di sé nell'essere ed è nel cuore dell'autooriginazione del soggetto.

Affrontando il tema di una "riflessione seconda" che non ha origine in sé, la filosofia di Marcel giunge a nuovi contributi.

Il grande filosofo esistenzialista, che venne conosciuto da Ricoeur già negli anni '34-'35, rivela tutta la ricchezza della sua interrogazione quando la si consideri in rapporto con altre esperienze coeve. Occorre riferirsi alla riflessione di K. Jaspers, filosofo dell'uomo nella sua concretezza ed effettività. A tal proposito, si può sottoscrivere la tesi ricoeuriana secondo cui, quando si guardi alla complessità del tema del *naufragio* in Jaspers e della condizione problematica e colpevole della nostra *libertà finita*, si comprende più chiaramente il senso di quella filosofia del *tu* e della *partecipazione* che caratterizza le pagine (forse meno drammatiche, ma non meno intense) di G. Marcel. Né a caso, Jaspers ha rimproverato a Cartesio di aver voluto ricercare una verità analoga a quella del sapere scientifico. Questo insistere sul polo esistenziale non porta

²⁰ G. Marcel e P. Ricoeur, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, F. Riva (cur.), Roma, Ed. Lavoro 1998, p. 20. Si discute di "passioni" come quelle dell'inquietudine, dell'umiltà, del pudore, che sono poco o per nulla accettate da Spinoza, Marcel ricorda che, tranne nel santo, la mancanza d'inquietudine è segno di un profondo disagio umano. A suo avviso, «l'atteggiamento di uno Spinoza può essere, in tal senso, considerato esemplare poiché nessuno più di lui ha spinto alle estreme conseguenze l'affermazione di quest'ordine e di questa necessità. Il quarto libro dell'*Etica* [...] tratta della servitù umana. Orbene, che cos'è questa servitù se non quella alla quale soccombiamo quando ci lasciamo trascinare dalla fantasia? Ma anche qui nell'atto in cui ci eleviamo alla vera conoscenza, ci liberiamo da tutta la confusione interiore che ci investe se cadiamo nelle insidie dell'immaginazione». Cf. G. Marcel, *L'uomo problematico*, Roma, Borla, 1964, p. 83.

²¹ Vi sono possibili consonanze tra la tematica marceliana e la fenomenologia della percezione di M. Merleau-Ponty (1945) e molti orientamenti filosofici che hanno caratterizzato la riflessione filosofica francese ed europea, dando un contributo di rilievo allo sviluppo autonomo di un'ermeneutica fenomenologica non più paga del richiamo al soggetto trascendentale monadologico. Agli inizi degli anni '50, assieme a Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, un pensatore come Ricoeur contribuiva a mettere in discussione l'idealismo trascendentale husserliano e a ripensare lo statuto della fenomenologia. L'orientamento trascendentale del soggetto fenomenologico era già noto in Francia soprattutto dopo la traduzione di una delle prime versioni delle *Meditazioni cartesiane* (1931). Tale esigenza di autorevisione costituiva un'esigenza interna alla fenomenologia.

lontano dalle questioni ontologiche di Cartesio, di Spinoza, di Malebranche e di Leibniz, ma conduce soprattutto alle problematiche più vive della filosofia di Spinoza, pensatore dell'*alterità* e dell'*implicanza* di ogni essere nella totalità dell'essere: occorre ripensare il problema dell'essere di quella *res* che è il pensiero umano autoconsapevole: se Cartesio e Malebranche avevano evidenziato la questione dell'attenzione del soggetto a sé stesso, è necessario ripensare il senso problematico dell'atto d'esistere di quell'essere pensante che si interroga su di sé e sulla propria identità.

3. *Il confronto con i pensatori dell'esistenza: l'esigenza di superare le letture idealistiche di Spinoza in vista di un'ontologia ermeneutica rinnovata*

Si è ricordato che l'interrogazione sulla filosofia spinoziana non può essere separata da un approfondimento critico delle questioni che sono state poste dalla fenomenologia husserliana nel suo complesso sviluppo, a partire dalle *Idee per una fenomenologia pura* (opera già stratificata e complessa) sino alle *Meditazioni cartesiane* (1931) e alla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936). Quest'ultima opera, anch'essa quanto mai *complessa e stratificata*, annunciava un ulteriore rinnovamento della fenomenologia nel suo tentativo di un'analisi radicale dei problemi filosofici e umani del nostro tempo.

Filosofo particolarmente attento alla *mediazione produttiva* tra la tradizione filosofica francese e tedesca, Ricoeur ricorda spesso la complessa stratificazione delle opere di Husserl e la peculiarità della fenomenologia rispetto all'orientamento talora più drammatico e spesso più sistematico della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana. La fenomenologia, soprattutto qualora sappia riprendere i grandi temi della critica del linguaggio, opera una continua riduzione di false evidenze. Essa si pone lungo la linea di riflessione che porta al *dubbio cartesiano* e ad una critica delle illusioni della coscienza. Tuttavia, la riflessione fenomenologica non rinuncia ai temi della verità e della soggettività e del senso umano del vivere e del pensare. Postisi alla scuola della fenomenologia, è possibile sostenere che il *cogito* si afferma come il campo fenomenologico più proprio.

Ricoeur sostiene che la filosofia husserliana quasi si avvicina a quella di Leibniz ed assomiglia a un labirinto a più entrate che non possono essere eluse e ad una pianta che ha molti sviluppi e diverse ramificazioni su cui riflettere. Vi è così un passaggio dalla fenomenologia trascendentale a quella

genetica. Le *Meditazioni cartesiane* furono l'espressione più radicale di un idealismo nuovo e radicale, che tuttavia non rappresentò l'ultima parola di Husserl. In quella prospettiva, che non abdica alla questione della centralità del problema del soggetto, il mondo deve divenire una sorta di residuo senza resto. Esso non è solo *per me*, ma è anche prodotto *da me* (ossia esso è prodotto dal soggetto, ed il soggetto è ricondotto all'io: dal *cogitatum*, al *cogito* e all'*ego*). L'orientamento idealista rappresenta bene parte considerevole dell'opera *pubblicata* di Husserl. Da un lato, si può sostenere un forte collegamento tra fenomenologia e il neo-kantismo del primo Novecento. Dall'altra, la svolta idealista tende ad arenarsi di fronte alle questioni del tempo e dell'alterità. Anche *Idee II* si orienta in termini diversi rispetto all'idealismo (trascendentale). Peraltro, la fenomenologia riguarda le cose, le idee, i valori, le persone ed i nostri diversi orientamenti: il lavoro fenomenologico indica campi che non sono solo riconducibili all'ambito della teoresi in senso stretto. Soprattutto la p. III di *Idee II* apre al problema del mondo delle persone e pone le basi per un'interrogazione che fa esplodere la concezione monadologica per aprire ad un'interrogazione sull'*intersoggettività* e su una *fenomenologia genetica*. L'analisi riconferma la centralità dell'uomo e del suo sforzo di relazionarsi e mette in evidenza la centralità della soggettività per la costituzione del nostro rapporto col mondo e con le cose.

La fenomenologia vive quando si confronti con quello che la limita e la inverte. Perciò, l'ambiguità resta: la fenomenologia dovrà essere uno sforzo generoso per salvaguardare e promuovere l'alterità e restituire ai diversi modi di porsi verso sé stessi e gli altri il loro profilo di alterità (*percepire, desiderare, volere, amare ecc.*).

La fenomenologia è uno sforzo radicale di ridurre l'alterità alla vita della monade-io, ma, in essa, si riscontra un combattimento tra due opposti orientamenti e *due desideri*. Il superamento del solipsismo, uno dei grandi temi e delle sfide della fenomenologia, non trova solo una trattazione teoretica, ma anche etica e traduttologica.

In effetti, la fenomenologia non è il solo Husserl. L'interrogazione fenomenologica riguarda un campo più esteso che tocca anche pensatori di orientamento esistenzialista, come Jaspers. Poi, in Husserl, il lavoro di approfondimento ed i tratti di discontinuità sono rilevanti²².

²² «C'est aussi la somme des variations de Husserl lui-même et en particulier la somme des descriptions propre-

L'analisi ricoeuriana è caratterizzata dalla consapevolezza della molteplicità degli orientamenti fenomenologici nel nostro tempo. La filosofia discute anche la crisi delle due grandi tradizioni fenomenologiche, quella hegeliana e quella husserliana. L'esito soggettivistico del pensiero di Husserl si è rivelato insufficiente, e quello hegeliano si scontra con la difficoltà crescente a sostenere le ragioni di una filosofia sistematica e tutta pacificata.

Ricoeur si dice consapevole che il problema della riflessione deve fare i conti col problema dell'esistenza, che non può non delinarsi come quello di un'esistenza interpretata. La filosofia della riflessione deve iscriversi in un quadro in cui occorre decifrare gli inganni che bloccano il *desiderio di vivere e di esprimersi per liberarne le istanze più profonde del vivere*. In questa prospettiva che si apre ai grandi temi fenomenologici della volontà e dell'amore, mentre si dichiara insoddisfatto dell'esito teoretico-soggettivistico della fenomenologia di Husserl, Ricoeur guarda all'atteggiamento nuovo che emerge dallo studio delle diverse parti della *Krisis*, opera che ben esprime la grande tensione del percorso fenomenologico di Husserl ed i dubbi e le incertezze che accompagnarono l'elaborazione dei suoi scritti (e dei tantissimi suoi inediti). In essa, il fondatore della fenomenologia non è più soprattutto impegnato ad unidirezionalizzare idealisticamente la storia dalla filosofia, ma tende a vedere la connessione tra la storia e la filosofia in termini diversi da ogni dogmatismo e da ogni relativismo e da quel solipsismo i cui limiti emergono con crescente consapevolezza nella storia europea. Husserl allargava l'interrogazione dalla soggettività trascendentale al problema *del senso della storia e dell'uomo nel loro complesso*. Il suo orizzonte non era quello sistematico, ma quello di un'idea sempre riproposta e rivedibile. La sua ricerca si allargava alla considerazione di quell'*enigma della storia*, il cui *télos* dev'essere ritrovato e recuperato per evitare la caduta in prospettive di vita obiettivistiche e chiuse²³.

ment phénoménologiques et des interprétations philosophiques par lesquelles il réfléchit et systématise la méthode». P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit. p. 9.

²³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (Tome premier – Intr. générale a la phenomenology pure), traduit de l'allemand par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950. Cf. J. Wahl, *L'ouvrage posthume de Husserl. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale (fin)*, Le Cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation Universitaire, s.d.. (per intero). Wahl sottolinea l'esigenza di un approfondimento della ricerca originaria, che non può essere una ricerca oggettiva, ma un recupero della soggettività rispetto alle sue naturalizzazioni. In effetti, «la ricerca del concreto si profila anzitutto sul piano storiografico come attenzione al nodo esistenza-pensiero», e quindi come esigenza di cogliere nell'«esperienza vivente» di questo o di quel pensatore la *source* della riflessione e della struttura dei concetti. L'ermeneutica wahliana mira a penetrare nel cuore di una filosofia ridestando quel primordiale «sentire» e «vivere» l'enigma della realtà che l'ha generata e che segretamente la nutre. Wahl intende recuperare l'*intuizione creatrice*. Perciò, la critica all'intellettualismo, all'idealismo,

Tuttavia, non è casuale che la riflessione di Ricoeur si delinei come una critica del soggettivismo che è presente e talora dominante nella fenomenologia e che egli esprima la necessità di un passaggio dalla *fenomenologia trascendentale* ad una *fenomenologia ermeneutica*. Tale fenomenologia è anche caratterizzata dalla consapevolezza che ogni orientamento riflessivo trova davanti a sé una prospettiva tragica e scissa mai del tutto risolvibile.

Già confrontandosi con la filosofia di Jaspers, particolarmente in *Karl Jasper et la philosophie de l'existence*, opera scritta assieme a M. Dufrenne e pubblicata nel 1946 nella collezione *Ésprit*, Ricoeur, il cui volume su Jaspers e Marcel fu analizzato da Dufrenne su *Ésprit*²⁴, sottolineava non solo la crisi dei sistemi idealistici, ma, riflettendo sulla dialettica jaspersiana di *ragione ed esistenza*, scorgeva che la crisi dell'obiettivismo e dello scientismo non doveva legittimare la resa all'irrazionalismo, ma stimolare l'apertura ad una ricerca filosofica nuova e inedita. Perciò, riferendosi a Spinoza, si sottolineava come Jaspers parlasse di un'umiltà purificatrice necessaria per il filosofo. Si poteva e doveva parlare di una *rigenerazione*.

Secondo i due autori del volume, tale rigenerazione era tanto più necessaria, quanto più difficile da attuare da parte di un popolo, quello tedesco, che avrebbe dovuto esercitare le sue risorse di creatività e non avrebbe dovuto rimuovere gli episodi più spiacevoli della sua storia: «per instaurare l'ordine dell'etica è necessario un soggetto del desiderio e dell'autoaffermazione, è necessario un "tu" che mi rivendichi, ed è necessario inoltre un neutro che incarni una norma di ricambio e dunque di relazionalità, e dunque di reciprocità, che possa scambiare le posizioni, dire che l'altro vale tanto quanto me ed io tanto quanto lui»²⁵. Innestando questa prospettiva e prospettandola in un

all'ontologismo, al monismo, al paleo e neo-positivismo. In questo senso, occorre prospettare una dimensione metafisica per molti versi inedita che si situa nel «punto di confluenza» di prospettive problematiche e non facilmente convergenti. In tal senso, l'esperienza filosofica si alimenta delle fonti dell'arte e della vita nella sua molteplicità spirituale. Cf. S. Pieri, *La vocazione del concreto. Saggio su Jean Wahl*, Milano, Marzorati, 1990, pp. 85-86. In effetti, «Wahl non dà una definizione filosofica (gnoseologica, psicologica o fisica) del sentimento; questo è, per il pensatore francese – lo si intuisce – in qualche modo riconducibile alla percezione, alla profonda familiarità di ogni coscienza e di ogni corpo con il mondo e con le altre esistenze. Come per Platone il filosofo era il "dialettico", così per Wahl questi trova la sua cifra più autentica nell'atteggiamento sentimentale; e questo proprio perché la filosofia è (e qui Wahl crede di trovare un allievo in Heidegger) «l'arte di conoscersi nella comunione con le cose». È evidente a questo punto quanto la visione del poeta e dell'artista siano più adeguate a cogliere la ricchezza del reale, con le sue sfumature, attraverso le infinite tonalità emotive del sentimento». Cf. R. Piaggio, *Tra esistenza e pensiero. Saggio su Jean Wahl*, Genova, il melangolo, 2007, p. 70.

²⁴ Cf. la recensione di Dufrenne in *Esprit* (1949), a. XVII, n. 156, p. 903.

²⁵ M. Dufrenne/P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, cit., pp. 77-78. Per Ricoeur, la reciprocità precede e fonda ogni discorso sull'*universalità*. Una società non può funzionare se le sue disuguaglianze sono

ripensamento della problematica fenomenologica, Ricoeur riapprofondiva la tematica del *cogito incarnato*. La condivideva con un pensatore, quale Marcel, che proveniva dalla riflessione critica sull'idealismo e dal confronto con Bradley e Royce.

Marcel ha espresso una riflessione su Spinoza da un'angolazione *anche* diversa rispetto a quella che si rinviene in Ricoeur. Marcel aveva sostenuto che, nel filosofo olandese, si poteva ravvisare un chiaro tentativo della metafisica di esorcizzare la disperazione: «c'è una filosofia che pretende di esorcizzare nello stesso tempo la speranza e la disperazione: lo spinozismo. Ad esso io rimprovero specialmente un misconoscimento radicale della struttura temporale dell'esistenza umana». Marcel ribadiva che una riflessione sulla vita non può inquadrarsi negli schemi del naturalismo: «la difficoltà sta nel comprendere come possa essere metafisicamente falso affermare che io sono la mia vita, senza che perciò sia legittimo concludere che io ho una vita»²⁶.

In tal modo, viene continuamente ripensato il tema, spinoziano ancor più che cartesiano, della difficile conquista di sé. Perciò la filosofia di Spinoza è «recuperata» come una filosofia della vita. Tale filosofia poteva convergere verso quella filosofia della speranza che Ricoeur indicò come compito sin dalle ultime pagine de *Il volontario e l'involontario*.

Secondo Marcel «l'essere è l'attesa che si compie e questa opera di compimento è l'esperienza dell'essere»²⁷. Quest'attesa delinea una stretta relazione tra immaginazione e riflessione. Essa esprime aspetti non trascurabili di un assenso alla vita che talora non è facile dare.

tali da non permettere più il riconoscimento reciproco tra coloro che sono avvantaggiati e gli svantaggiati nella distribuzione dei benefici e se la giustizia giuridica e quella sociale si trovano su due versanti distinti o persino contrapposti. Allo stesso modo, non si deve solo parlare di unicità e differenze dei vari popoli, di reciprocità e di riconoscimento dei rapporti tra popoli diversi. A questo riguardo, occorre ricordare le parole pronunciate da Mounier a proposito dell'ingiustizia di alcuni: «noi ossessioneremo le loro notti, le nostre notti con la sua voce rauca. Più che mai, bisogna che riprendiamo la rivolta dei nostri vent'anni, le rotture dei nostri vent'anni: il cristiano non lascia il povero, il socialista non abbandona il proletario, o essi spergiurano il loro nome». Cf. E. Mounier, *Comunismo, anarchismo, socialismo*, Cassano (Bari), Ecumenica, 1976, p. 267 (e Id., *I Cristiani e la pace*, Bari, Ecumenica, 1978). Una filosofia della speranza deve richiedere la costanza, ma non un'innaturale convergenza.

²⁶ G. Marcel, *Diario e scritti religiosi*, F. Tartaglia (cur.), Modena, Guanda, 1943, pp. 68-69. Affermando che una filosofia che pensi sino in fondo la vita deve accettare il rischio della *manca di senso*, Marcel ricorda la centralità della *speranza*. Ma la speranza è considerata da Spinoza un semplice modo dell'immaginare. Invece, Marcel accosta la "zona" della speranza a quella della preghiera e la pone più in alto degli affetti del timore e del desiderio.

²⁷ G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Roma, Borla, 1987, p. 235. Va notato che Marcel descrive quest'impostazione più come *socratismo* che come *esistenzialismo*. Né a caso Ricoeur sottolinea che Socrate può essere considerato come un punto di riferimento della filosofia riflessiva. Così egli approfondisce quanto aveva sostenuto Mounier, per cui il socratico *conosci te stesso* potrebbe essere considerato il primo grande *appello* alla scoperta e alla rivalutazione dell'uomo come persona.

In questa prospettiva si esprime una rinnovata attenzione per la tematica dell'esistenza. Né si rinnega l'eredità del pensiero riflessivo. Né va ritenuto secondario che il riferimento alla filosofia spinoziana si traduce in una riflessione che ripropone originalmente il tema dell'esistere come sforzo d'essere e come amore.

In Nabert, Ricoeur non ricerca l'ancoraggio idealistico, ma soprattutto una tensione viva, l'ansia di superare schematismi rigidi: quegli stessi schemi che hanno condotto a solidificare la filosofia di Spinoza e ad interpretarla come un'ontologia geometrica e necessitarista²⁸.

La filosofia di Nabert è intesa da Ricoeur come uno dei momenti di estrema tensione della filosofia riflessiva. A partire da tale filosofia, che è anche il punto di distanziamento della speculazione di Ricoeur dalla pura riflessione, si delinea il bisogno di un orizzonte filosofico che, pur legato al tema della riflessione, affronti quello dell'*ermeneutica delle multiformi e talora opache espressioni dell'uomo*²⁹.

4. *Husserl e Marcel: il doppio inizio di una filosofia in dialogo con Spinoza*

La fenomenologia tende alla visione dell'essenza pura o *eidos* (*ideazione*). Si tratta non di attingere prodotti della mente, ma di oggetti correlati al pensiero. L'essenza pura può intendersi come una categoria superiore o una delle sue particolarizzazioni. In ogni caso, tutte le proprietà fisiche tendono a trascinarci nell'infinità dell'esperienza. Il dato della visione individuale non può essere che un oggetto individuale. Sotto molti aspetti, non è possibile vedere quest'ultimo da tutti i suoi lati e lo conosciamo soprattutto mediante *adombramenti*. Una raccolta anche vasta di dati non dà l'essenza di un oggetto, le strutture formali di una disciplina o di gruppi di materie o i collegamenti

²⁸ Francesca Brezzi notava: «volendo caratterizzare più specificamente la posizione di Ricoeur, si deve porre in luce il legame forse più intimo con la tradizione francese, in particolare con la linea della filosofia riflessiva di Maine de Biran, J. Lachelier, L. Brunschvicg e di J. Nabert, che Ricoeur più volte riconosce come suo maestro. Seguendo Nabert, Ricoeur afferma che filosofia come riflessione non equivale a filosofia della conoscenza, per quell'eterno equivoco che porta a concepire la coscienza come coscienza immediata di se stessi». Cf. F. Guerrera Brezzi, *P. Ricoeur*, in P. Vanzan e H. J. Schultz (curr.), *Lessico dei teologi del sec. XX*, suppl. a *Mysterium Salutis*, Brescia, Queriniana, 1978.

²⁹ Cf. R. Nebuloni, *Nabert e Ricour: la filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 72 (1980), 1, pp. 80-107, poi ripubblicato in F. Botturi e V. Melchiorre (a cura di), *Riflessività e coscienza simbolica*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 311 e ss.

logici più estesi e generali che riguardino anche ambiti di cose solo immaginate o concetti generalissimi. Il dato di una visione essenziale è costituito da un'essenza pura, che non può derivare da soli dati di fatto, ma implica un approfondimento. Esso dà la ricchezza delle significazioni correlate alla nostra conoscenza (fino a giungere ad oggettività sintattiche sempre più estese). Le discipline materiali-ontologiche fissano, con purezza razionale, l'essenza della natura (a cui fanno riferimento diversi fenomeni). Ogni scienza entra già in rapporto con le discipline formali-ontologiche che delineano una più generale *mathesis universalis* (aritmetica, analisi pura, dottrina della verità): accanto alla *mathesis formale* riguardante egualmente tutte le scienze, dovranno costituirsi le discipline materiali-ontologiche. Quando si parla di una categoria, si fa riferimento a una regione, ma ci si riferisce o ci si potrebbe riferire al concetto di regione in genere o si potrebbe voler fare riferimento all'essenza formale di oggetto in genere. Da un lato, si trovano le essenze materiali, ma, dall'altro, si rinviene una forma essenziale ancora priva di contenuto. Nella sua vuota forma, essa conviene a tutte le essenze possibili e nella sua universalità formale subordina a sé anche le generalità materiali più elevate. Benché si implicino o si corrispondano, le due versioni restano distinte in via di principio quando non si voglia cadere in identificazioni che costituirebbero una forma di riduzionismo o anche di stereo. La visione essenziale si fonda su quella individuale, ma la posizione di un'essenza non implica un'affermazione di qualche esistente individuale. Né è possibile alcuna visione di essenze che non permetta di far riferimento a un'individualità e di servirsene come esempio. Inoltre, nessuna visione individuale è possibile senza la libera possibilità di compiere un'ideazione, il che ci ricorda come il senso dell'idealismo trascendentale non sia altro che l'affermazione della priorità della coscienza rispetto alla realtà. Al tema idealistico o formale, si aggiunge un più condivisibile atteggiamento rivolto al superamento di vecchie forme di dualismo, di psicologismo, di intellettualismo e di naturalismo: guadagnare la dimensione della coscienza pura. La tematizzazione del *corpo proprio* in Merleau-Ponty e la ripresa di tematiche attinenti alla genesi dei significati e all'intersoggettività hanno permesso, nel corso del tempo, una fenomenologia rinnovata e capace di desolidificare le diverse questioni attinenti alla volontà, alla scelta, al consenso, al rapporto tra i diversi aspetti della capacità di scegliere, di promuovere i propri poteri attivi, di consentire alla finitudine di uomini nel tentativo di esprimere sé stessi in modi più armonici e adeguati alla nostra condizione.

Interrogandosi sulla fenomenologia, Ricoeur si domanda se essa non avverta la questione del soggetto così che non si riconosca più in forme sostan-

zialistiche, immobili, sistematiche che il pensiero filosofico ha spesso accettato. Ci si può domandare se lo strutturalismo possa invadere il campo di una teoria generale del senso³⁰, ed è possibile chiedersi se lo strutturalismo abbia inteso fino in fondo la filosofia antipersonalista di Spinoza e se non occorra una dialettica tra l'interrogazione sulle *strutture* (ad es. linguistiche) e quella sul *conatus*, rivisto e approfondito nella specifica ottica linguistico-semiotica che è propria della filosofia attuale. Tale orientamento riporta alle questioni più complesse della fenomenologia, in quanto Husserl stesso poneva lo stretto rapporto tra espressioni linguistiche e sfera psichica superiore nell'ambito di una complessa, ma proficua teoria del segno e dell'espressione. Egli continuamente ripropose tali questioni sino agli ultimi scritti, nei quali la tematica fondamentale fu quella della genesi delle diverse prassi e idealizzazioni umane e il recupero della dimensione intersoggettiva.

Va ricordato che Ricoeur ha avuto una formazione complessa e stratificata. Sottolineiamo non solo l'influsso di Husserl e della fenomenologia, ma anche la convinzione che la fenomenologia debba essere intesa come un metodo condiviso che ha permesso una molteplicità di esiti. Ricoeur non guarda alla fenomenologia nel senso trascendentalista o nella prospettiva di una fenomenologia eidetica. Husserl stesso è inteso come fondatore del movimento fenomenologico e punto cruciale di un «ordito» molto complesso, primo a potersi dire eretico rispetto a sé stesso ed alle sue conclusioni più note e ritenute più sicure o definitive. Si deve ricordare che una fenomenologia della speranza e del dono, qual è quella proposta da Ricoeur, implica un approfondimento radicale della nozione di senso e di donazione di senso che la fenomenologia ha contribuito a tematizzare, ma che non sempre ha affrontato fino in fondo.

Sin dall'inizio della sua riflessione, e soprattutto da *Finitudine e colpa*, Ricoeur, attraverso Scheler ed Husserl, aveva sostenuto la necessità di un ap-

³⁰ Lo strutturalismo «è più capace di comprendere il pensiero totemico, che i testi della Bibbia, nei quali la storicità è essenziale. All'opposto di quel modello primitivo vi è invece il modello giudaico-biblico-kerigmatico. Lévi-Strauss non lo considera: la generalizzazione operata da lui avviene, dunque, a favore di un esempio troppo favorevole, e che è forse eccezionale» e non può pretendere di avere una portata universale». Il pensiero strutturale non riesce sempre a comprendersi. Anche se la comprensione delle strutture è utile e regola la comprensione dei simboli, occorre non rinunciare ad un'articolazione non riduttiva del piano semiologico e di quello semantico, riflessivo e ontologico. Né bisogna dimenticare che sussiste una tendenza assolutizzante ed autoreferenziale nello strutturalismo. Più in generale, dato lo stretto contatto tra strutturalismo e linguistica, Ricoeur tiene a ribadire che, nella natura stessa del linguaggio, si ritrova la necessità di passare all'ontologia. Il linguaggio non è in sé stesso un mondo. Esso è assoggettato a un mondo e rinvia a un mondo. Cf. O. Rossi, *Introduzione alla filosofia di P. Ricoeur*, cit., p. 104.

proccio diverso alla tematica del *cogito*: la fenomenologia doveva affrontare il *problema della vita*, quel problema ontologico-fenomenologico che, così come lo aveva delineato Spinoza, può essere definito come il movimento circolare di una sempre nuova *riappropriazione*. Del resto, non è un caso che la riscoperta del *mondo-della-vita* sia uno degli aspetti del pensiero husserliano che Ricoeur valorizzava con maggiore decisione. Ricoeur sottolineava la necessità di un'eidetica che andasse più in profondità e che sondasse aspetti ancora poco indagati. Secondo Ricoeur, la fenomenologia di Husserl, nel suo sforzo di radicalità, tendeva a individuare gli *eide* e le strutture essenziali. Tuttavia, bisognava notare che, dietro la *hyle*, quella che appare come «materia» al fenomenologo, vi è una problematicità strutturale che si rivela una sfida da tematizzare *ulteriormente*. Certo, Husserl e Spinoza condividevano un primato della rappresentazione che Ricoeur non può accettare. Tuttavia, lo sforzo di radicalità di questi due pensatori, scomodi e apparentemente lontani dai loro tempi, va oltre alcune loro dottrine. La filosofia spinoziana non è una riflessione radicalmente consapevole della condizione incarnata della volontà umana? Non troviamo nelle pagine spinoziane la consapevolezza del “servo arbitrio” e della condizione di debolezza, precarietà e persino schiavitù che contraddistingue tutta l'esistenza umana?

Si può sostenere anche che l'orientamento esistenziale di Marcel e la fenomenologia di Husserl sono come due punti di inizio e la *doppia partenza* della riflessione ricoeuriana. La filosofia di Marcel non è l'unico riferimento. Tuttavia, proprio attraverso Marcel, Ricoeur poteva ulteriormente approfondire i limiti dell'idealismo di una coscienza autocretrice e prendere contatto con la filosofia di Jaspers. Più in generale, Marcel stimolava ad una riflessione sulle questioni dell'inoggettivabile, dell'indisponibilità e del mistero. A suo avviso, anche l'io empirico in generale è un'astrazione e non può essere confuso con il singolo uomo concretamente esistente. La riflessione esistenziale marceliana, che Wahl denominò *empirismo mistico*, spingeva a porre in crisi, attraverso un processo estremamente razionale e irriducibile alla sola verifica delle scienze, l'insincerità di un kantismo che si chiudesse nelle sue pretese di autonomia etica. Occorreva considerare sino in fondo il tema dell'inoggettivabilità dell'uomo. La filosofia marceliana, che trova l'egocentrismo dietro la neutralità affettiva e la mancanza di coinvolgimento, era un riferimento fondamentale della riflessione di Ricoeur, che, partendo dal tema dell'incarnazione e della partecipazione, poteva focalizzare meglio le questioni più complesse di un'etica dell'uomo concreto. Infatti, ogni essere umano è aperto alla ricerca di sé. Il filosofo è impegnato a scoprire la vacuità del “cattivo infinito”

della passione e le mille schiavitù del nulla che ci avvolge: «tuttavia, a partire da Marcel, che opponeva la tematica del desiderio (inteso in senso spinoziano) a quella dell'amore, Ricoeur intende svolgere un più approfondito confronto tra la questione del desiderio e quella dell'amore. Sotto alcuni aspetti, può inizialmente apparire un'inconciliabilità tra amore e desiderio, ma è anche possibile ricercare una più intima conciliazione tra le due questioni, le quali, considerate in una lunga e non spenta tradizione, rimontano alla riflessione platonica (*eros*) e a quella spinoziana (*conatus*). Per Spinoza, l'amore è il godimento di una cosa e l'unione con essa secondo la natura dell'oggetto di cui l'uomo cerca di godere e a cui vuole unirsi. L'amore e il rispetto hanno un significato intrinseco e implicano quel donare e ricevere che è un tratto del tema platonico dell'amore. La natura intermedia dell'*eros* platonico e la connessione tra *conatus* e *amor Dei intellectualis* dimostrano la possibilità di connettere i due discorsi sin negli stessi autori, come se l'uno fosse già nell'altro»³¹.

L'etica del sacrificio non è una negazione della vita, né una negazione del corpo o delle emozioni. Essa rimanda alla capacità di riconquistare sé stessi e riguadagnare un'innocenza che è sempre, ma non solo alle nostre spalle. In questo senso si coniugano individualità e trascendenza: la filosofia è spinta verso quel circolo di verità e ricerca che sussiste tra la gioia affermatrice di vita e la tristezza del finito (che è spinozianamente un *sentimento ontologico*): «ci si farebbe un'idea assolutamente falsa del *cogito* concependolo come una posizione di sé mediante sé stessi. Il sé come autonomia radicale, non soltanto morale ma ontologica, è precisamente la colpa. Il Sé – scritto con un'ingannevole maiuscola – è un prodotto di separazione»³².

³¹ C. Ciancio (cur.), *Metafisica del desiderio*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 95.

³² P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 33.

XI.

Un incontro tra esigenze personaliste e questione spinoziana?

1. *Spinoza e Mounier: morto il personalismo (Spinoza) ritorni la persona (Mounier)!*

La filosofia di Mounier ebbe storicamente i tratti di una riflessione viva e partecipe, attenta alla questione del difficile e sofferto recupero di un'umanità spesso ferita. Gli esseri umani sono spesso gravati da una condizione di alienazione spirituale che deriva dalla *percezione isolata di sé* e da quel *disordine organizzato* per mezzo del quale al progresso materiale si può accompagnare una profonda crisi dell'uomo e della vita sociale, politica ed etica.

Per il personalismo di Mounier, *la persona non si oppone al noi e non si identifica con il solo io*.

La persona non è un essere impartecipabile nel senso della solitudine. Essa non va intesa nel senso della chiusura all'altro, ma è piuttosto un esser chiamati al dialogo e al confronto.

Il personalismo non si presentava come una dottrina tra le altre, ma come un orientamento e una spinta a riflettere e ad operare in una società indifferente alla pluralità delle esperienze umane. Furono vicini al personalismo e alla rivista *Ésprit* molti intellettuali di diverse sensibilità, ma fortemente legati a problemi di fondo del movimento¹: Izoard, Délèage, Duveau, Berdjaev, Lefrancq, André Philip, Maritain, René Biot, Pierre-Aimé Touchard. Mounier stesso ricordava la presenza di una corrente più vicina all'esistenzialismo (Berdjaev, Landsberg, Ricoeur, Nédoncelle), una più legata al dibattito con il marxismo e una più vicina alla filosofia classica francese ed al metodo introspettivo-riflessivo (Lachière-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier, Lacroix). Come movimento, il personalismo

¹ La prima idea della rivista nacque da colloqui con Maritain e Jean Daniélou e si va concentrando nell'estate del 1930 durante le conversazioni tenute a Meudon tra Mounier, Georges Izard e André Délèage.

portava l'analisi dalla riflessione metafisica a quella etica, verso una nuova riflessione sull'identità umana e sulle identità degli uomini.

Il personalismo non fu solo un movimento di una specifica nazione, ma un orientamento di carattere europeo e mondiale che è vissuto anche oltre le sue prime formulazioni (soprattutto quando si è caratterizzato per una riflessione non addomesticata sulla società, sul conformismo, sull'anonimato e l'indifferenza). Possono essere segnalate diverse esperienze e riflessioni legate al personalismo in Inghilterra, negli USA, in Olanda, Italia e in molti altri paesi.

Ricoeur ha spesso parlato di un rapporto di "luogotenenza" nei confronti di coloro che ci hanno preceduto e ha voluto sottolineare la necessità di allargare la riflessione alle dimensioni dell'agire sociale, della filosofia giuridica e ai vari filoni di interrogazione che sottendono il problema ermeneutico: prendere il posto di coloro che ci hanno preceduti, continuare la loro opera, adempiere ai loro voti e alle loro speranze è un modo per pagare il debito che si ha nei loro confronti. Anche per questo, il rapporto tra storia e verità, che ha come centro paradigmatico la questione della storia della filosofia, è il luogo della mediazione, della modestia e del coraggio, del pensiero consapevole e dell'agire consapevole.

Da queste premesse, si può comprendere che, quando si vuole descrivere la filosofia di Ricoeur come quella di un pensatore vicino al personalismo contemporaneo, occorre avere la cautela di non opporre la sua prospettiva personalistica a quella di altre prospettive ontologiche o ad un confronto con Spinoza, con i «maestri del sospetto» e con i più recenti studi di linguistica, di pragmatica, di semantica.

Il problema non è stato, per Ricoeur, quello di costruire steccati invalicabili tra filosofie irrigidite e polemiche, ma di pensare l'unità della verità proprio nella molteplicità delle formulazioni: tale unità lo tormentava quando insegnava volta a volta Platone, Spinoza, Kant ed Hegel.

Si può persino dire che proprio il richiamo a Spinoza fa da *contrappeso critico* all'interesse per le questioni della persona. Questo consente di distanziare le riflessioni di Ricoeur da un'ontologia personalista ancora aurorale e che non sempre rende quello che poté e seppe esprimere Mounier come *uomo e testimone nel suo tempo difficile*.

Ricoeur è portatore di un personalismo, che ha una forte *vocazione* etica e che insiste sulla *necessità* di un confronto con le scienze dell'uomo. Il pensatore francese sottolinea il carattere comunitario dell'autorealizzazione personale. A suo avviso, l'orientamento verso valori liberamente riconosciuti delinea i tratti fondamentali di un personalismo aperto alla pluralità ed al dialogo. In altri termini, più che discepolo, Ricoeur ha voluto essere *compagno di strada*

di Mounier. Per Ricoeur, non si può negare che il personalismo non fosse riuscito a creare quella corrente alternativa al marxismo e all'esistenzialismo che voleva rappresentare. Eppure, secondo l'assunto stesso di tutta la filosofia ricoeuriana, occorre saper scorgere nella morte del personalismo l'emergere del suo significato più profondo e imprescindibile per l'attualità.

Il Mounier di Ricoeur, per il quale la persona non si riduce alla sola natura, non è un pensatore inquadrabile in uno schema, ma è un filosofo dell'impegno che può addirittura evocare un altro filosofo diverso e per alcuni tratti simile, Sartre. Mounier è sempre sulla via di una risposta alle obiezioni alle concezioni personalistiche tradizionali, espresse da Nietzsche. Tutto ciò avviene proprio nell'insistere in un comune atteggiamento di fondo, quello di un *combat pour l'homme*. Né a caso, Mounier intrada in quella ricerca di sé che è sempre un contemplare da lontano «una terra promessa». Perciò, commemorandolo, Ricoeur ha parlato di Mounier come un *pensatore della vita*²: egli spinge a considerare come la personalità sfugga ad ogni oggettivazione e vada sempre vista in una dimensione «relazionale» e «comunitaria»³.

² A. Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, AA.VV., *L'idea di persona*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 381.

³ Ricoeur e Domenach si domandavano se il personalismo fosse un residuo ideologico del passato. La questione toccava la possibilità di un ordine qualitativo e il passaggio da una dimensione di diffuso anonimato a quello della personalità. Occorreva distinguere la riflessione sul personalismo dalla mera difesa del passato e pensare la comunità umana: persona di persone che non va confusa con altri gradi dello studio sociale (folla, gruppo di appartenenza, comunità vitale, ecc.). Il personalismo doveva affrontare una situazione storica che vedeva spesso la fine delle deleghe del senso del vivere alle élites. Si trattava di considerare un'epoca in cui è vorticoso lo sviluppo lavorativo e sociale. Occorreva anche riflettere sulla questione della persona dopo le profonde sofferenze delle guerre mondiali. La massificazione era spesso l'esito di un processo di sradicamento e involuzione psichica, sociale e culturale. Si delineavano fenomeni da non tralasciare: gli eccessi dell'esagitazione, la depressione, l'alterazione logica e il difetto di volontà. Se il *nostro* mondo è caratterizzato da un'eccessiva suggestionabilità, l'orientamento personalistico doveva riflettere sugli strumenti di propaganda, divulgazione e semplificazione. La perdita dell'autonomia avveniva spesso sotto la pressione di strutture che favorivano il conformismo, le sue schematizzazioni e stereotipi. Le stesse spinte rivoluzionarie erano in crisi in un'epoca in cui il primato borghese si arenava. Si poteva parlare di cultura come esigenza di una nuova cultura? Una nuova riflessione doveva porre a tema un desiderio che offrisse una possibilità di sviluppo verso l'autonomia. Una nuova analisi personalista doveva tener conto del tema di inusitata complessità e rendersi conto del fatto che non era possibile vedere una soluzione armoniosa o definitiva dei conflitti (*la nouvelle Renaissance n'est pas encore en vue*). Cf. Domenach e Ricoeur, *Masse et personne, Esprit*, Janvier, 1951, p. 9. Il termine *personalismo* trova spunti originali nel pensiero di Ricoeur, per cui un soggetto che si chiuda in sé finisce per ignorare quella dimensione di alterità che sta al cuore dell'esperienza umana. Ricoeur accentua la tematica del personalismo come compito, impegno e lotta per un mondo migliore, più capace di un arricchimento di senso e di un'integrazione di significati. Per il filosofo, non si può pretendere di eludere l'istanza di una fondazione della filosofia nella vita. Essa mette a riparo dall'illusione di un'autosufficienza spesso distorta e manchevole rispetto al nostro compito umano. Ricoeur nota come il soggetto sia nelle sue dimensioni più profonde un misto di identità e non identità: l'uomo è una tensione verso l'altro e verso la vita, e non può neanche perdersi in una molteplicità di relazioni esteriori. Fin dai suoi primi scritti, a Ricoeur la dimensione umana appare inscindibile dall'assunzione del compito di essere se stessi sino in fondo. Proprio perché è chiamato

Mounier era consapevole degli eccessi soggettivistici di alcuni orientamenti dell'esistenzialismo o degli esiti sistematici e rigidi dell'ortodossia marxista. Proprio confrontandosi con questi problemi culturali e sociali, il filosofo riproponeva il tema della *personalizzazione del mondo*. L'obiettivo era promuovere una personalità matura nella quale si congiungano la concretezza e la libertà. Infatti, bisogna lottare per vivere, e, pur nella confusione dei valori, si può prendere consapevolezza di quel che significa essere uomini del proprio tempo.

Vi è un *movimento di personalizzazione* la cui preparazione si può seguire lungo tutta la storia dell'universo. Essa approda all'uomo, il quale non è chiuso nella fatalità della natura. Anzi, quest'ultima non è una realtà chiusa e non richiede una rinuncia: l'affermarsi dell'universo personale non arresta la storia della natura, ma la compenetra mediante la stessa storia dell'uomo. Le spiegazioni in funzione dell'istinto (Freud) o dell'economia (Marx) rientrano in tutti i fenomeni umani, ma nessun fenomeno umano può essere compreso senza un riferimento ai valori e senza tener conto delle avventure e delle vicissitudini dell'*universo personale*.

Per Mounier, lo spiritualismo e il moralismo trascurano indubitabili schiavitù biologiche e condizionamenti socio-economici. D'altra parte, un analogo errore di "astrazione" può essere constatato nel materialismo e nel rigido determinismo. In altri termini, occorrerebbe unire materialismo e spiritualismo al di là di ogni orientamento astratto e riduttivistico.

Non è un tratto che non solo non allontana da Spinoza, ma avvicina anche ad aspetti non secondari del suo pensiero? L'essere umano è interamente corpo e spirito. Mounier è pronto a riconoscere l'importante parte di verità del materialismo. Le tesi dualiste del Medioevo furono un deposito del dualismo greco. Il regno divino non dev'essere scambiato con il regno etereo ed evanescente dello spirito. Mounier ricordava anche che la natura esteriore e/o preumana, l'inconscio psicologico, le forme di partecipazione sociale non personalizzate non costituiscono il male. L'incarnazione non è una caduta, benché, essendo il luogo dell'impersonale e dell'oggettivo, costituisca una continua occasione di *alienazione*. In Cartesio, ma anche in Spinoza e Leibniz, si ritrova una relativizzazione del materialismo. L'analisi kantiana della finalit  tende a evidenziare

a un'assunzione di responsabilit , all'uomo   domandato di accettare la sua condizione senza chiusure e senza aridit . Si   chiamati a un consenso problematico verso la vita, ma non si pu  confondere il nostro aprirci alla vita con la semplice accettazione di un destino preconstituito o con irragionevoli entusiasmi. Tuttavia, il nostro consenso imperfetto, sempre da rinnovare, pu  essere l'alimento di una libert  autentica e partecipata. Cf. D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Studium, 1995.

la necessità del superamento di ogni rigida contrapposizione del mondo vero e di quello della libertà. Anzi, se è vero che l'organicità riguarda una cosa che è causa ed effetto di sé stessa, nei *Principi metafisici della scienza della natura*, il filosofo sottolineava, al di là di ogni meccanicismo privo di vita, che l'unico principio interno del cambiamento a noi noto è l'appetito ed il desiderio e che l'unica attività interna che conosciamo è quella del pensiero. Su questa base, ma in un senso meno metafisico, si costituisce la ricerca di una rinnovata riflessione sulla persona, che pure è chiamata a purificarsi delle molteplici illusioni che ogni presupposizione spiritualistica o idealistica tende ad alimentare. Ogni riflettere alla persona deve tener conto della sua condizione concreta ed incarnata. Il presupposto immanentistico e materialistico, per il quale l'estensione ha pari dignità ontologica del pensiero in Spinoza, sta ad indicare come ogni affermazione della vita deve passare per l'esperienza radicale dell'abbandono e dell'amore, che vale più del vivere stesso.

Né è un caso che il personalismo, quello di Mounier e di Landsberg, sia visto da Ricoeur come una riflessione sull'*eterna crisi della persona*. Ricoeur accentua quest'aspetto antisistemico, per il quale sembra escluso ogni facile ricorso a ricompense esteriori o a un Dio troppo esterno al nostro sforzo di esistere e di testimoniare. Ricoeur fa sua l'idea che il personalismo non costituì un sistema o una dottrina, e non a caso egli ha lottato per portare l'interrogazione sulla persona a un piano di maggiore maturità filosofica. Del resto, anche per il fondatore del personalismo, che si confrontò con le questioni del dolore e della fragilità umana, l'uomo è un corpo allo stesso titolo che è spirito: tutto intero "corpo" e tutto intero "spirito".

Va ricordata la profonda tensione antropologico-sociale del personalismo. Nel '39, Mounier aveva scritto un'accurata riflessione su *I cristiani e la pace*. Nel 1946, il filosofo francese compose *Agonia del cristianesimo?* L'anno successivo, scriveva *Introduzione agli esistenzialismi*. Erano opere nelle quali il personalismo si faceva carico dell'ansia e delle inquietudini del nostro tempo. Il personalismo di Mounier ha affrontato temi che portano a riflettere sulla questione di una soggettività fragile o dislocata. Queste tematiche ribadivano, a loro volta, la necessità di un personalismo dell'impegno umano⁴. Occorreva riflettere sull'esperienza come stile di vita. Partendo dall'agostiniana doman-

⁴ Ricoeur coglie lo stretto rapporto tra impegno e responsabilità e la loro unità dialettica. La responsabilità è vista in una prospettiva più dinamica e consapevole del condizionamento e del lungo cammino per costruirla ed esprimerla: «tale equazione non sta ad indicare una scissione, quanto piuttosto un'unità in cui ci si afferma come soggetto proprio nell'Ecco allora che anche la riflessione acquista senso come "momento di una dialettica interio-

da su sé stessi (*magna quaestio factus sum mihi*), era prospettata un'etica della testimonianza e valorizzata la dimensione di un sacrificio personale che non è rinuncia, ma apertura verso gli altri e la vita⁵.

Leggere la riflessione del personalismo in termini meno rigidi è possibile e può essere (paradossalmente) correlativo ad un interesse nuovo per l'ontologia più *difficile* per il personalismo, quella di Spinoza⁶.

A tal proposito, va detto che l'amicizia tra Ricoeur e Mounier si svolse intensamente in un arco di tempo abbastanza breve, dal 1947 al 1950. Tuttavia, il ricordo di Mounier, concretizzatosi nella costante collaborazione alla rivista *Esprit*, rimase indelebile in Ricoeur. Questi ha sottolineato che non è stato convinto da tutte le tesi di Mounier, ma ha sentito sempre la grandezza della sua testimonianza umana e ha sempre pregiato la coerenza di un sincero amico⁷, che aveva visto in lui un degno successore di P.L. Landsberg, filosofo che morì nei campi di concentramento nazisti e di cui Ricoeur ha dichiarato di condividere gli atteggiamenti di fondo umani e filosofici, cioè il *coinvolgimento personale* e il *collegamento con una causa che ci trascende*.

A questo proposito, è necessaria una premessa. Occorre tener presente come Spinoza sia stato uno dei massimi critici dello sviluppo del termine *persona* nel contesto della cultura moderna. D'altra parte, il ricorso al problema etico, inteso non come un problema sussidiario o meramente complementare, può essere utile per chiarire posizioni e questioni non facili da risolvere.

re mediante la quale io accentuo volta a volta l'io e il progetto, esaltando l'uno attraverso l'altro. La meditazione della responsabilità non è altro che questo». Cf. F. Miano, *Responsabilità*, Napoli, Guida, 2009, pp. 172-173.

⁵ Il tema della testimonianza è centrale nella riflessione di Ricoeur. Questo interesse è anche alla radice del fascino che Ricoeur avverte nei confronti di una riflessione dal tratto autentico e problematico, ma non rinunciatario e rassegnato, come quella di Nabert. La testimonianza apre uno spiraglio tutto umano e concreto sull'assoluto: vivere la testimonianza non è mai solo registrare un dato, ma vivere un'esperienza che trasforma e mette in discussione una presunta neutralità. Jean Nabert è addirittura definito «le suel, à ma connaissance, qui ait développé le thème d'une herméneutique de l'absolu et du témoignage» (*Le désir de Dieu, Livre III: Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu*). Le diverse testimonianze non implicano un'identità di essenza e la loro risoluzione in un orizzonte sistematico: la testimonianza non può essere affrontata solo prevalentemente come un concetto o un'idea. Essa vive nella dialettica dell'affermazione originaria. Cf. Centro Internazionale di Studi Umanistici, *La testimonianza. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici*, Roma 5-11 gennaio 1972, E. Castelli (cur.), Roma, Istituto di Studi filosofici, 1972, p. 35.

⁶ «Gli spiritualisti moderni dividono il mondo e l'uomo in due serie distinte, materiale e spirituale: a volte essi accettano come un fatto bruto l'indipendenza delle due serie (parallelismo psico-fisiologico) e abbandonano la materia al suo fato, pur di conservarsi il diritto di legiferare categoricamente nel regno dello spirito, di modo che l'unione dei due mondi rimane inspiegata; a volte negano ogni consistenza al mondo materiale fino a farne un'apparenza dello spirito, e allora l'importanza di quest'apparenza raggiunge il paradosso». Cf. E. Mounier, *Il personalismo*, Roma, A.V.E., 1964, p. 29.

⁷ Cf. L'introduzione di D. Jervolino a P. Ricoeur, *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, Troina (Enna), Città Aperta Ed., 2005, p. 12.

Questa premessa è necessaria per la posizione di queste domande «cruciali»: a) come si può conciliare l'interesse di Ricoeur per il personalismo e quello per la filosofia spinoziana? b) non si tratta di due filosofie contrapposte e inconciliabili che implicherebbero una scelta di campo ben più marcata?

Peraltro, Mounier vuole rimeditare «il carattere umano del mondo» e il senso che acquista nell'attuale condizione umana «la salvezza nel mondo». Uscendo da dualismi esasperati, si impone di riqualificare l'essere del mondo e il rapporto uomo-mondo in un'«intelligibilità più profonda, più vera»⁸. Per Ricoeur, il personalismo non va inteso prevalentemente come una dottrina o come una nascosta «metafisica della persona». Questo permette un approfondimento che va oltre le usuali opposizioni. Infatti, almeno entro certi limiti, il riferimento a Mounier non va opposto alla filosofia di Spinoza o alla polemica spinoziana nei confronti della concezione metafisica della persona: un superamento dei vecchi schemi riguardanti la persona può consentire una liberazione della riflessione sulla questione oltre gli schemi classici dell'idealismo e del materialismo.

In effetti, già lo Chevalier era anti-idealista: questi «era nel pieno fervore creativo del proprio pensiero: l'istanza interiore di Pascal andava chiarendosi nella dialettica blondeliana e l'Idea platonica acquisiva il rilievo della "singolarità e concretezza" contrapposta all'universalità astratta del concetto»⁹. Il significato del termine *spirito* in Mounier non può essere ricondotto alla nozione proposta dall'idealismo francese coevo; né a caso, Ricoeur, pur restando attento alla filosofia riflessiva, insiste sul carattere comunitario ed intersoggettivo della persona e critica il solipsismo e il teoreticismo di un certo idealismo. Questa riflessione non porta solo a rivedere la posizione di Mounier, ma a riconsiderare le difficoltà dello spinozismo a porre la questione dell'altro. Non a caso, Jean Conilh ha potuto scrivere che «si tratta sempre, per Mounier, anche nelle pagine più filosofiche, di designare la persona più che definirla, di prefigurarla e di anticiparla non già come un concetto astratto, ma come un compito concreto da adempiere, come l'asse di una civiltà da realizzare»¹⁰.

Il confronto con Spinoza e con il personalismo di Mounier può ricondurre,

⁸ AA.VV., *Mounier. Trent'anni dopo*, Milano, Vita e pensiero, 1981. A quest'inelligibilità si collega la convinzione secondo cui «ogni azione ha un suo volto; quando saremo riusciti a strappare l'eroismo agli infelici e la gioia ai mediocri, avremo tratteggiato le linee del nostro volto». Cf. E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano, Ed. di Comunità, 1955, p. 47.

⁹ A. Rigobello, *La novità del pensiero di Mounier*, Roma, Bocca, 1955, p. 10.

¹⁰ J. Conilh, *Emmanuel Mounier*, Roma, AVE, 1967, p. 4.

per vie singolari e convergenti, a una rinnovata attenzione all'impegno concreto e alle questioni effettive della vita socio-politica. Uno sforzo di riappropriazione orientava il personalismo di Mounier, desideroso di salvaguardare, a livello individuale e comunitario, l'autonomia della persona. D'altra parte, la filosofia del *conatus* non va collegata esteriormente a una metafisica deterministica o solo meccanicistica, anzi essa si delinea come una filosofia che non va opposta semplicemente alla tematica della persona: essa si presenta come una domanda da formulare in un prospettiva che ne sottolinei l'aspetto problematico e comunitario.

Dalla meditazione sulla filosofia di Spinoza e della riflessione personalista di Mounier, potrebbe derivare la consapevolezza che occorre superare la contrapposizione rigida e sterile tra *personalismo* ed *antipersonalismo*. Perciò, Ricoeur afferma che la stessa «fine del personalismo», come atteggiamento filosofico, non comporta affatto l'abbandono della tematica della persona, che è un altro punto di vista sulla complessa questione del *cogito* e dell'*identità*, sul nostro sforzo per esistere *con – e per – gli altri* all'interno di istituzioni giuste e di stili di vita ragionevoli. Il personalismo non è uno steccato da porre contro le altre filosofie, ma è uno stile, una filosofia non conclusa, un impegno e una *testimonianza*: così lo intese Mounier e in questo modo lo *interpreta* Ricoeur, il quale ne valorizza l'aspetto aperto e relazionale e ne sottolinea il valore e l'impegno morale.

Il personalismo intendeva esprimere un *impegno per il futuro*. Esso era desiderio (detto in termini un po' aulici) di “rifare il Rinascimento”¹¹. Meno agguerrito di altri *-ismi*, esso ha avuto valore per i problemi che ha sollevato

¹¹ Questo trascende la crisi del personalismo come movimento. La crisi del personalismo si può verificare nel Ricoeur degli anni '60, deciso a un confronto radicale con le istanze dei *maestri del sospetto*: «nel 1956, la rivista di Mounier (scomparso qualche anno prima, 1950), della quale continua ad essere redattore autorevole il Ricoeur, ospita sulle sue pagine un forum sulle scienze dell'uomo – e dà voce al disagio di una nuova generazione di studiosi, formati nel clima della *philosophie de l'esprit*, ma apertamente critici nei confronti di quella che sembra essere ormai una sterile forma di narcisismo soggettivistico, pubblicando l'acuto e inquieto intervento di Jean Conilh». Infatti, «nella spietata analisi critica del giovane filosofo non sfuggono all'accusa di idealismo soggettivo, vuoto e inconcludente, né il pensiero religioso di un Marcel, né il razionalismo critico di Brunschvicg, né l'estetismo di un Alain, né l'intimismo di un Le Senne». Proprio il confronto con il personalismo di Mounier svela la dialettica intima del pensiero di Ricoeur, penultimo arrivato nella comunità dei *Muri bianchi*: «la crisi del personalismo non poteva che ribadire il personalismo come impegno e come atteggiamento. Del resto, parlando alla piccola comunità dei *Muri bianchi*, voluta da Mounier pochi anni prima della sua morte prematura, Ricoeur, ancora nel 1983, non poteva che ricordare il senso profondo del sodalizio con Mounier, il vincolo che lo continuava a legare all'amico filosofo morto da anni. Ricordava che un vincolo può durare a lungo, perché congiungeva la prossimità e la distanza. Quella comunità era stata fin dall'inizio una vita in comune, un comune desiderio pedagogico, l'ansia di condividere alla periferia di Parigi un'esperienza non solo intellettuale e mai intellettualistica. Cf. G. Di Nicola e A. Danese, *I muri bianchi, Città Nuova*, 2 (1983), pp. 20 e 44.

e per il desiderio di riproporre la questione dell'uomo concreto. L'ansia più profonda di quel movimento è forse portare a riflettere sulla persona nella sua costitutiva relazionalità e nell'imprescindibile esigenza di amore e di senso. Il personalismo fu ed è una *filosofia in transito*, fu ed è ricerca di sé attraverso il confronto con l'altro e uno stile dialogico.

Il tema della persona, intesa come viva istanza lontana da sé e alla ricerca di sé, pone il pensiero al di là dell'impersonalismo comodo e disimpegnato che ha caratterizzato parte notevole della storia del pensiero¹². Il personalismo

¹² Occorre giungere a un approfondimento del problema fenomenologico: vi sono vari livelli della riduzione fenomenologica. Vi è la riduzione eidetica, che svela le essenze ideali. La riduzione dell'oggetto svela la coscienza, che, da implicita, diviene esplicita, ossia coscienza-oggetto esplicita da coscienza-soggetto implicita. La riduzione trascendentale riduce il mondo e svela la coscienza trascendentale o ego trascendentale. Tuttavia, la riduzione della ragione svela embrionalmente la situazione condizionale e problematica della ragione. La ragione è in lotta permanente con la soggettività che la ostacola nella ricerca della verità. Secondo Thévenaz, vi è il pericolo di un autismo che solidifica e oggettiva la ragione e che richiede una vera riforma dell'intelletto: «la méthode, pour Spinoza, s'exprimait en une "réforme de l'entendement". [...] c'est vraiment une réforme de l'entendement que s'impose et nous pouvons déjà noter que l'ennemi n. 1 de la philosophie n'est pas, comme on le croit, la subjectivité de l'homme, mais au contraire l'autisme de la raison» (p. 94). Per Thévenaz l'in sé del sé non è che l'alienazione di un sé che si ignora, incosciente di sé o insufficientemente consapevole di sé. Non vi è una ragione data e prestabilita. Essa non può essere intesa o descritta come un dato o un oggetto naturale. Occorre ricordare quanto diceva Malebranche, ossia che l'uomo non è luce a sé stesso e che un rapporto immediato con sé stessi è impossibile: la coscienza è condizionale e il sapere di sé è consapevolezza della propria ignoranza. La filosofia di Thevenaz insiste sulla crisi del relativismo: proprio nel momento in cui vede cadere tutto l'edificio delle sue certezze, la ragione vive un processo di profonda e radicale liberazione. Del resto, si può fare riferimento all'esperienza della messa in questione di senso radicale che Platone visse alla morte di Socrate. Kant fece l'esperienza radicale del contrasto tra la scienza newtoniana e la critica di Hume che lo spinse a riprendere dai fondamenti il problema della ragione umana. Una radicalizzazione della riflessione derivò dalla filosofia di Maine de Biran? Anche l'evoluzione della scienza richiede una profonda revisione dei problemi riguardanti la razionalità ed il significato della filosofia. Una liberazione della ragione è possibile, ma non ha nessun carattere semplice e rassicurante. Essa sorge nel momento in cui la ragione perde la sua confidenza assoluta in sé stessa. In tal senso, si può e deve parlare di un passaggio dal relativismo alla metafisica. L'uomo è un essere esposto: per parlare propriamente, la ragione non caratterizza l'essenza dell'uomo, ma la sua condizione. Pertanto, bisogna reintegrare la ragione nell'uomo. Tuttavia, va detto che, secondo un'antica definizione, filosofare sarebbe apprendere a morire. Tutto richiede che la filosofia sia stimolo ad approfondire il senso della vita. Insomma, la ragione umana non è veramente sé stessa se non quando si ponga radicalmente in questione. La ragione lotta per comprendere i propri limiti, i suoi errori e le proprie risorse. Superando schematismi rigidi, in uno sforzo di autenticità umana, Thévenaz ricorda che «la ragione è l'uomo e viceversa». In Thévenaz matura, attraverso la ricerca di una *filosofia protestante* e del *concreto problematico*, una filosofia della radicale povertà della ragione dinanzi a Dio. Egli svolge sino in fondo le inquietudini che attraversano la filosofia riflessiva: «la filosofia riflessiva – notava D. Jervolino – è una tradizione certamente egemone in Francia e nella Svizzera romanda nella prima metà del secolo, per quanto è già attraversata negli anni della seconda guerra mondiale e del dopoguerra da una sottile inquietudine». La radicalità di Cartesio rispetto allo stesso Husserl consiste nel movimento problematico che coinvolge l'interrogazione cartesiana. Uno dei problemi fondamentali di Thévenaz era comprendere se una filosofia protestante debba limitarsi a essere un'iconoclastia e debba iscriversi in una riduzione fine a sé stessa. Alla questione Thévenaz dà una risposta diversa da quella di una filosofia che si appaghi della dissoluzione fine a sé stessa e che non dimentica come tutto il cammino del cristianesimo sia quello di far emergere una logica nuova, più attenta a quella disposizione umana di fondo che possiamo definire *coeur*. La riflessione di Thévenaz è una critica serrata di ogni pretesa di autosufficienza. La critica dell'*autismo della ragione*

non può essere assimilato a una sorta di spiritualismo e non fu una filosofia senza o contro il corpo e la storia. Esso non solo conteneva una carica demistificatrice di quanto spesso è celato sotto la parola *spirito*, ma era anche una critica al conformismo e allo smarrimento di sé. Pertanto, il personalismo non poteva essere considerato una filosofia cristiana, ma una filosofia della prossimità al cristianesimo che si costituisce sull'apprendimento vivo delle diverse esperienze umane¹³.

Ricoeur ricorda, nella prefazione ad un'opera di René Habachi: « Emmanuel Mounier, al quale è vicino, ci porta sempre a un punto nel quale il patetico diventa fervore, l'angoscia diviene tenerezza [...] È questo umore, questo sapore, che ritrovo nelle pagine ispirate a G. Marcel, sulle speranze e sulla speranza e poi nelle pagine theillardiane sulla nascita dell'uomo al vertice dell'evoluzione. Certamente l'angoscia si ripresenta sempre! Ma la spinta enorme della natura alle nostre spalle ci incoraggia all'avventura. Questo libro è essenzialmente una scommessa in favore della vita e della crescita dell'uomo; nell'incertezza del tempo presente esso saluta l'avvento dell'uomo; il fervore dell'esistenza è più forte di ogni angoscia»¹⁴. Né si tratta di confrontare staticamente due pensieri vivi e attuali. Ne *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur notava come la libertà e la necessità si concilino nella speranza, in una prospettiva per la quale «il mistero si comprende come riconciliazione»¹⁵: parlare di riconciliazione non significava ritornare a un sistema di tipo razionalistico, ma esprimere la tensione autentica tra un'*ontologia del paradosso* e un'*ontologia della riconciliazione*. Del resto, l'ecumenicità del pensiero di Ricoeur non implica alcun eclettismo o un larvato spiritualismo rivisitato. L'orientamento *arbitrale* nasce dalla consapevolezza che riprendere il tema fenomenologico non è assumere un atteggiamento solipsistico, ma promuovere un metodo che permetta un avvicinamento a

trova il suo motivo di fondo, quello di affrontare la messa in crisi di usuali strumenti intellettuali e concettuali in vista di un recupero del senso della condizione umana. Occorre sottolineare l'importanza della lotta con il Dio antropomorfo e l'importanza della critica biblica dell'idolatria. Secondo Ricoeur, è centrale nella riflessione di Thévenaz il tema dell'eternità ritrovata. Nel suo pensiero la morte (in un senso greco e metafisico) è anche una ricerca di eternità. Cf. P. Thévenaz, *Du relativisme a la métaphysique*, S. A. Zurich, Edd. Polygraphiques, 1948; Id., *La fenomenologia*, pref. e tr. di G. Mura, Roma, Città Nuova, 1976 (l'ed. 1969 portava la prefazione di Jean Brun); D. Jervolino, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto. Ragione, storia e linguaggio*, Napoli, Athena, 1984, p. 41.

¹³ A. Danese, *Il personalismo e l'ermeneutica di P. Ricoeur*, in AA.VV., *La questione personalista*, Roma, Città nuova, 1986, p. 124.

¹⁴ R. Habachi, *Il momento dell'uomo*, Milano, Jaca Book, 1986, p. 14; J. Greisch, *P. Ricoeur. La saggezza dell'incertezza*, in *Filosofia e Teologia*, 2(2006), p. 304.

¹⁵ P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 22.

un'interrogazione più genuina. Se Spinoza dice che nulla si deve sperare dal punto di vista razionale, è anche vero che tutta la sua riflessione richiama a una filosofia dell'impegno e della ricerca di eternità. La speranza non cade nell'illusione, ma implica il cadere di tutte le illusioni che ci frenano. *Essa si identifica con la vita e col desiderio di autenticità.*

2. Giustizia e debito sociale

L'opera di Ricoeur non indulge a un'astratta teoria della conoscenza o alle suggestioni di un'etica del dovere disincarnata. La riflessione ricoeuriana si apre a un'inedita ed intentata filosofia del *riconoscimento* dell'altro. Ad essa si collegano i temi della *gratitudine* verso ogni essere umano, del *perdono* anche verso sé stessi e i propri errori, degli stati di una *pacificazione* da realizzare in un cammino etico responsabile. Ricoeur parla di un impegno che non dimentichi il vincolo socio-umano che ci costituisce.

Bisogna superare l'accusa di non essere stati corrisposti¹⁶. Eppure, il senso di colpa e la situazione di debito non saldato contrassegnano spesso la *dimensione comune del vivere sociale attuale*. Si è posti dinanzi all'impoverimento di senso dei processi di costruzione effettiva della solidarietà sociale. Eppure, il *problema dell'identità* non si pone come una questione solipsistica, ma in quello di una libertà che può costituirsi all'interno di istituzioni giuste.

Il problema della *polisemia del debito politico, sociale, morale* esige una riflessione nuova. La filosofia è chiamata a seguirlo con un senso di *comprensione partecipe*. Il problema deve iscriversi in un orizzonte che tenga conto delle tematiche dell'iniziativa, dell'intervento consapevole e della convinzione: aspetti che apportano verità in una situazione in cui la giustizia può ricadere nel rigorismo formalistico. Troppo spesso la logica della retribuzione può divenire giustificazione del mantenimento di assetti politici e sociali non

¹⁶ Hegel fa riferimento al *perdono* e all'unilateralità della *coscienza giudicante*. Il perdono permette una forma più vera di riconoscimento dell'uguaglianza delle coscienze. La coscienza giudicante astratta oppone al male la propria bellezza e purezza. In quest'affermazione entra in contraddizione rispetto a sé stessa e rivela di essere stata abbandonata dallo spirito di verità. Lo «spezzarsi del cuore duro» deve corrispondere al movimento di «confessione» della coscienza non più paga di sé. Da un lato la parola della riconciliazione è lo spirito che intuisce la propria essenza universale. Dall'altro ci si approssima al *sapere assoluto*. In questa complessità, deve operare una fenomenologia ermeneutica. Vale comunque che il sì della riconciliazione è la dismissione di due Io che si esteriorizzano. Tuttavia, in Hegel, la riconciliazione è nell'autotrasparenza dello Spirito. Cf. G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, G. Garelli (cur.), Torino, Einaudi, 2008, pp. 223 e ss.

innovativi. In effetti, vi è una tensione, sovra-etica e sovra-politica, che apre alla prospettiva di una trascendenza del dato costituito.

Occorrerà porsi alla ricerca critica del nuovo, accettare la tensione tra il momento ideologico e quello utopico, tra la storia com'è e la ricerca di una verità più umana: «non è forse quest'eccentricità dell'immaginazione utopica la cura nei confronti della patologia del pensiero ideologico, il quale è cieco e angusto proprio per la sua incapacità a concepire un non luogo?»¹⁷.

La problematica di interi paesi, di vasti gruppi e settori sociali che si trovano in una situazione di *blocco* e di *debito permanente* o *crescente* dovrebbe far riflettere sulle questioni del senso del vivere comune *in un pianeta divenuto sempre più interconnesso*. Per Ricoeur, il problema della giustizia può essere inscritto in quello di una solidarietà giusta ed in un orientamento solidaristico critico e consapevole. La riflessione di Ricoeur ribadisce l'esigenza di una filosofia politica del *rispetto* dell'altro. Il rispetto va alla fragilità che spesso non si arrende e cerca orizzonti rinnovati: non è possibile sino in fondo conoscere sé stessi e il futuro, ma è possibile contribuire a costruire scenari che impegnano l'immaginazione creativa e le proprie capacità produttive. Perciò, la filosofia di Ricoeur vuol essere una filosofia della *ricchezza* e della *polisemia della vita*. Essa si presenta come una critica di quegli atteggiamenti che ignorano il senso positivo del desiderio di vivere e l'originaria apertura dell'uomo all'essere, che è trascendenza verso l'altro e il mondo.

Prospettando quest'orizzonte attivamente problematico, occorre superare vecchie deformazioni ed assumere i *problemi di senso* non come questioni nella loro connessione concreta. Non a caso, Ricoeur ha considerato i complessi livelli del vivere e dell'agire intersoggettivo, così come fece Spinoza nel *TTP-politico*. In questo senso, che evidenzia ancora il tema dell'intersoggettività *anonima e fungente*, il problema dell'uomo debitore tocca il complesso della vita delle persone e pone dinanzi a una società che si difende attraverso l'indifferenza, ma crea anche sfiducia, non riesce ad orientare la comune convivenza od ostacola la capacità di raggiungere il piano dell'efficacia e della cooperazione. Vi è come una *dispersione e dissoluzione del desiderio* all'interno di un «clima socio-umano» più rivolto alla coazione e alla morta ripetizione che ad un più condivisibile bisogno di soggettivazione e riconoscimento. Tali contraddizioni ricordano la complessa *dialettica* che si istituisce tra dominio e potere. Così è anche sottolineata la difficoltà di coordinare politiche per cui

¹⁷ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano, Jaca Book, 1994, p. 26.

il potere non avochi semplicemente a sé il dominio, ma conquisti progressivamente ed allarghi la partecipazione e il consenso. Tali difficoltà sono o potrebbero essere soprattutto la spinta a desiderare e a ritrovare dimensioni più eque rispetto a quelle dell'egoismo rettificato, dell'efficientismo a ogni costo e dell'atomismo sociale.

Per Ricoeur, è necessario collocarsi nella prospettiva di una critica di quegli orientamenti per cui lo studio dei problemi socio-politici finisce per ricadere nell'errore di un sapere totalizzante, lontano dalla vita e dai multiformi volti e scenari dell'umano. Né si tratta di ripresentare teorie alla Hegel o alla Comte, ma di liberare le potenzialità di analisi e di riflessione di una tradizione che va portata oltre sé stessa. La tradizione va letta alla luce di nuove acquisizioni e della complessità dei metodi delle attuali scienze umane.

Ogni sapere è anche *riapertura narrativa* alle sfide della costruzione della propria identità, la quale non può darsi senza un riferimento a dimensioni sociali significative e a istituzioni più giuste. L'assenza di contesti sociali più delineati nei quali esprimersi, ricostruire la propria identità ferita, provare le proprie capacità è un'obiettiva condizione di povertà. Essa segna l'inadeguatezza tra sé e sé che molti sperimentano come dolore e assenza di un *télos* umano. Occorre un'analisi intersoggettiva della rinuncia alla lotta per il riconoscimento di sé. Bisogna che ci si riorienta alla conquista di spazi effettivi di libertà e di efficacia anche per gli altri, di adeguatezza tra sé ed il concetto di noi e della nostre potenzialità che siamo chiamati a esprimere nei diversi ambiti della vita sociale ed economica. Il senso di debito e anche di blocco esistenziale appanna la percezione che si ha di sé stessi e impoverisce il senso del tempo e del nostro progetto di vita. Del resto, già Aristotele aveva ricordato la pluralità dei sensi del termine *essere*. Tra essi, bisogna evidenziare particolarmente la coppia di termini *at-topotenza*: essa ricorda il desiderio di attuarsi e di valere nelle dimensioni della prassi e dell'agire (in una prospettiva che l'attuale società non sempre ha valorizzato a causa di logiche dilatorie, di fuga e di negazione).

La realtà sociale attuale, spesso caratterizzata da mancanza effettiva di scambio simbolico e da anonimato diffuso e inappagante, ci riporta al senso di inattività e di blocco delle proprie energie d'elaborazione, di espressione e di ricostruzione dell'esperienza. Tale condizione è povertà e debito verso sé stessi e asservimento a una logica dell'assenza e della parziale fuga dalla ricerca di una vera identità. Quest'ultima consiste non in un dato sostanziale, ma in uno slancio e in un'energia che cerca espressione. In questa prospettiva, la condizione dell'uomo che è chiuso nel suo debito con sé e con la società è espressione di un malessere più generale. Alla società si dovrebbe domandare e non deman-

dare la possibilità di un'elaborazione consapevole, di un riscatto effettivo, di una riconsiderazione di percorsi sempre meno convincenti. Occorre un impegno comune per la costruzione di spazi e di ambiti di vita comune che siano più rispettosi dell'umanità in tutta la sua ricchezza e nelle sue fragilità. Bisogna valorizzare le possibilità concrete di azione, di interazione simbolica e di apertura ad un comune desiderio d'essere che si ritrova nelle dimensioni più profonde del linguaggio e del rapporto tra il tempo e il linguaggio¹⁸: Ricoeur trova nel linguista Gustave Guillaume un importante punto di riferimento per quella *filosofia del linguaggio* che egli ricerca. Perciò, il filosofo è chiamato a studiare l'opera Guillaume, spesso frammentata e anche postuma, di Guillaume non nei suoi aspetti più consolidati e sicuri, ma in rapporto a possibili svolgimenti non ancora intrapresi per una nuova antropologia linguistica. In una nota del vol. II di *Tempo e racconto*, Ricoeur così si esprime: «sarebbe oggetto di un'importante ricerca cercare di scoprire le implicazioni per la teoria narrativa della linguistica di Gustave Guillaume in *Temps et Verbe*. Apre questa via distinguendo dietro ogni architettura del tempo delle operazioni di pensiero. Così distingue a livello dei modi, il passaggio dal tempo in posse (modo infinito e participio), poi al tempo in fieri (modo congiuntivo), poi al tempo in esse (modo indicativo). La distinzione a livello dei tempi in esse, di due specie di presente – di due “cronotpi” – l'uno reale e decadente, e l'altro virtuale e incidente, sta al centro di questa cronogenesi. André Jacob mette sulla via della ricerca che io suggerisco, grazie alla sua concezione operatoria del linguaggio, orientata verso un'antropologia generale, in cui si incrociano la costituzione del tempo umano e quella del soggetto parlante»¹⁹.

Occorre favorire una memoria attiva e condivisa che sfugga alle *leggi entropiche della decrescita qualitativa*. Ci si può e ci si deve aprire alle *esigenze di un futuro possibile che superi sensi di colpa, risentimenti, lo spirito di*

¹⁸ Vi è una linguistica in cui traspare la complessità dell'umano e lo sforzo di espressione che dà rilievo allo studio semantico dopo Wittgenstein e dopo gli studi dei filosofi analitici riguardante i tempi d'azione. Ricoeur trova sulla strada della ripresa e rivalutazione degli apporti di Guillaume un programma generale di analisi linguistica, ermeneutica ed antropologica: «ho già fatto allusione al debito (che si può dire insoluto) dei filosofi nei confronti di Guillaume. Vorrei ora aggiungere il debito, meglio ripagato, nei confronti del Tempus di Harald Weinrich». Una delle tematiche da affrontare è far risaltare «l'evento sul fondo della permanenza». Cf. il contributo di P. Ricoeur in *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, G. Nicolaci (cur.), Milano, Jaca Book, 1990, pp. 28-29.

¹⁹ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, cit., vol. II, p. 109 (nota). Ricoeur sottolinea anche la genialità delle intuizioni di Guillaume a proposito della fontalità di sensi e di energie presenti nell'infinito verbale: si intravedono le complesse dimensioni ed articolazioni del tempo in un fondo comune che rimanda ad una filosofia della vita e della comunicazione e dell'interazione umana (sia a livello semeiotico-linguistico e sia etico-politico). Uno sviluppo della linguistica di Guillaume può passare per il problema della narratività, ma anche della spinoziana ricerca di sé.

*conflitto e l'incomprensione reciproca*²⁰. Tale progetto non intende superare quell'inscrutabilità del tempo che ci costituisce e avvolge (come già avevano compreso gli antichi miti greci). A tal proposito, si potrebbe riflettere sul senso dell'eternità nella tradizione biblica, la quale si basa non tanto su premesse ontologiche, ma su promesse di fedeltà e amore che il tempo non vincerà. Proprio in ambito filosofico, l'idea della permanenza del tempo (ad es. nelle *Analogie dell'esperienza* di Kant) fa emergere la complessità di un problema che invita ad *andare oltre* la permanenza delle cose nel tempo. Certo, ed è questo lo sbocco della riflessione di Ricoeur, nessun racconto di sé stessi può o deve surrettiziamente ridare vita alla pretesa del soggetto che si autocostruisce e si fonda da solo. Il mistero del tempo non deve neppure farci pervenire ad un interdetto. Se ogni ostinazione nei vecchi problemi è inutile, è anche possibile pensare *di più ed altrimenti* la nostra dimensione difficile e non oggettivabile di ricerca di libertà. Occorrerà farlo malgrado la morte, che spesso sovrasta ed incombe: è possibile trovare ulteriori ragioni in una logica della *sovrabbondanza*. Il problema dell'*aporetica del tempo* e quello della *poetica del racconto* si congiungono in un nesso mai definitivo, drammatico e tuttavia mai disperato e privo di momenti di creatività e di rinnovata apertura a quella fonte sempre nuova che è o può essere la vita. Aspetti aporetici delineano così la strada di quella difficile e complessa ricerca di sé stessi che richiede – soprattutto oggi – un rinnovato confronto con le principali questioni di un tempo franto e spesso difficilissimo che cerca di sottrarci ogni senso di responsabilità e intende persino privare della memoria di sé²¹. D'altra parte, l'essere nel tempo e da esso radicalmente

²⁰ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del male*, tr.it di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 2004. Ricoeur sottolinea come la colpa vada oltre l'imputabilità: non si può restare alla posizione astratta del soggetto agente. Occorre mediare tra l'esigenza, socialmente crescente, di trovare il colpevole e l'esigenza di salvaguardare la dimensione intersoggettiva dell'azione. In alcuni casi, parlare di imputati ed accusatori, di vittime o carnifici è ricorrere ad apparentemente semplici polarizzazioni della condizione umana, sempre complessa e problematica. Il problema è anche quello dell'accoglienza e del reciproco riconoscimento. La dipendenza dell'uomo dagli altri, anche per la psicologia sociale contemporanea, è collegata al loro rapporto col *nostro* agire. Il problema della colpa e dell'imputabilità non chiudono, ma aprono uno *spazio dialogico* che deve poter sanare le obietive *antinomie* in cui si potrebbe chiudere la riflessione su noi e altri, tra la condizione umana e la fondazione del diritto e delle regole sociali ecc.

²¹ «Ne è che la difficoltà di ricordare, dunque di raccontare, si scontra con la coazione a ripetere, che costringe il paziente e ripetere il trauma e i suoi sintomi piuttosto che a ricordarli. Sotto il titolo di *Durcharbeiten* Freud presenta il ricordo stesso come un lavoro, termine impiegato tra l'altro per parlare dell'elaborazione del lutto. Tale lavoro del ricordo fa della memoria un'attività creatrice di senso imparentata con quella del racconto. Ma a sua volta questo lavoro continua incessantemente a raccontare l'estraneità del passato stesso». Cf. P. Ricoeur, *Erme- neutica delle migrazioni*, cit., p. 73.

interpellati non è in assoluto contrasto con l'esperienza dell'eternità (che è oltre la morte e che è *sovrabbondante rispetto a ogni schema dato*), ma è in insanabile conflitto con la presunzione e l'orientamento astratto che fonda le sue certezze sul ricorso ad un soggetto sempre e solo autosufficiente. Ricoeur nota spesso l'intreccio tra racconti letterari e storie di vita e ribadisce che «il racconto fa parte della vita prima di esiliarsene nella scrittura», che l'arte di raccontare è l'arte di scambiare esperienze e che vi è una connessione e non una competizione tra etica ed estetica. Ma anche in questo caso, occorre de-solidificare la memoria e il racconto dalla mera visione del passato. Occorre che si dia valore a un diverso sguardo sul tempo e sull'eternità. Tale sguardo, che non è chiuso alla realtà o alienato, non è chiudere gli occhi dinanzi all'orribile dell'ingiustificabile. La riflessione non solo apre varchi o scorge l'umano dietro la dispersione dei punti di vista e di tante parole vuote, ma ritorna sul «tema» del tragico. Lo ritrova come cifra ed esperienza limite che non solo non permette alcuna chiusura, ma che chiede una nuova e più generosa misura di umanità. L'aporeticità è una caratteristica di ogni studio di Ricoeur, il quale non ha difficoltà a rilevare che il suo pensiero non nasce in una dimensione ancora aurorale del discorso, ma proprio nell'approfondimento delle principali questioni etiche e nell'analisi della connessione tra l'ambito della regola e lo studio della situazionalità del giudizio. Solo qui si può davvero riavvertire un comune fondo etico che porta oltre lo scambio senza fine dei giochi di linguaggio. Esso riporta l'uomo dinanzi al mistero della vita che spesso si tende a sminuire e fraintendere.

3. *Non rassegnarsi al debito di senso*

Nessun uomo può e dev'essere lasciato nella sua solitudine, ossia al di fuori di quella riproduzione sociale di valori e di significati senza cui il vincolo che lega l'uomo all'uomo finisce per divenire un'astrazione o un mero espediente retorico. Il debito dell'uomo verso l'altro uomo non deve evocare una situazione asimmetrica e bloccata, senza via di uscita rispetto a posizioni socialmente improduttive. L'uomo sempre più solo, non riconosciuto, giudicato e valutato per il suo debito insolubile è lo specchio in cui la dimensione sociale svela di essere in difetto rispetto al proprio *télos* originario, a quell'esigenza di vita e di arricchimento che si potrebbe definire aiuto alla realizzazione di una comune felicità. La *connessione tra sforzo e desiderio* fu resa assai bene da Spinoza e da Leibniz. A quest'ultimo, ad es., si deve la formulazione chiara del concetto

di *espressione*: il nostro sforzo d'essere si radica nella vita e nella tensione che costituisce ogni monade, specchio dell'Universo.

Del resto, se si fa un'analisi attenta, si riscontra che, nel Sé, non c'è solo l'io, ma anche l'altro da sé, che è un sé in ricerca. Ogni condizione davvero umana richiama ad un *obbligo comune* che non va obliato (perché non divenga solo debito), ma riattivato e rammemorato attraverso uno sforzo di comprensione e di autointerpretazione. Sulle orme di Cicerone, Spinoza lo interpretava come ferma amicizia e come identità del volere.

Per comprendere l'opera di Ricoeur, va anche aggiunto che la filosofia del personalismo nel nostro tempo reca i tratti di una riflessione viva e partecipativa, tutta rivolta al recupero di sé da parte di uomini che, in vario modo, hanno vissuto una grave condizione di alienazione spirituale: guerre, povertà, migrazioni, carenze di integrazione sociale, esclusione ed anomia. Il problema dell'alienazione dell'uomo, in quanto Sé consapevole, va recuperato proprio nelle complesse situazioni dell'oggi. Esso implica una riflessione sullo *sforzo d'essere (conatus essendi)* che ci costituisce e che trova difficoltà ad esprimersi in modo efficace. Ogni riflessione che non tenga conto di tutto ciò è un impoverimento e un cedimento alla logica dell'estraneità del proprio essere all'essere sociale.

4. *Testimonianza e vicinanza umana*

Il problema del *debito umano* pone quello della *testimonianza* che si fa dono e si pone anche al di là delle categorie della sola distribuzione. La filosofia della testimonianza si differenzia da ogni filosofia che, in nome del concreto, è cedimento al fatto e consenso all'empiria anonima. È chiamata in causa la rischiosità del giudizio che collega e cerca una sintesi (pur nella consapevolezza della difficoltà di una visione più ampia e comprensiva). Il problema della crisi strutturale e delle gravi disparità economiche e sociali diviene anche o soprattutto la questione dell'identità creativa, del riconoscimento sociale e della spinta alla creazione di spazi di innovazione e di ridefinizione dell'appartenenza al tessuto sociale. All'uomo non riconosciuto e non capace di riconoscersi nella concretezza delle sue condizioni di vita, è come negato un ulteriore percorso di riconoscimento e di lotta per l'autonomia.

Il concetto di debito non riguarda solo un aspetto del vivere sociale, ma esprime una questione più generale che tocca il problema della *reciprocità*. Si tratta di una questione che tocca la memoria e l'oblio del senso del vivere.

Infatti, si tratta di tematizzare il senso della reciprocità proprio nella costruzione di una comune identità. In questa prospettiva, il problema dello squilibrio economico mette in gioco aspetti intrecciati del vivere sociale. Si tratta di riflettere sui problemi dell'integrazione, delle sfide interculturali e della creatività etico-politica nella crisi di certezze consolidate. I problemi economici e politici evidenziano problemi di identità, di comunicazione, di relazione, di stima di sé, di accesso alle risorse, alla protezione della salute, a dimensioni migliori di formazione e lavoro.

Occorre che l'antropologia filosofica, in dialogo con le scienze umane, si ponga davvero sul piano dell'*essere-nel-mondo*. Bisogna tematizzare il problema dell'esistenza dell'uomo agente e sofferente, dell'uomo-capace, del convivere e del con-dividere. Questo *essere-nel-mondo* non deve necessariamente rientrare nella nozione di destino, ma in quell'etica della tolleranza, della giustizia e dell'amore che caratterizza gli aspetti più significativi del discorso filosofico ed etico-antropologico. L'intento di Ricoeur è sviluppare il problema dell'azione in rapporto ad un'ermeneutica del sé: ciò è riferibile alle nozioni spinoziane di *individualità*, di *essenza attuosa umana*, di *possibilità come potenza dell'espressione di sé e gioia dell'affermazione originaria*. Il tema del debito è anche una spinta a riflettere sulle possibilità di dirsi ancora uomini, di avere fiducia, di trovare ancoraggi e mediazioni plausibili in una *ricerca comune di significati*.

5. *Fragilità umana e sua interpretazione*

Quali sono le ragioni della fragilità umana? Qual è il motivo della condizione di debito e di inadeguatezza che caratterizza la problematicità dell'esistere? La risposta non può essere univoca. Molteplici fattori possono intrecciarsi e sottolineare problemi effettivi di progetto e di relazione nella vita sociale. D'altra parte, le disimmetrie sociali inducono a riflettere sulla ricostruzione di relazioni sociali più significative²². Occorre sottolineare in senso nuovo, più dinamico e storico-concreto, il tema di un'apertura all'infinito della relazione pur nel nostro essere finiti. Questo ci spinge a riconoscere un debito comune e

²² «In questo spazio avviene (può avvenire) la conquista di sé da parte di sé, in questo avviene (può avvenire) l'incontro con l'altro». Cf. D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., p. 46.

reciproco che è a fondo dell'esigenza di costruire un tessuto di relazioni etiche, politiche, giuridiche e sociali più significative.

In tal senso, il problema del debito richiama alle diverse forme di alienazione o di estraneazione che contrassegnano la condizione dell'uomo d'oggi. Esse postulano un'attenta analisi dei conflitti personali e sociali della vita contemporanea.

L'orientamento intersoggettivo precede e supera l'atto della coscienza soggettiva e (in un certo senso) lo fonda. Si è così portati a riflettere sull'altro uomo nella sua condizione concreta e incarnata, intersoggettiva e comunicativa. Tale complessa apertura all'altro non dev'essere intesa in un senso obiettivistico o in una prospettiva solo formale, ma nella prospettiva dell'inobiettivabile fondamento comunitario del nostro essere.

Questo discorso varrà sia nel positivo che nel negativo del nostro *essere-con-gli-altri*. Si è così posti dinanzi a un pensiero che rimette in contatto con le fonti di un *progetto comune implicito*: senza di esso il debito comune e la simmetria del dovere, dell'impegno, della memoria finirebbero per non essere comprensibili e per essere inadeguati dal punto di vista dell'effettività sociale, politica, giuridica ecc. Il pensiero del riconoscimento esprime l'idea della prossimità all'uomo più indifeso. Il pensiero della riconciliazione e del dono dà particolare rilievo al problema del negativo, del dolore che non redime, del disagio, dell'esclusione sociale, delle sfide mancate. Tale pensiero stimola una riflessione sulla fiducia da accordare ad ogni uomo. *Il pensiero della riconciliazione e della speranza, presente in tante pagine di Spinoza, sfida le condizioni problematiche del nostro tempo e le richieste identitarie sempre più violente e inflessibili.*

Alla domanda su cosa sia il debito e sull'ambito di discorso cui quest'ultimo afferisce, bisogna rispondere che si discute di un problema che non va solo definito, ma va affrontato e considerato una sfida a pensare l'umano *di più ed altrimenti*, in una prospettiva più aperta alla domanda sull'uomo e sul suo significato. Se il personalismo come movimento risultò legato alle questioni di un tempo ormai differente o anche lontano per motivi che hanno base nelle stesse questioni che quel movimento documentò ed affrontò, l'esigenza di fondo di quel movimento, la sua *testimonianza* in un mondo anonimo e spesso impersonale, sterilmente geometrico e privo di novità e ricerca, restano come esigenza di una vita che sia pensata in *senso nuovo*, nel senso di una fedeltà che sia creatrice proprio nelle difficoltà. La vita andrebbe vissuta nella crescente consapevolezza del *debito* che spesso si ha verso quanti chiedono un'interazione sociale più adeguata, domandano il dono della fiducia e spera-

no nell'opportunità del dialogo. La domanda sul significato della parola *debito* deve poter evocare una complessa dialettica tra *colpa* ed *amore*. Essa può trovare risposta, anche nella complessa situazione d'oggi, soprattutto nella *ricerca attiva* di una *condizione d'essere* nuova. Essa sarebbe chiamata a mettere in gioco coppie di concetti così complessi come *debito/credito*, *responsabilità/fiducia*, *impegno per l'altro/riciesta d'aiuto e solidarietà umana*.

6. Dal sintomo muto alla simbolizzazione

Il *simbolo* è un *dono* che richiede l'impegno dell'interpretazione. Anzi, nella misura in cui lo sia autenticamente, esso *dà a pensare*. Fin da *Finitudine e colpa*, il pensiero di Ricoeur si rivolse ad un *discorso indiretto*. Attraverso di esso si è condotti a riflettere sul problema della frattura tra sé e sé, ma anche sulla tematica del *perdono*, sulla riconciliazione e sul *riconoscimento*, sulla finitudine umana e sulle possibilità di una vita rinnovata²³. Né è un caso che il *paradigma* della traduzione, tematica centrale per creare uno spazio di condivisione tra culture, rinvii ad una valorizzazione delle dimensioni della *prassi*, là dove i conflitti che sembrano aporetici possono trovare una soluzione possibile. Sotto molti aspetti, è la significazione la categoria più vasta della descrizione fenomenologica, ma essa non è da intendere come l'accettazione del dato e come *mimesi* passiva della situazione dell'oggi.

Per Ricoeur, che coglie le sfide del personalismo e le inquietudini delle avanguardie filosofiche novecentesche, occorre pensare una filosofia che sia *portatrice di significazione*. Occorre prospettare la questione come trasformazione dell'uomo, attore di una storia problematica e non predeterminata. Occorre aprire l'orizzonte di *una vita per la significazione* nei contesti economici e giuridici, nei luoghi del dolore e della cura, della pena, dell'emarginazione che colpisce e avvilisce sotto varie forme ed aspetti. Lo «spinozismo» attivo di Ricoeur, lontano da ogni falsa illusione di esaustività, non implica una chiusura nell'eternità di una contemplazione che ripieghi su di sé, ma una nuova prospettiva che ricongiunga la prospettiva dell'eternità e le dimensioni della durata. Nessuna *narrazione vivente e integratrice* è legittima laddove il tempo

²³ D. Iannotta, *Introduzione a P. Ricoeur*, in *Il Giusto*, Torino, SEI, 1995, p. IX; F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 115.

sia cancellato e reso un epifenomeno: lo è solo dove l'eternità innalzi la portata della nostra interrogazione sul tempo²⁴.

L'interrogazione sul linguaggio e l'apertura a sempre nuovi ambiti di approfondimento tra antropologia, etica e linguistica conducono verso le fonti della condivisione o della significazione nel suo senso più forte e ineludibile. Occorre far emergere il fondamento dialogico, aperto e non violento della vita relazionale e sociale. Come detto, essa dev'essere fondata su prospettive di credito e fiducia nella donazione di senso e di parola. Proprio *l'approccio alla significazione* (anche dal punto di vista politico e socio-economico) richiama alle tematiche del *dono di sé*, del *riconoscimento* e della *reciprocità*. In questa prospettiva, si può e si deve parlare del dono come luogo privilegiato dell'*ospitalità linguistica* e come categoria antropologico-economica fondamentale. In tal senso va intesa la novità dell'antropologia di M. Mauss, che rompeva gli equilibri ancora troppo rigidi della sociologia francese precedente.

Il *paradigma della traduzione* si presenta come una delle prospettive più attuali per ripresentare il richiamo socratico ad una ricerca inesausta e rinnovata che si svolga lungo le «vie ardue» dell'umano e nella molteplicità di esperienze di vita anche drammatiche. In tal modo, si ritrova il *paradigma dell'amore per la creazione* e si rinnova l'esigenza della solidarietà *con e per* gli altri uomini. Attraverso difficili mediazioni, Ricoeur svolge il suo paradigma antropologico ed etico. Se ripensata, la tematica dell'intenzionalità pone il problema dell'altro in termini di *identità narrativa*.

Questo è ricordato anche dal congiungersi dell'idea di *ipseità* e di *alterità* nella richiesta di un diritto più umano che, pur non potendo affrontare tutti gli aspetti e le questioni concrete, permetta di ripensare le condizioni per cui lo sforzo di vita che ci costituisce non sia frustrato, ostacolato e misconosciuto attraverso categorizzazioni pratiche e politiche rigide, come quelle paradig-

²⁴ «Il sé della conoscenza di sé non è l'io egoista e narcisista di cui le ermeneutiche del sospetto hanno denunciato l'ipocrisia e insieme l'ingenuità, il carattere di sovrastrutturazione ideologica e l'arcaismo infantile e nevrotico. Il sé della conoscenza di sé è il frutto di una vita sottoposta a esame, secondo l'espressione di Socrate nell'Apologia». In questo senso, occorre passare da brandelli di storia a una prospettiva di storia diversa e più accettabile ed aspirare a riempire intenzionalmente il polo (problematico) di un'identità narrativa (fondamento di una ripresa del problema psicoanalitico). A tal proposito, si attiva una nuova «dialettica», che porta a considerare la tematica della configurazione di intrecci e quella di una prioritaria *rifigurazione* di sé. Si pensi al tema della lettura. Il tema dell'identità narrativa si caratterizza come consapevolezza di una crisi che è immanente alla nostra condizione umana. In tale prospettiva le nozioni di rottura epistemologica e di mutamento di paradigma non colpiscono la nozione di tradizione gadameriana, ma la riconfermano e le danno una peculiare accentuazione morale.

matiche del debito e del disagio non pagabile o sempre più difficilmente riparabile.

Una critica dell'egocentrismo sociale si incardina in una filosofia della vita che recuperi il senso dell'umano *bisogno d'essere e di valere*. Si deve sottolineare un'insopprimibile tensione alla scoperta e alla riscoperta di sé. Il tentativo di Husserl, pur generoso ed animato da una genuina esigenza di radicalità, ossia quello di ridurre le dimensioni del tempo alle sole protensioni della coscienza, è non risolutivo.

Si finisce per cadere in gravi aporie quando si voglia restare nella prospettiva *egologica*. Ad es., l'egologia fenomenologica non permette di porre a tema le dimensioni della memoria collettiva: «con Husserl, la scuola dello sguardo interiore attinge il suo apogeo. Nello stesso tempo, l'intera tradizione dello sguardo interiore si costruisce come una *impasse* nei confronti della memoria collettiva»²⁵: la questione dell'esperienza temporale pare irrisolvibile dal punto di vista di una coscienza trascendentale del tutto autofondata.

Ricoeur insiste sul passaggio dall'ego a una dimensione intersoggettiva, capace di diventare *noi*. In Husserl, come è attestato dalla lettura attenta delle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, diviene molto problematico parlare di un'esperienza condivisa. La costituzione dell'altro come *estraneo* tende a rafforzare il progetto di un'egologia: al di là di alcuni successi, il tentativo del fenomenologo, nel senso in cui Husserl lo riproponeva tenacemente, non sembra riuscire. In effetti, è riduttivo dire che l'altro è un non-io in me costituito: parlare di *conatus essendi* permette di pensare la vita intersoggettiva in una dimensione più aperta all'alterità e alla pluralità. Il tema del desiderio si connette meglio ai temi dell'amore, della creatività, di un tempo diversamente narrato.

Per Ricoeur, va ricordato, la deontologia è nella teleologia e nella vita intersoggettiva. La vita sociale non può essere la conservazione di un ordine dato, ma è tensione alla realizzazione indefinita di un *esser-comune in un senso che si avvicina e supera la concezione monadologica proposta nelle riflessioni husserliane sulla soggettività, intersoggettività e comunità umana*. L'esistenza

²⁵ P. Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio*, cit., p. 138. Bisogna affermare che *trovare* significa *ritrovare* e *riconoscere*, che è valutare se si è trovato quanto ricercavamo. La memoria è una vittoria sull'oblio, ma non comporta un isolamento dell'anima rispetto al mondo o del soggetto rispetto agli altri. L'inserimento della memoria individuale nelle operazioni della memoria collettiva richiede una generale riflessione sull'identità. A partire da essa, sarà necessario considerare come noi stessi siamo in ricerca attraverso le dimensioni di una memoria condivisa, fatta di mondo e di cose, delle forze e delle spinte inconse che ci legano alla vita.

concreta non è più una copia sbiadita di modelli precostituiti che esonerino da uno sforzo creativo comune.

Il discorso chiarisce perché Ricoeur insista sulla necessità di un'*economia del dono* che attivi un circolo di crescente gratuità e generosità nella relazione socio-umana. La prospettiva del dono non va chiusa nella logica del ricambio meccanico e neppure in quella necessità naturale alla quale molto spesso si vorrebbe fermare la proposta filosofica di Spinoza.

Il discorso deve incardinarsi nella prospettiva della *sovabbondanza che dona e non attende ricambio*. Questa prospettiva è il termine ultimo di una riflessione sulla condizione fragile ed esposta dell'uomo caduto e in debito verso sé stesso. In un senso che non può dirsi sempre spinoziano, ma non è lontano da Spinoza, si delinea un riferimento non scontato a un mondo umano diverso.

Attraverso un rinnovato ascolto di un pensiero della disillusione e dell'amore, ci si sente aperti alle istanze della persona e alla possibilità di un nuovo ordine di vita e di relazioni umane.

XII.

La svolta di una fenomenologia ermeneutica e la valorizzazione dei dinamismi ontologici: tra Husserl e Spinoza

1. *La questione della vita*

La questione della *vita* e della *ricerca di sé* si fa strada in una cultura filosofica nella quale emerge come l'uomo non domini il senso, ma lo viva. Il poter essere, inteso non solo come possibilità logica, dell'*io posso* è alla radice dell'*io sono*. Il fare e l'agire non si inquadrano nel fatalismo e nel casualismo ormai privo di un riferimento etico. Nello sviluppo del pensiero filosofico, il mistero dell'identità e del tempo suscita l'esigenza di *pensare di più ed altrimenti*. Perciò, la sistematica dell'Hegel maturo dissolve, più che risolvere la relazione tra passato e presente: questione che è al centro di tutta l'analisi sulla storia e sull'incontro di lingue, culture e uomini nello scenario inedito della contemporaneità. La filosofia di Hegel tende verso una vittoria del «medesimo» a spesa di un criterio più fragile, ma più umano, qual è quello dell'*analogia*. Il senso di continuità della storia non è assicurato e logicamente esponibile, ma implica uno sforzo, un'iniziativa, un desiderio di saldare passato e presente e di congiungere esperienze umane diverse. *Va rispettata la complessità della vita, che non è l'avventura di una coscienza che è chiamata a celebrare la sua autotrasparenza*. È segno di debolezza, più che di forza, voler assimilare il passato e la complessità umana alle nostre attese di senso. Ogni *fusione di orizzonti* dev'essere pensata come una complessa *congiunzione di situazioni e di orizzonti prospettici* . Come si vede, si tratta di prospettive da affrontare, e di una sfida che invita a pensare di più ed altrimenti. È ancora una riflessione sullo sforzo d'essere che si fa vita e si sviluppa storicamente. Rinunciando all'esito panlogistico, Ricoeur non intende procedere ad un giudizio pessimistico e negativo sull'intera tradizione filosofica. Tale giudizio *né aprioristico né pessimistico* può e dovrebbe valere per Hegel, ma anche per Aristotele o per Spinoza. I concetti di *vita* e di *energ(h)eia* sono pre-

senti in tutta la filosofia tedesca dell'Ottocento¹. Secondo Von Humboldt, proprio il linguaggio è tensione ed espressione². Egli collega la linguistica alla storia e distingue tra il linguaggio vivo (ἐνέργεια) ed il linguaggio che è oggetto (ἔργον) di quest'attività che si rinnova sempre³.

Secondo Aristotele, l'atto è ἐνέργεια ed ἐντελέχεια. Sappiamo che la nozione di atto non riguarda solo quanto si fa esteriormente, ma quello che si opera su sé stessi in vista del proprio perfezionamento. La questione si collega non ad un generico dominio di sé, ma alla libertà interiore, politica e umana e non si ferma a un intreccio individualistico o solipsistico di fattori. Anche per Tommaso d'Aquino, la potenza attiva non poteva concepirsi contro l'atto e si estendeva sino a Dio stesso, in quanto principio effettivo e compimento ultimo dell'esistenza delle cose.

La questione del rapporto tra la *vita* e le sue *forme*, tra la ragione e la vita attraversa il pensiero romantico, post-romantico e lo storicismo post-hegeliano nelle sue diverse forme ottimistiche o pessimistiche. L'aspirazione alla totalità e alla vita è un tema del classicismo del XVIII sec. e della cultura romantica tedesca. Il problema della *vita* trova una specifica collocazione nell'opera dei fratelli Schlegel, ma anche in quelle di Fichte, di Schelling e di Hegel. A questo proposito, si deve ricordare che uno dei più noti continuatori della tradizione biraniana, Félix Ravaisson-Mollien, era stato allievo di Schelling. Né si può ignorare l'influsso fichtiano sul pensiero di Jean Nabert, uno dei pensatori che più aveva saputo rinnovare e reinterpretare l'eredità della filosofia riflessiva.

Le filosofie attente al problema della vita possono essere più o meno pessimistiche. È il caso della filosofia di Schopenhauer per il quale la vita, che ha radici nella totalità della natura, è espressione di una volontà cieca ed è costituita da un perenne e infruttuoso oscillare tra il dolore che tormenta e la noia che subentra all'appagamento del desiderio: non si possono coniugare vita e felicità e l'espressione vita felice cela una sostanziale contraddizione. Il

¹ Il concetto di *energeia* è rimasto impensato soprattutto dopo Aristotele: « l'unica eccezione è costituita da Aristotele, che pensa a fondo l'*energeia*, senza che mai in seguito tale pensiero sia riuscito ad acquistare un peso essenziale nella sua originarietà. La trasformazione dell'*energeia* in *actualitas*, in realtà ha fatto andar perduto tutto ciò che era venuto in luce nell'*energeia*». Cf. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, p. 49. L'attenzione al tema della vita in Ricoeur non può essere scambiata per una forma di vitalismo o di filosofia del benessere, ma anche l'impostazione di Heidegger, che marca forse eccessivamente la distanza rispetto alla tradizione metafisica, non riesce a cogliere l'essenziale caratterizzazione etica della dottrina dell'*energeia*, la quale non a caso può essere collegata alla dottrina del conatus di Spinoza.

² W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, G. Moretto e F. Tessitore (curr.), Torino, UTET, 2004, p. 745.

³ M. Heidegger, *Aristotele Metafisica* Ξ 1-3, U. Ugazio (cur.), Milano, Mursia, 1981.

rapporto tra vita e potenza in Nietzsche, che è stato spesso utilizzato e deformato in chiave vitalista, dà grande valore al tema dell'affermazione di sé. Tale concetto non può essere sostituito da quello più rassicurante di pura autoconservazione: rispetto alla metafisica neutrale dell'essere astratto-meramente autoconservativo, la riflessione di Nietzsche si esprime come un'esaltazione della vita. Occorre una critica di tutto ciò che nega le dimensioni del corpo, degli impulsi generosi e delle emozioni e di tutto quello che intende fondare l'etica sulla rinuncia e sul risentimento, anziché sull'amore.

La questione della *vita* richiede sempre ulteriori approfondimenti. La tematica è presente nelle pagine di Paul Yorck von Wartenburg, ma anche nella vasta attività seminariale di Heidegger (che si rivolge ad un'*ermeneutica della fatticità*) e in *Essere e tempo* (1927). Il richiamo husserliano al *mondo-della-vita* non costituì un evento isolato, ma fu il tentativo di pensare in termini più chiari una problematica che emergeva nella cultura europea e che la crisi della storia tedesca del Novecento riproponeva. D'altra parte, quando si consideri la questione nell'ambito della fenomenologia, il tema della *vita* riconduce non solo all'ultimo Husserl, ma è delineato già nelle *Idee*, là dove appare la tematica dell'inoggettivabilità e dell'«illocalizzabilità» della vita⁴. La particolare attenzione alla questione della problematicità della *vita* induce Ricoeur, pensatore vicino alla tematica fenomenologica, a non indietreggiare dinanzi all'"eresia" che alberga nel movimento fenomenologico: come Spinoza può essere considerato un pensatore «eretico» che riflette sull'eredità cartesiana, così Ricoeur cerca nella fenomenologia non una rassicurazione, ma una metodologia che vada confrontata con ciò che è strutturalmente problematico nella nostra esperienza impregiudicata del mondo e di noi stessi. Il filosofo è consapevole del fatto che la difficoltà di pensare la questione della *vita* è caratterizzata proprio dalla sua inquietudine strutturale e dalla difficoltà della ragione a coglierla senza imbrigliarla in schemi rigidi e in formule sin troppo astratte.

Secondo Sartre, il desiderio è costitutivamente mancanza ed inquietudine. Per un'altra tradizione filosofica, il desiderio indica la condizione mista dell'uomo. Per Platone, il desiderio è anche povertà, ma esso tenta ogni via

⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, E. Filippini (cur.), Torino, Einaudi, 1976, p. 42 e p. 90. Il cammino delle *Idee* esprimono un compito lungo e faticoso. Husserl prende coscienza crescente che non vi sono solo dati, ma anche azioni, oggetti culturali, connessioni di opere, nessi che aprono la riflessione ad orizzonti di valutazione e di valutazione. Tutta l'opera di Husserl è fortemente caratterizzata da un profondo interesse per le connessioni tra fenomenologia e le scienze naturali, la psicologia ecc.

per giungere al suo fine. Peraltro, il desiderio tende non alle cose, ma al riconoscimento delle coscienze. Per taluni, il potere si fa desiderare e produce persino il desiderio di essere assoggettati. Il desiderio è costitutiva ambiguità, ma è anche vero che il tema del soggetto non si estingue nella sola povertà o nel solo potere e nel dominio. L'ambiguità è nel parlare (spinozianamente) di un'originaria ricchezza che è anche costitutiva ricerca. Le grandi tradizioni della filosofia dell'amore e del desiderio si congiungono reciprocamente in una nuova prospettiva che ridefinisce il concetto di soggettività non meramente teoretica, ma vivente.

2. *La questione della vita in Dilthey*

La questione della *vita* fu affrontata da Wilhelm Dilthey e da tutti i pensatori che si inscrivono e si collegano allo storicismo tedesco fino a Simmel e a Meinecke. L'interrogativo sulla vita porta Dilthey alla considerazione delle forme temporali e storiche nel loro incessante svolgersi. In questa prospettiva si delineò la riflessione sulla liberazione dell'uomo attraverso il sapere storico. A queste tematiche bisogna ricongiungersi quando si consideri il richiamo diltheyano al pericolo di un relativismo che finisce per legittimare la chiusura nello scetticismo e spinge ad una sorta di rinuncia all'approfondimento e all'analisi delle *categorie* che regolano il *corso storico*. Tutto lo storicismo tedesco, che non può essere scisso dalle filosofie precedenti e da un richiamo alle fonti del sapere moderno e della filosofia critica, è legato ad un'ampia riflessione sulla tematica della *vita* in termini di crescente concretezza storica. Né a caso Dilthey accentuava progressivamente il tema dell'*espressione* come necessario termine intermedio che si colloca tra la *vita* e il suo *intendimento*: attraverso le molteplici espressioni della vita è possibile rivivere quel che la vita stessa ha prodotto e portare alla luce quanto si è sedimentato o si è scolorito e solidificato.

Vi è un'interna legalità che spiega la differenziazione della metafisica nelle sue diverse tipologie: la metafisica si è propagata in una ricchezza di forme di vita. Nessuna forma le può bastare ed essa le trasforma tutte incessantemente. Secondo Dilthey, una contraddizione interna, che può anche definirsi meravigliosa, è insita nella sua essenza, si ripresenta in ogni manifestazione e la costringe a deporre le forme date e a ricercarne altre. La vita storica ha caratteri di inobiettività che danno rilievo alle molteplici espressioni dell'uomo nell'interazione di ogni epoca e delle diverse epoche in un dinamismo che

rimane aperto a un'intima plasmazione che può dare il senso della continuità e della discontinuità o della compresenza di vari momenti ed epoche della vita spirituale⁵. *Più in generale, si può ricordare come tutto lo storicismo tedesco oscilli tra un vitalismo metafisico, più caduco, e la considerazione della vita intersoggettiva e storica, di quel flusso di vita nel quale scorre l'esistere storico.* L'interesse per la vita è presente nell'indirizzo della Scuola di Francoforte: si pensi alle riflessioni sull'Eros e su Freud di Marcuse. Del resto la stessa analisi di un termine centrale, *Erlebnis*, può indicare l'importanza ed il significato della questione del *vissuto* in termini che esulano da ogni surrettizia reintroduzione di un orientamento essenzialista e metafisico.

La tematica della *vita* non si esprime solo nelle nuove forme di vitalismo (ad esempio quella di un famoso discepolo di Haeckel, il Driesch). Si può ribadire che una filosofia della *vita* anima il pensiero intuizionista ed il contingentismo francese. Esso è presente soprattutto nell'opera di Bergson, ma anche nelle concezioni mistico-filosofiche del naturalista e filosofo gesuita Pierre Teilhard de Chardin che ritrova, nella materia estesa e resistente e nelle cose compatte e apparentemente silenti, uno degli aspetti che danno senso alla ricerca del divino e alla sua glorificazione.

3. La centralità del soggetto e la questione del mondo-della-vita

Si sono fatti alcuni riferimenti a varie voci della filosofia riflessiva o al personalismo. A molte di queste riflessioni, significative ma non del tutto adeguate, mancano una metodologia più ampia e un orizzonte problematico pari a quello che ebbe Spinoza nei suoi tempi. Si può dire, sulla base della lettura delle opere di Ricoeur, che quest'orizzonte, per molti aspetti depurato dall'ancoraggio all'idealismo, emerge, nelle sue potenzialità e possibilità, dalla fenomenologia husserliana che la cultura francese era andata assimilando criticamente a partire dalla pubblicazione (in francese) nel 1931 delle *Meditazioni cartesiane*. A tale elaborazione Ricoeur diede un significativo contributo mediante la traduzione del primo libro delle *Idee* e molteplici interventi che vanno messi in connessione con la pubblicazione di importanti opere e scritti husserliani. Il ripensamento della filosofia cartesiana, operato

⁵ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, P. Rossi (cur.), Torino, Einaudi, 1982 e anche P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1971.

da Ricoeur, implica un riferimento alla riflessione che la filosofia europea andava svolgendo su Cartesio negli anni della formazione del filosofo. Non può sfuggire che sia Husserl e sia Heidegger ritennero essenziale il confronto con la tematica del *cogito*. A questo si aggiunga che la riflessione sul *cogito* avrebbe continuato a caratterizzare i diversi orientamenti fenomenologici ed esistenziali, fino a Merleau-Ponty ed a Sartre. Il 1937, anno del III centenario del *Discorso sul metodo*, riconfermò la vitalità della problematica del *cogito* nel dibattito filosofico.

Uno dei grandi problemi era proprio l'apertura del *cogito* al mondo. Partendo dalla coscienza intenzionale, Husserl aveva ritenuto possibile e indilazionabile affrontare la questione di come si costituisca il nostro concreto mondo. Il tempo, il nostro corpo, la relazione simpatetica con gli altri andavano pensati a partire dall'apertura intenzionale della coscienza. Se il *cogito* è aperto al mondo, tale apertura riconferma l'impossibilità di ridurne il fluire e il fungere a momenti separati. Per Husserl, occorre riportarsi all'evidenza del *cogito*. Ad essa dobbiamo sempre ricondurre noi stessi, spesso dispersi tra le cose. Non volendo identificare soggetto e oggetto, io e mondo, Husserl insisteva sulla trascendenza dell'oggetto, in quanto polo intenzionale non riducibile al soggetto. Tuttavia, egli sottolineava la caratteristica precipua del soggetto rispetto ad ogni oggetto e la sua presenza a sé stesso. Si accede immediatamente alla certezza soggettiva e indubitabile di noi stessi: il solipsismo svolge un ruolo analogo al tema del genio maligno cartesiano ed indica un esito iperbolico di solitudine cui è esposta drammaticamente la nostra esperienza. In ogni caso, Husserl tende a sostenere che ciò che non siamo è altro da me. Il problema corrisponde alla tematizzazione di una fenomenologia dell'altro e dell'estraneo? La prospettiva husserliana è che la trascendenza dell'altro non può esser posta al di fuori della propria immanenza radicale soggettiva. Tuttavia, la realtà del mondo e delle cose non è quella di quell'*alter ego* che vive in rapporto a me in un mondo che è anche comune? Tale mondo implica la comunanza della natura in cui si vive, della cultura e della civiltà. D'altra parte, la questione implica un superamento prioritario della naturalizzazione dell'*ego*: il problema dell'altro e del mondo e delle *dimensioni comuni della vita intersoggettiva* implica che tali questioni vadano inserite in quella della *ricerca di un senso comune*. Una pura e semplice identificazione di me e dell'altro comporta la fine della comunicazione e della relazione (per la quale non è possibile una semplice identità): per essere occorre sentire l'altro, ma non essere l'altro. Occorre sentire l'altro in una situazione che non è la mia, non è quella delle cose e che è analoga a quella che sperimento. La

tematica dell'*altro da sé* comporta un approfondimento delle questioni della comunanza e della differenza, della liberazione della coscienza e della ricerca di senso. Solo l'approfondimento del problema del sé può permettere di rivivere la propria vita e la vita con gli altri. Si può ritrovare l'altro che resta incomprendibile fino a quando ci si ponga nella prospettiva non radicale e non ultima della tesi mondana. Tale è il senso di una riduzione che avviene nell'uomo stesso e nella dimensione interiore e che chiede una nuova vita. L'uomo che vive nella contingenza è in una lotta senza fine per riappropriarsi di una nuova vita che superi l'atteggiamento puramente oggettivo ancora disperso nel mondo. Su questa base è possibile che, proprio all'interno della propria soggettività, si possa acquisire e dare senso alla propria finitudine e temporalità. In tal modo, si può comprendere come ogni *monade* possa assumere la sua coscienza e tutti i problemi che la costituiscono, ma non si riesce a cogliere sino in fondo il difficile rapporto con l'alterità che dev'essere affrontato non solo dal punto di vista teoretico, ma anche etico, politico e traduttologico. Molte tematiche husserliane restano oggetto di sospetto per il rischio ed il pericolo di una caduta nel solipsismo e in un soggettivismo che ha molti tratti e aspetti idealistici.

A contemperare l'accusa di solipsismo e di idealismo, occorre ricordare e sottolineare alcune fondamentali tematiche del cosiddetto ultimo Husserl. Nella *Crisi delle scienze europee*, Husserl partiva da un'analisi inquieta, ma non rassegnata e scettica, del generale sbandamento che contrassegnava la cultura occidentale. Sebbene si mondializzi ed accresca le proprie potenzialità tecnico-scientifiche, essa sembra non essere sulla via del compimento di quelle aspirazioni ad una libera razionalità che la società europea concepì, staccandosi da modi di esistenza ancora irriflessi e naturalistici. Emergeva il compito di vivere, senza l'accettazione di facili contraddizioni e di ingenue settorializzazioni, un'esistenza che non doveva cristallizzarsi in un tecnicismo impersonale e senza vita. Progressivamente, attraverso un lavoro comune, si dovevano porre le basi per una plasmazione di una vita comune in conformità al progetto di una rinnovata esistenza razionale.

Il sapere non era un dato astratto, ma *qualcosa di significativo per la vita*. Perciò, alla fine del suo itinerario filosofico, Husserl non poté che confrontarsi con le questioni di fondo della crisi di un'intera cultura e di un fondamentale progetto antropologico: nello smarrimento del pensiero, nell'aridità della vita contemporanea, nell'irrazionalismo trionfante, il pensiero non era solo indotto a recuperare l'eredità del *cogito* cartesiano, ma era sospinto ad interrogarsi sul *perché* una cultura intera, anche nei settori intellettualmente più avanzati e

dinamici, vivesse in uno stato di malessere e inquietudine, quasi che si fosse interrotto quel rapporto con la vita che sta a fondamento di ogni ricerca sensata.

Per il filosofo, la riflessione sulle omissioni e sui fraintendimenti della filosofia moderna fa comprendere come si fosse *perduto il contatto con il proprio progetto originario*. Husserl considerava compito particolarmente pressante interrogarsi sull'umanità attuale e sulla condizione problematica che l'uomo d'oggi vive. La condizione dell'umanità europea si delineava come una imponente lotta tra filosofie. Vi era una lotta tra filosofie scettiche, che accettavano fatalisticamente una condizione di sradicamento sempre più profonda, e filosofie ancora vitali, le quali lottavano per dare senso ad un'autentica umanità che non poteva arrendersi alla passività e al destino. Era centrale la questione, già decisamente posta dalla filosofia greca, se fossero possibili un'autofondazione dell'esistenza umana e un'opzione per la razionalità filosofica. Si può ricordare che la filosofia di Husserl *cercava di attingere il livello della concettualizzazione senza perdere il contatto con l'intuizione sensibile*. Per Husserl *l'esperienza categoriale non è separata dall'esperienza antepredicativa*: senza cadere in facili riduzionismi, Husserl non sminuiva il problema della percezione sensibile, che apre al mondo e richiama a tematiche cui il pensiero fenomenologico ed esistenziale è stato particolarmente attento.

Quest'esigenza di concretezza è riconfermata dall'attenzione husserliana per la complessità dell'umano, dall'esigenza della riscoperta del *mondo-della-vita* e dal richiamo all'ineliminabile dimensione umana della filosofia. In effetti, sulla base di presupposti inindagati, il pensiero moderno giungeva a una progressiva sovrapposizione del mondo oggettivo e degli ideali astratti rispetto al mondo intuitivo della vita *pre- ed extra-scientifica*.

Per Ricoeur, che tende a sottolineare l'aspetto metodologico della fenomenologia, la fenomenologia di Husserl ha costituito una scuola di chiarezza intellettuale e concettuale che non può essere tralasciata. La sua analisi non si ferma al solo Husserl, ma cerca di comprendere gli aspetti meno rassicuranti e pacificati del movimento fenomenologico. Ricoeur sostiene che un orientamento fenomenologico è presente nelle stesse opere di Jaspers e di molti pensatori attenti all'aspetto drammatico e conflittuale dell'esistere. Inoltre, l'esito soggettivistico di Husserl nacque progressivamente. Esso non riguardava tutti i lavori o (soprattutto) gli inediti che egli aveva lasciato. Husserl stesso, come dimostrano la IV e la V *meditazione cartesiana*, tentava non solo di ritrovare la soggettività nella sua purezza, ma anche di *fondare* dentro di sé *l'altro*. Ha molta importanza, nell'opera husserliana, il riferimento al *momento analogico* e all'*entropatia*.

Husserl si rendeva conto che il lavoro di costituzione della vita si fermerebbe se non si giungesse ad una tematizzazione della presenza attiva dell'altro soggetto. Tuttavia, non sempre il filosofo poté guadagnare un punto di vista che permettesse di giustificare l'apertura all'altro da sé. La dimensione dell'infinito ontologico, che faticosamente Cartesio aveva sottolineato, sembra spesso irraggiungibile dal punto di vista del radicale soggettivismo al quale Husserl finisce per approdare. La tematica della quinta *meditazione cartesiana* resta una sfida non solo nell'opera di Husserl, ma anche per il pensiero contemporaneo e per ogni responsabile interrogazione sul *rapporto tra me e l'altro da me nelle loro diverse dimensioni*. Perciò, acquistano grande valore le riflessioni dell'«ultimo» Husserl, per il quale l'aspetto idealizzante del sapere ha finito rapidamente e vorticosamente per essere obliato. Husserl, che moriva poco prima dell'immane scoppio del secondo conflitto mondiale e lasciava una grande quantità di analisi e appunti da cui sono stati tratti interi libri o parti di opere assai rilevanti, ha ragione quando sottolinea come sia stato favorito il fraintendimento di una metodicità senza vita. Quest'orientamento distorto induceva a considerare il *mondo della vita*, quel mondo nel quale si è originariamente e dal quale vengono anche le diverse intenzioni di senso, come un semplice mondo di approssimazioni non comparabili col mondo della certezza scientifica. D'altra parte, vi è un cammino più complesso che dalla modernità e dalla soggettività giunge all'analisi della problematicità che caratterizza il nostro tempo. Il circolo del dubbio cartesiano si accentua in una torsione verso un'inusitata *verità ulteriore*.

La possibilità di un superamento del dubbio diviene più complessa. L'interrogazione si apre alla questione del soggetto nella sua condizione incarnata e storica. Una fenomenologia *nel e per il nostro tempo* non può che constatare che il modo di darsi di quel particolarissimo ambito di ricerca che è «l'umano» svela la radicalità di una questione inespressa, una più profonda scissione tra *certezza e verità*. Rinunciare agli esiti di un certo cartesianesimo e dell'hegelismo (nella sua fase ritenuta più matura e sistematica) non significa rinunciare al soggetto come *domanda* e al sistema come *desiderio* che incessantemente si propone e si delinea come *aspetto rivelativo della costituzione originaria della soggettività in quanto tale*. Le domande avvertite da Cartesio e da Hegel in momenti anche diversi dai nostri chiedono una risposta nuova.

La riflessione di Husserl è condivisibile quando cerca di riportare la riflessione filosofica al mondo originariamente esperito dall'uomo: al di là di un universo di obbiettivazioni inappaganti, si ritrova il concreto *mondo-della-*

vita, a partire dal quale diviene *possibile* riflettere *genuinamente* sulle idealizzazioni che spesso si accettano in maniera irriflessa e che finiscono per costituire un mondo ultimo inoltrepassabile.

Pertanto, diveniva necessario analizzare il mondo *soggettivo-relativo* che ci è dinanzi: la sua multiformità e la sua varietà non dovevano farne dimenticare le strutture fenomenologiche profonde. Si era spinti a riflettere sulla peculiare dimensione apriori e genetica del *mondo-della-vita*: nella ricerca della soggettività originaria, si perveniva non solo a scoprire la presenza del soggetto nel presentarsi delle cose, ma si era spinti a riflettere sulla stessa umanità, che, per quanto sembri e sia una parte del mondo (naturalisticamente inteso), prospetta il paradosso della vita, che non è mai oggettivabile: la riflessione sul *mondo-della-vita* apriva alla coscienza che dà senso al mondo e al proprio mondo ed è *per il mondo* in un rapporto incessante con altri soggetti. L'apertura al *mondo-della-vita* esprimeva un compito che può dirsi etico-ontologico. Occorreva affrontare il problema del mondo e della coscienza del mondo, della soggettività e dell'intersoggettività: tematiche essenziali per una filosofia della vita che non vuole chiudersi nell'irrazionalismo o nel relativismo. Per Husserl, non si dava solo quel che è valido per sé, ma quel che è valido in un senso più vasto e comune. Husserl volle rimarcare la differenza tra il carattere *soggettivo* dell'esperienza fenomenologica e il carattere *soggettivistico* dell'esperienza scettica. In un orizzonte fenomenologico, il solipsismo si delinea non come un punto di forza, ma come un problema ricorrente e rinascente. In alcuni casi, esso aveva potuto avere un valore metodologico, ma il problema diveniva anche vedere come, a partire da un'esperienza solipsistica, si costituisca un'esperienza comune e intersoggettiva.

4. *Un approfondimento tra fenomenologia e istanza ermeneutica*

Spesso si pensa senza pensare, e non si dà significato a quel che si pensa. *L'uomo non sempre pare problemattizzarsi sull'essenza della gioia, del dolore o del desiderio*. I modi di pensare meramente strumentali e superficiali non garantiscono un'apertura genuina alle cose. L'intenzionalità non va intesa come un aspetto psicologico del conoscere: la sua importanza consiste nel fatto che la conoscenza è apertura al mondo e conferimento di senso che porta l'uomo in un orizzonte di *possibilità* (anche se complesse e talora ardue). L'opera di significazione si protende oltre quel che si può percepire o immaginare. La nostra conoscenza si apre a dimensioni immateriali molto complesse che non sono

rappresentabili (*religione, cultura, entità matematiche che sfuggono all'immaginazione ecc.*). La *conoscenza aperta al significato* non si perde in una molteplicità segnica, ma ne indica il senso e ne evidenzia l'orientamento di fondo. Essa non si estingue nel dato e non si riduce alle complesse analisi della psicologia sperimentale. Lo stesso presupposto di non differenziare lo studio naturalistico e quello trascendentale della vita soggettiva può essere considerato un fraintendimento che confonde la scienza d'esperienza di quel che è psichico e quella di ciò che è naturale. Nell'evidenziare l'errore di ridurre la dimensione psichica a fatti privi di idee o nel concedere tutto ad una sorta di superstizione del dato, non si tratta di ricadere dall'oggettivismo allo psicologismo o di contrapporre il fatto scientifico in senso sperimentale e l'analisi filosofica, ma di non perdere la peculiarità della vita soggettiva che trascende la dimensione della vita naturale e si svela nel suo *télos* come vita personale, corresponsabilità e presa di coscienza di un compito sempre più generale, sempre meno circoscrivibile e rinchiudibile in schemi parziali.

Ricoeur lo ricorda: la fenomenologia fu una riflessione attenta non solo all'unità psicofisica umana, ma all'istanza del corpo proprio e del coinvolgimento nelle dimensioni umane, socio-comunitarie (città, famiglia...) e in tutte le dimensioni in cui ritroviamo l'apertura empatica e la correlazione umana. Le dimensioni del simbolico e della comunicazione hanno un fondamento in un'etica del desiderio e del riconoscimento che conduce l'analisi socio-politica verso le dimensioni dell'individuale e verso un'integrazione del sapere pratico. Si è condotti verso una valutazione attiva delle molteplici questioni della vita associata rispetto alle pur interessanti teorie fondazioniste e contrattualiste⁶.

La riflessione di Husserl, tanto in difficoltà nell'attingere sino in fondo l'alterità dell'altro, non va trascurata ed è un punto di riferimento necessario per

⁶ «Non è l'analisi strutturale a dare la ragione ultima del senso, ma l'interpretazione applicata alla semantica del linguaggio, impregnato di temporalità e inteso nel suo riferimento alla realtà e al soggetto. La linguistica del discorso di Benveniste, l'insistenza di Chomsky sugli aspetti creativi e trasformativi, l'accettazione del processo metaforico (patrocinata da R. Jakobson) come fenomeno ordinario del linguaggio, la preoccupazione di Austin e Searle per il linguaggio ordinario, mediano Ricoeur, nella sua concezione linguistica, avvicinandolo alla teoria dello *Speech-Act*, in cui egli vede una possibilità riabilitatrice della fenomenologia». Cf. M. Maceiras Fafian, *Ricoeur, in Dizionario di filosofia contemporanea*, dir. da M. Quintana, Assisi, Cittadella, 1979, p. 492; R. Pucci, *Linguaggio e interpretazione*, Napoli, Centro Document. Didattica, 1975, p. 51. Lo sforzo è *apertura* e il desiderio è *crescita, maturazione e dazione di senso*. Il desiderio è sforzo di aprirsi alle cose. Sforzo e desiderio si congiungono nello sforzo e nel desiderio di vivere. È così fondato un orientamento *comprendente*, aperto al senso, capace di orientare il corpo e le strutture della significazione verso quella costruzione narrativa di sé che parte da un continuo confronto con le tematiche della gioia e del dolore nella loro autenticità. Dolore e gioia sono affezioni e posizioni originarie che rivelano il senso di una vita che si va faticosamente costruendosi.

comprendere meglio l'interrogazione di Ricoeur e il suo richiamo a Spinoza. Husserl intese spesso l'esigenza filosofica come tensione vivente. Per lui, divenne necessario guadagnare l'identità trascendentale attraverso una presa di distanza rispetto all'io solo empirico e alle sue diverse incarnazioni storiche, linguistiche, politiche ecc. Per la sua radicalità, la tensione husserliana finì per accumulare aporie che non poté risolvere e che Husserl cercò di affrontare nel momento in cui la riduzione non solo fenomenologica, ma trascendentale faceva emergere non più il solo soggetto monadico, ma tutta la dimensione del *mondo-della-vita intersoggettivo*. Da ciò proveniva l'esigenza radicale di una critica dell'obiettivazione, dell'alienazione e della spersonalizzazione.

Spunti significativi si possono rinvenire nelle riflessioni morali di Husserl, per il quale è possibile non solo scorgere in astratto una tensione alla conoscenza del mondo, ma si deve rilevare che ogni tendenza conoscitiva è un vissuto intenzionale che si rivolge a qualcosa, ossia è orientamento a vivere e ad esperire e concretizzare un valore. Criticando le teorie morali di Stirner, Husserl nota che quest'ultimo non è il piacere come obiettivo di felicità, ma è da esso accompagnato. Lo scopo del tendere ha «necessariamente il carattere di un gioire». Il gioire si impossessa del valore, ma non è lo stesso valore. Ogni tendere non si risolve nel piacere dell'edonismo e del soggettivismo etico. Il piacere non è il massimo piacere e il vero fine. In tal modo, l'etica deve rispondere a esigenze vitali e delineare un orientamento attraverso cui sia possibile riproporre la questione della persona⁷.

A sette anni dalla morte di Edmund Husserl, M. Merleau-Ponty sentiva l'esigenza di domandarsi con rinnovato slancio *cosa fosse la fenomenologia*: «che cos'è la fenomenologia? Può sembrare strano che debba ancora porre tale questione mezzo secolo dopo i primi lavori di Husserl». Egli ricordava come «la fenomenologia si lascia praticare e riconoscere come maniera e come stile ed esiste come movimento ancor prima di essere giunta a un'intera coscienza filosofica. Essa è in cammino da molto tempo, i suoi discepoli la ritrovano ovunque, certamente in Hegel e in Kierkegaard, ma anche in Marx, Nietzsche e Freud»⁸. Nella sua traduzione delle *Idee* del 1950, presentata nella collana fenomenologica diretta da Sartre e M. Merleau-Ponty, Ricoeur faceva riferimento al sempre più vasto interesse per l'enorme mole di appunti husserliani, ma sotto-

⁷ E. Husserl, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre 1920/1924*, F. S. Trincia (cur.) – trad. di N. Zippel, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 11. Cf. anche R. Pucci, *La fenomenologia e il problema dell'uomo*, Napoli, LSE, 1963, p. 95.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. di A. Bionomi, Milano, Bompiani, 2003, pp. 15-16.

lineava anche lui la necessità di un approfondimento della filosofia husserliana nelle sue molteplici direzioni. Come vedremo, Ricoeur può dirsi espressione di una fenomenologia profondamente innovativa nei suoi assunti di fondo. Le sue analisi e le sue ricerche partono da un approfondimento del problema del *desiderio* che non si inquadra nell'analisi intenzionale e segnica così come Husserl la affrontava nelle *Ricerche logiche*, prevalentemente rivolte ad assicurare un ambito della significazione che fosse oggettivo, universale ed impregiudicato da ogni riferimento pronominale (ad es. gli enti matematici e i rispettivi ambiti disciplinari). L'analisi ricoeuriana della fenomenologia non si inquadra né nell'orientamento che tende a prevalere in *Idee I* né in quello delle *Meditazioni cartesiane*. Ricoeur è consapevole del fatto che l'interesse logico di Husserl finisce per straripare in una molteplicità di temi e di ambiti problematici che eccedono i progetti iniziali. Ricoeur evidenzia come *Logica formale e logica trascendentale* rappresenti lo stato finale di un approfondimento che si svolge nell'ambito di un pensiero fortemente influenzato da istanze idealistiche⁹. Studioso attento a delinere le diverse tappe della fenomenologia come orientamento e cammino metodologico, Ricoeur affermava la necessità di mantenere l'esercizio del *sospetto* sino all'ultima fase del pensiero del fondatore della fenomenologia. Mettendo in evidenza le questioni poste dall'atteggiamento teoreticistico e idealistico fuori e dentro la fenomenologia di Husserl e dei circoli di pensatori a lui legati, peraltro non sempre distanti dal coevo neo-kantismo, Ricoeur sottolineava non solo l'innovativo orientamento fenomenologico degli scritti di Merleau-Ponty, ma la necessità di pensare sino in fondo le tematiche del concreto umano, dell'intersoggettività e della significazione che pur sempre erano emerse come temi imprescindibili nell'orizzonte fenomenologico. Questa rinnovata problematizzazione non costituiva una mera deviazione rispetto alla fenomenologia di Husserl. In effetti, le analisi husserliane sull'intersoggettività e sul rapporto tra soggetto e oggetto partivano già decisamente dal 1910-1911 e approdavano alla *Krisis* attraverso un percorso complesso. Più volte Ricoeur, che sottolinea come il problema dell'intersoggettività apra un nuovo campo di approfondimento fenomenologico, ha sottolineato come le riflessioni inedite di Husserl rivelassero un tormento che superava, per intensità e vastità, quello che pur si riscontra nelle sue opere pubblicate e talora più note. Spesso Ricoeur

⁹ «Il reste que l'interprétation idéaliste de la méthode coïncide pas nécessairement avec sa pratique effective, comme l'ont estimé beaucoup de ses disciples. A partir de 1929 la phénoménologie connaît un rebondissement à la fois d'ordre descriptif et d'ordre systématique».

ha sottolineato come l'orientamento idealista di Husserl non esaurisca tutta la ricchezza della problematica fenomenologica. Peraltro, va ricordato che la *teleologia* della coscienza indica problematicamente, nel pensiero di Husserl, la volontà di adeguare l'esistenza empirica ad un'idea di uomo assoluto ed eterno che sia anche l'ideale (*attivo*) dell'umanità concretamente vivente (*entelechia*). L'umanità vive la variazione del tempo, ma, in questo suo sforzo, è *all'opera* una riflessione universale sul senso dell'uomo. Perciò, la fenomenologia non può essere chiusa nel contrasto tra soggettivismo e obiettivismo. Essa richiede un'apertura alla tematica ontologica della vita e della relazione umana concreta. La fenomenologia non segue Cartesio e i filosofi del suo tempo, quando essi siano troppo influenzati dal modello di oggettività proprio delle scienze della natura e della concezione meccanicista. Ricoeur ha presente lo sforzo teoretico di Husserl che, in *Idee II*, si adopera per la costituzione della *cosa*, della *psiche* e delle *realtà culturali e personali*. A tal proposito, ricorda come sarebbe erroneo identificare il concetto di *costituzione* con quello di costruire o di creare. La fenomenologia può essere intesa come uno sforzo di umanizzazione che consentisse un avvicinamento alle istanze più profonde della filosofia moderna. Tale sforzo di umanizzazione è un essere nell'*essere-per-se -stessi*, nel *voler-se-stessi*, nel *poter-volere-se stessi*.

In un capitolo sulla filosofia tedesca e l'orientamento fenomenologico, composto per l'*Histoire de la philosophie allemande*, Ricoeur sottolineava come la riflessione di Husserl partisse da una radicale messa in questione del problema della *significazione*. Il filosofo sottolineava la dispersione, la spersonalizzazione, la perdita del soggetto nel corso mondano delle cose. Era necessario ritrovare il soggetto umano in un mondo avvilito nel naturalismo e nel fatalismo e rimarcare la precedenza dell'umano rispetto alle diverse obiettivazioni, naturali o storiche, psicologiche o sociologiche che pretenderebbero, ma non hanno un valore costitutivo. La fenomenologia ha un orientamento che la porta verso ciò che è *essenziale* ed *eterno*. In ogni caso, essa è una critica ed una contestazione non moralistica dello scetticismo e del relativismo.

La riflessione fenomenologica non intende ridurre il tempo e la storia a mero epifenomeno. Le principali tematiche fenomenologiche, presenti ad es. nel vol. II delle *Ricerche logiche*, erano precedute da una netta critica dello psicologismo e conducevano ad una generale concezione dell'intenzionalità e dell'intuizione categoriale. Il problema della *significazione* e quello dell'*intenzionalità* convergevano in un medesimo punto, ma la riflessione di Husserl tendeva subito verso un approfondimento del lato descrittivo o a un'apertura verso l'io (comparato con la monade leibniziana). In uno studio ricoeuriano sulle *Meditazioni*

cartesiane, l'analisi husserliana guadagna faticosamente il punto di vista della riflessione soggettiva, e non si ferma solo alla dimensione trascendentale in senso idealistico, ma fa emergere il senso complesso e dinamico di una ricerca intersoggettiva. D'altra parte, proprio mentre andava maturando la svolta idealista della fenomenologia husserliana, iniziò un'opera di revisione ed ulteriore approfondimento. Il riferimento a Cartesio non era stato privo di alcuni spunti critici che portavano Husserl a evidenziare come il filosofo francese non fosse stato sempre coerente col suo radicalismo.

Ricoeur sosteneva anche che il Cartesio di Husserl non era quello di Gilson, di Laporte, di Alquié. Husserl intendeva Cartesio con la sensibilità e l'impostazione della coeva ripresa di motivi kantiani: il dubbio cartesiano avrebbe dovuto mettere fine ad ogni richiamo all'esteriorità oggettiva. A tal proposito, Ricoeur sottolineava la necessità di rivendicare un'immagine più complessa della filosofia di Cartesio. Egli sottolineava la presenza di *due fuochi dell'argomentazione* tendenti a costituire una tensione e un circolo nel quale sono identificabili altri centri di gravità. Cartesio introdusse, nella III delle sue *meditazioni*, l'idea dell'infinito e il riconoscimento dell'essere nella presenza stessa di tale idea.

Cartesio trascendeva il *cogito* mediante l'*idea di Dio*?

Husserl intende trascendere l'ego isolato attraverso l'altro io.

Il filosofo non intende riferirsi al tema della veracità divina, ma si mostra interessato al tema dell'intersoggettività ed alla sua funzione fondatrice e plasmatrice. In tal modo, Husserl spalanca la riflessione ad una dimensione comune ed «anonima» che precede tutte le oggettivazioni e rompe con l'idea che il nostro rapporto intenzionale col mondo fondi l'uomo nella solitudine di un'intenzionalità che basti a sé stessa.

In altre parole, leggendo Cartesio e Spinoza (uno dei grandi interpreti di Cartesio nel suo secolo), appare come vi sia un ciclo dell'essere che rompe con ogni facile ontologia immediata e con ogni impostazione sistematica. Sussiste una *circolarità* tra due fuochi che aprono ad un'interrogazione fenomenologico-ermeneutica in molti casi inedita: l'altro limita la mia pretesa di autofondazione e permette di riflettere sul valore congiunto di termini, quali *rispetto*, *lotta*, *simpatia* etc. Perciò, si può dichiarare irrispettoso e sterile ogni mero tentativo di spiegare la personalità altrui mediante soli nessi esplicativi e causali che ne traviserebbero la costituzione più profonda e originaria. In altre parole, vi è un circolo cartesiano e husserliano che porta a meglio comprendere come non si possano più opporre *spiegare* e *comprendere* e come la spiegazione sia un percorso obbligato verso la comprensione.

D'altra parte, se la semiologia si è soprattutto imposta a livello delle entità linguistiche che sono più "piccole" della frase, le oggettivazioni del discorso in un'opera strutturata non tolgono quello che è più specifico e caratterizzante, ossia essere un *dire di qualcosa a qualcuno a proposito di qualche cosa*. Anche per questo l'istanza ermeneutica resta valida nel suo far riferimento al discorso che ogni opera reca con sé. Essa ricorda come debba rinnovarsi e ampliarsi la consapevolezza che si accede all'umano *dentro ed attraverso* le sue opere.

Non si tratta di riproporre, attraverso una pretesa legittimazione fenomenologica, un realismo ingenuo, secondo il quale la verità è rispecchiamento di un ordine oggettivo e collocabile al di fuori del processo di *costituzione dei significati*. Né si tratta di ridurre la *referenza* al dato di fatto, ma di pensare o anche di trascendere il dato. Ciò aprirà nuove possibilità che, in quanto *variazioni immaginative*, sanno esprimere quel che la datità delle cose mostra solo nell'incompletezza. La *ricerca eidetica* è, allora, questione più complessa di quanto possa apparire a chi si perda in un "labirinto" di reificazioni.

Né ci si sarebbe davvero allontanati dall'illusione se il pensiero non fosse capace effettivamente ed efficacemente di creatività e se la creatività non fosse parte integrante di una realtà (umana) che sappia schiudere nuovi orizzonti (in quel senso vastissimo della nozione d'orizzonte che la fenomenologia ha prospettato come compito)¹⁰.

Anche in questo caso, Ricoeur, *filosofo della vita e della creatività*, mostra di comprendere la complessità e la problematicità che è al cuore stesso della ricerca sulla *costituzione del senso* (così come appare in *Idee II e III*).

Cercando sempre più a fondo l'origine dell'ordine predicativo, Husserl aveva sottolineato la questione della *genesì passiva*, «anteriore» alle operazioni

¹⁰ L'interesse per una *filosofia della volontà* non può prescindere da quello per lo studio del linguaggio. L'etica va subordinata a una poetica e allo studio delle principali articolazioni mitico-poietiche. Vi è una lunga storia della metafora che parte dalla sofistica greca e giunge sino ad Aristotele, Cicerone e Quintiliano e termina con gli ultimi trattati di retorica dell'Ottocento: è la storia di una concezione della metafora che diviene prevalente e che si pone nella prospettiva del primato del senso letterale. La metafora è un abbellimento o un espediente? In effetti, la metafora deriva da una tensione che mette in gioco i termini del discorso. In quanto *errore calcolato*, conduce a riflettere sull'innovazione semantica e permette di riproporre in un senso nuovo il concetto di referenza. La metafora richiama alla soluzione di un enigma più che a un'associazione per somiglianza. La metafora conduce a riflettere su un sovrappiù di senso che non si iscrive mai del tutto sul piano dell'immanenza del linguaggio. Sulle orme di Humboldt e Cassirer, ma anche di Frege, Ricoeur si è detto consapevole di quella distinzione tra senso e significato che apre la dimensione linguistica al tema dell'esperienza umana nel mondo. Tale riflessione conduce a valorizzare gli aspetti metaforici della lettura biblica che rompe l'ordine comune e normale delle conclusioni del razionalismo e le attese comuni e convenzionali sul sé e sulla vita. Cf. P. Ricoeur-E. Jünger, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, G. Grampa (cur.), Brescia, Queriniana, 2005, p. 81.

poste dal soggetto in modo consapevole. Intanto, Husserl andava accentuando il tema del ritorno del pensiero logico alla dimensione *antepredicativa* e verso l'evidenza primordiale del mondo umano. Non mancava il richiamo all'*ego*, ma emergeva l'orizzonte del *mondo-della-vita* che è il termine inoggettivabile di quel rapporto duale che è la relazione tra linguaggio e mondo. In tal modo, la filosofia era chiamata ad andare anche al di là di ogni chiusura in un radicale *semantismo*¹¹.

Bisogna così sottolineare l'importanza che Ricoeur dà ad una fenomenologia della significazione ed alla sua declinazione nel senso di una filosofia del sé e della narratività. Nella riflessione di Ricoeur, si fa strada l'idea di una fenomenologia post-heideggeriana e di un ripensamento di quell'apertura al *mondo della vita* che costituisce parte essenziale della riflessione dell'«ultimo» Husserl. Tale nuova impostazione fenomenologica era chiamata ad esibire un *éthos* differente rispetto a quello di Heidegger e vicino a quello di Spinoza. Veniva ulteriormente a delinearci una riflessione sull'uomo come essere misto, finito ed infinito. Tale riflessione, attraverso la riduzione fenomenologica e la ricerca di un senso del proprio essere, diviene problematica interrogazione sul proprio *essere-per-la-vita*.

Si è portati dinanzi alle sfide della comune finitudine e alla fragilità di ogni essere umano e alla problematicità del male e del negativo, dell'amore e del perdono nella storia personale e nella storia dell'umanità intera. In tal modo, apparve centrale, nella filosofia di Ricoeur, la questione dell'*innesto della fenomenologia sul tronco dell'ermeneutica*. Ciò sottolineava, nel concreto della riflessione filosofica più recente, l'esigenza di confrontare la filosofia del soggetto e quella della natura, ed evidenzia l'emergere di una problematicità infinita che ci trascende. Questo compito si delinea come riflessione *sull'ontologia della comprensione* e *sull'epistemologia dell'interpretazione*. Si è condotti verso un'analisi della dimensione conscia, ma anche di quella inconscia del nostro essere. Si è chiamati a riflettere sull'enigma del tempo mio e del mondo e sulla complessità di quell'*attività narrativa* che ci costituisce e nella quale si esprime la ricerca di sé.

Tra il dire l'essere e l'alludere ad esso, tra la dottrina dell'amore come espressione e quella del desiderio come tensione, esiste una *connessione sotterranea*: in tutto ciò sussiste una discordanza ed un'affinità. In effetti, va ri-

¹¹ Cf. l'intervento di Ricoeur in International Institute of Philosophy/Institut International de Philosophie, *La philosophie contemporaine*, R. Klibansky (cur.), III. *Met., Phen., Lang.*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 272.

levata una sofferta complementarità tra Platone, filosofo dell'*eros*, e Spinoza, filosofo del *conatus*. Tale *complementarietà senza facile identità* pone questioni trasversali che attraversano l'intera storia della filosofia e non sempre sono state tematizzate sino in fondo. Ricoeur, che non ignora la complessità delle dottrine di Platone, non sembra interessato ai fondamenti oggettivi del suo dualismo: se Platone sostiene che l'anima non accoglie mai il contrario della vita che essa porta con sé, questa riflessione non è asetticamente riproposta, ma, al di là di ogni rassicurante ontologizzazione, diviene impegno etico: solo in questo senso, si delinea il tema dell'ardua conquista dell'eternità. A Platone, che medita sulla morte e sul male compiuto dagli uomini ignari di sé, va attribuito un profondo amore per la vita dell'anima. Al grande filosofo ateniese va riconosciuto che anche dalla sua riflessione proviene la dottrina di Dio come vita ottima ed eterna¹². Certo, al dualismo platonico si oppone non solo la dottrina heideggeriana dell'essere-nel-mondo o la concezione del mistero incarnato dell'uomo di Marcel, ma anche la concezione dell'uomo e della salvezza in Spinoza, il quale sottolinea la condizione di profondo disagio di chi non superi la paura della morte ed insista nella spasmodica e vana ricerca del piacere di cose che mutano e che non potrebbero dare un senso ultimo alla sua esistenza. Se un tema platonico fondamentale è quello dell'*imparare a morire*, tale dottrina va letta in rapporto con il tema spinoziano dell'*imparare a vivere* e a discernere il vero bene e la vera potenza della mente.

I temi della vita e della morte, dell'amore e del desiderio che si rinvergono nelle opere di Spinoza e di Platone non segnano una reciproca esclusione, ma un possibile confronto. Attraversando le opere di due pensatori talora così diversi ed insieme mossi da una sincera ricerca dell'identità umana, si ritrova l'istanza di una più autentica riappropriazione di sé stessi, quella che si potrebbe chiamare, utilizzando la terminologia della parte V dell'*Etica* di Spinoza, la più elevata espressione della libertà della mente. Attraverso la polarità e l'analisi dei diversi aspetti dell'identità, si esprime quella ricerca spinoziana di un corpo e di una mente *ad plurima apti*, cioè la difficile aspirazione all'autonomia umana. Platone e Spinoza dimostrano la complessa dialettica di *amore* e *desiderio*, laddove la filosofia più recente ha, talora, banalizzato le tematiche dell'*eros* e del *conatus*, come dimostra la scarsa attenzione verso la *dimensione affettiva e patica dell'uomo*.

¹² D. Steila, *Vita/morte, Lessico della filosofia*, Bologna, il Mulino, 2009.

Secondo Ricoeur, attento ai grandi problemi della ricostruzione storiografica in filosofia, l'elaborazione di un'ontologia passa attraverso la capacità di risvegliare le risorse latenti nei sistemi del passato per farne emergere contraddizioni e tensioni che non sono inquadrabili in una qualsiasi pacificazione in sistemi circolari onnicomprensivi.

La tematica del *conatus*, collegata ad una significativa e tuttavia minoritaria tradizione filosofica, riconduce all'inquietudine di fronte alla condizione dell'uomo e alla sua dislocazione nel mondo. Occorre un superamento dell'infantilismo e dell'egocentrismo che, *illusoriamente*, credono di poter far conto su una realtà fatta tutta e solo per l'uomo. In questo senso, che ricongiunge Spinoza ed Husserl, si può e si deve parlare di una rinuncia attiva e non fatalistica alla riduzione della realtà a sé stessi. Si può anche parlare di una *sublizzazione del desiderio* che ritrova, nel movimento della *distruzione degli idoli* e delle false certezze, un'*intenzionalità più profonda che non è estranea al senso ontologico della domanda sul sé*.

Come si è detto, tratti della filosofia di Spinoza si trovano in Nietzsche, in Freud e in Marx¹³, cioè in pensatori che riflettono a partire dalla crisi di false immagini antropomorfe. Queste ultime costituiscono solo un'*illusoria riconciliazione* con la complessità e le profondità della vita (intesa come intreccio di amore e desiderio). Perciò, tenendo presente il contributo dato dalle discipline che praticano l'interpretazione e danno voce a una filosofia della *demistificazione*, la questione dell'innesto della *fenomenologia e dell'ermeneutica* è tematizzabile in tutta la sua effettiva difficoltà, ossia non solo quando si trascendano orizzonti parziali d'interrogazione, ma quando si superino domande alle quali è data la risposta di una presunta coscienza auto-evidente e tuttavia più opaca di quanto si possa credere. Quando si rifletta sul rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica, bisogna riconoscere che si è dinanzi ad un innesto tardivo ed ancora incompiuto: tale legame va concretizzato e non solo enunciato, quando si intenda parlare non di un problema astratto, ma della felicità e della libertà umana.

Sulla base di tutti questi fattori di dibattito e discussione, si può sostenere

¹³ Merleau-Ponty si avvicinava a quanti hanno contribuito ad evidenziare l'aspetto umanistico del pensiero di Marx (tra gli obiettivi polemici vi era anche la teoria dell'economia politica marxista di P. Naville, fondata sul modello delle scienze della natura). Da *Storia e coscienza di classe*, Lukács prendeva la critica allo scientismo. Era necessaria una più netta ripresa del mondo della vita precategoriale, e il marxismo non doveva essere pensato nella dicotomia soggetto-oggetto. In questo senso, Merleau-Ponty poteva ricordare la centralità della dialettica ed evidenziare come il marxismo fosse una filosofia della storia.

che le esigenze della filosofia di Spinoza non hanno ancora avuto una tematizzazione chiara ed una condivisibile esplicitazione nel contesto della filosofia contemporanea.

Si può ribadire che il pensiero di Spinoza si presenta, nel quadro filosofico ed epistemologico attuale, come stimolo per il *futuro della filosofia*. Si tratta di una riflessione che, proprio per giungere a tematizzare l'imprescindibile legame con la vita, supera i limiti dell'obiettivismo, ma non rinuncia a confrontarsi con i principali interrogativi metodologici della cultura attuale. Né è un caso che la tematica spinoziana sia enunciata in *Sé come un altro*, prospettando l'esigenza di una riappropriazione della filosofia di Aristotele e tematizzando un distanziamento dalle interpretazioni dell'Heidegger maturo, che non segna l'asse unico della riflessione sui problemi del nostro tempo. È la riproposizione di una tematica che riconduce alla filosofia riflessiva, ma che si pone in termini diversi e più problematici all'interno di una tradizione di pensiero che fallisce come spiritualismo, ma contemporaneamente rinasce e chiede ulteriori integrazioni creative, come ricerca di un sé umano e come riproposizione dell'esigenza personalistico-narrativa.

Già Ravaisson aveva compreso come si dovesse partire da Aristotele e ripensare la tematica biraniana dell'*abitudine*, intesa come mediazione tra la natura e lo spirito e come ritorno a sé. Anche la sua filosofia, che non casualmente prende da Schelling e da importanti filoni della filosofia romantica, si confrontava con la tematica di uno sforzo d'essere che, solo se persistente e convinto, diviene una *seconda natura*, così da additare un livello etico più profondo ed una prospettiva di vita più comprensiva e libera. Ricoeur è consapevole che la filosofia riflessiva non ha retto dinanzi alle svolte profondissime e radicali della cultura del nostro tempo, ma egli è anche convinto che il suo contributo non possa essere trascurato e vada meditato. Tuttavia, se una domanda vale ancora la pena di porre, essa dev'essere formulata, spinozianamente, in vista di una riflessione più profonda sul soggetto e sul mondo.

5. *Primo momento del circolo del vivente: l'ontologia della sproporzione*

Posti su questo versante di analisi riflessiva e tensionale, ossia in una prospettiva ove centrale è la dimensione del *conatus* e il desiderio di espressione di sé, non ha senso più contrapporre rigidamente Platone e Kierkegaard o Kierkegaard e Spinoza. In quest'ultimo caso, entrambi i "pensatori" sono riconducibili ad una salutare interrogazione sull'etica e sono essenziali in un

percorso di riflessione sulla sproporzione di sé con sé e sulla ricerca di sé stessi. Si è sospinti verso un'identità che è ancora e pur sempre ignota.

Sin dai versi di Parmenide, la miseria è considerata come un errare ed opinare tra le cose, ed essa è soprattutto stata vista come espressione della condizione umana ordinaria e della difficoltà di esprimere sé stessi. È una questione sempre presente in filosofia, anche quando ci si arresti al solo *patetico della miseria*. La questione va approfondita e recuperata nella mediazione filosofica, intesa come *ermeneutica del sé non solo fallibile, ma già sempre caduto e ferito*. Pertanto, bisogna ricordare che il giudizio, falso o vero, rimanda sempre alla capacità dell'uomo di deliberare. Occorre così rammentare che il *cogito* è affermazione e volontà. Le nozioni di assenso, quella di giudizio e quella di volontà si congiungono nei temi della libertà e della creatività. Il filosofo sottolinea che queste tematiche convergono in quella di una liberazione umana che dev'essere pensata sul versante della connessione di razionalità e creatività, come momenti della stessa ricerca-costruzione del sé.

Questo obiettivo dev'essere misurato a partire dalla considerazione della *costitutiva* sproporzione umana, che non riguarda una facoltà rispetto alle altre, ma l'intera dimensione dell'uomo. In noi si constata una scissione tra intelletto e sensibilità e tra volontà ed intelletto: nell'intimo dell'uomo, sussiste la mancanza, profonda e quasi costitutiva, di un *termine intermedio* che permetta una creazione di senso.

La questione del termine intermedio nella conquista del *télos* umano non si esaurisce nella nozione di *cosa*, ma richiama soprattutto quella di *vita*.

Del resto, «è anzitutto proiettandosi nel modo d'essere della cosa che la coscienza si fa intermediario: si fa mediante l'infinito e il finito disegnando la dimensione ontologica della cosa»¹⁴. L'oggettività dell'oggetto collega l'apparire della cosa e la sua dicibilità: ogni filosofia che accetti una costitutiva scissione ontologica vede emergere un'opposizione che va più a fondo dell'opposizione che l'idealismo classico tedesco intese sanare in un sistema «spirituale» tutto pacificato. Ancora una volta, occorre confrontarsi con la tematica spinoziana della fragilità e del *conatus* e con la questione del *riconoscimento reciproco* delle coscienze (che si ritrova particolarmente nel «giovane Hegel»). In quanto deve aprirsi all'infinità della mediazione ed alla vita dell'interpretazione, la filosofia, superando strutture concettuali tradizionali, deve affrontare il problema complesso di una mediazione (vivente e consapevole) credibile. Essa deve

¹⁴ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 112.

farlo dopo la «crisi» della falsa coscienza e di tante certezze prive di verità. In questo senso, si possono meglio avvertire le questioni che condussero Kant a formulare la dottrina dello schematismo trascendentale e a presentarla come armonizzazione delle istanze dell'intelletto e della sensibilità. Già in Kant, la soluzione delle dicotomie non poteva solo essere dalla parte del tempo, poiché affermare che esso è forma di ogni differenza ed è compatibile con ogni categoria, significava riproporre l'enigma della sintesi della *finitezza* e della *razionalità*. Superando le limitazioni teoretiche della filosofia trascendentale, la questione della liberazione del senso ripropone la tematica dell'uomo fallibile e bisognoso di consolazioni non illusorie. In tal modo, si ripropone la questione di quell'ente che ritorna a sé e che è l'uomo stesso. In altre parole, si pone il problema dell'*identità* e dell'*ipseità*: il problema cartesiano e quello spinoziano si integrano nel senso dell'affermazione di sé, ma anche in quello della consapevolezza della fragilità umana.

Ricoeur aveva progettato la composizione di una trilogia che giungesse a tematizzare una *poetica della volontà*. Essa doveva scaturire non meccanicamente, né passivamente dall'analisi fenomenologica del *volontario* e dell'*involontario*, da quel *misto* di infinitudine e finitudine che costituisce la condizione dell'uomo nell'atto stesso del suo porsi ed essere posto nella vita. Non solo problematico, ma drammatico è riconfigurare tutto il rapporto dell'uomo con sé e sapersi riappropriare dell'interrogazione su un'identità complessa, franta e plurale, affidata all'altro e alla mediazione culturale, sociale e politica. La questione dell'analisi del *volontario* e dell'*involontario* spingeva a confrontarsi con questioni che coinvolgono la filosofia di Spinoza e sono al fondo della sua peculiare «etica». Già la radicalizzazione della dialettica del volontario e dell'involontario è alla base di una nuova considerazione del nostro essere: attraverso l'*epoché fenomenologica*, che può essere accostata all'inoltrarsi agostiniano nelle profondità di sé stessi, viene superata un'impostazione coscienzialista della soggettività che era sembrata l'ultimo approdo dell'intero movimento della ricerca.

Superando il dissidio spesso sterile tra una filosofia idealista ed una filosofia realista, Ricoeur si radicava più fortemente nell'orizzonte dei problemi della modernità ed optava per un'indagine di marca fenomenologica. Occorreva aprirsi alla problematica della volontà libera e considerare più a fondo cosa sia il nostro sforzo d'esistere. In una prospettiva ermeneutica, più che realistico-oggettivistica, la dimensione volontaria appare essa stessa come un nucleo intorno al quale si costituisce la dimensione dell'involontario e va delineandosi quanto non sappiamo di noi stessi. Insomma, occorre interrogarsi

su quanto costituisce *l'inserzione originaria del nostro essere nell'essere* e su quell'*eros* che cerca una strada difficile per esprimersi: l'amore vive in una polarità che è stata descritta da Spinoza come *sforzo e tensione*. In altre parole, la nostra inserzione nell'essere è *originaria*, ma anche *complessa*. La dimensione problematica dell'esistere, la fragilità del proprio essere, la finitudine dell'incarnazione, la difficoltà di mantenersi nella dimensione del *rispetto dell'altro* portano ad interrogarsi anche sulla *schiavitù umana* e sul *male radicale*, ma anche sulla *confessione del male* e sul *senso trascendente dell'amore*.

La radicalità di questo trascendimento implica il riferimento a dimensioni sempre più profonde del nostro essere. Più che una conoscenza di sé stessi, noi disponiamo di un sentimento, spesso oscuro e complesso, del nostro esistere. Qualora si intenda far riferimento a Spinoza ed esprimersi con le sue parole, bisogna ricordare che l'uomo aspira alla libertà, ma tale libertà, qui intendibile anche come *creatività umana* e *riconfigurazione di sé*, è radicalmente problematica, benché non sia né aleatoria né impossibile. Se il *patetico della miseria* riporta pur sempre alla dimensione *effettiva* dell'uomo che è libero ed è anche fragile, non si tratta di dedurre astrattamente queste prospettive da un assunto aprioristico. Occorre piuttosto pensarle nella loro articolazione complessa e considerarle in base all'ammissione non solo della propria strutturale opacità, ma anche della propria colpevolezza. Ogni espressione di sé avviene mediante simboli intricati ed opachi, ma non statici o ininterpretabili, e che provocano incessantemente la riflessione, da ora chiamata ad abbandonare le vie usuali della chiarezza.

La riflessione non solo divide ed analizza, ma ricongiunge. Essa apre prospettive possibili e addita una consapevolezza nuova che non considera solo l'indeducibilità del negativo, ma anche quella dell'amore. Tale consapevolezza non è ripiegata su di sé, ma domanderà di abbandonare vecchie illusioni e metterà in cammino verso una diversa coscienza di sé. In pratica, attraverso l'interrogazione spinoziana sulla fragilità umana, si è ricondotti alla tematica del volontario e dell'involontario, alla questione delle cifre e dei simboli, ai grandi temi dell'inoggettivabile e del rischio filosofico. Si è chiamati a riflettere sul significato di una *fenomenologia ermeneutica*, nella quale il soggetto non porta con sé i tratti dell'onnipotenza e dell'indipendenza ontologica: si è posti sul versante dell'interrogazione *meta-problematica*, ed oltre ogni diffidenza verso la riflessione esistenziale. Occorre riflettere sulla svolta fenomenologica, e ricordare che la fenomenologia ha in sé tensioni differenti.

Si trattava di una questione posta già da Merleau-Ponty quando espandeva la riflessione alla percezione e al coinvolgimento nel mondo. La domanda

di Ricoeur è quella del volere e dell'agire propri di un essere radicalmente sospeso tra finito ed infinito. Questo comporta che si prenda posizione rispetto all'ontologia di Heidegger, per il quale il discorso etico sembra essere superato nella radicalità del discorso ontologico-esistenziale. Una presa di distanza rispetto all'ontologia heideggeriana riconduce a Spinoza, ma in termini più creativi ed originali, in un percorso ricco di simboli e di figure che orientano verso la dimensione possibile, ma difficile di un linguaggio creativo di una soggettività nuova e non impositiva, capace di rinunciare al desiderio egocentrico, di esprimere un tensione verso il Tutto e rivendicare un nuovo significato umano del vivere. Occorre recuperare interamente l'orientamento cosmico della filosofia di Spinoza ed avvertire il senso inquieto di una riflessione che non si arresta in una certezza definitiva, ma insiste nel porre il problema della vita umana nella sua complessità: la filosofia spinoziana è pervasa dalla consapevolezza di una generale aporeticità, benché quest'ultima non sfoci nel nulla della dispersione, ma vada intesa nel cuore stesso di un movimento vitale sempre esposto al rischio e tuttavia aperto alla domanda sull'eternità.

6. *La questione della vita tra Spinoza, Husserl ed Heidegger*

Si è analizzato il senso di un'ontologia della sproporzione. Si può tentare un secondo passo che renda più significativo il riferimento a Spinoza. L'obiezione che nessuno sia potuto giungere al punto di vista del terzo genere di conoscenza spinoziano, non dev'essere prevalentemente inteso come la denuncia della sterilità del razionalismo astratto di quella filosofia, ma come sfida lungo la via di una riflessione sull'uomo del nostro tempo e sul suo bisogno di interrogarsi su ciò che è eterno. La connessione tra fenomenologia ed ermeneutica può davvero avvenire solo se si pensi la verità oltre schemi metafisici obiettivistici. La riflessione su Platone e Spinoza deve spingere a considerare l'inseparabilità tra la questione della verità e quella della posizione che si assume verso la vita, così da superare l'opposizione tra le filosofie della vita e quelle della riflessione. Si aggiunga la constatazione che il problema ermeneutico si era già costituito prima delle teorizzazioni di Husserl e delle riflessioni fenomenologiche. Né ci si poteva fermare a livello delle ermeneutiche "speciali", intese come discipline ausiliarie ed incapaci di affrontare, *nella sua interezza*, il problema della circolarità della ricerca della verità. In quanto vita, ogni ricerca è disponibilità a quel che è inatteso ed inoggettivabile.

Non si poteva restare ad una concezione della verità che marginalizzasse il nesso tra la verità e l'interpretazione, tra il certo ed il vero. Posta quest'esigenza riflessiva, era necessario che si pensasse l'interpretazione più di un'approssimazione ad una verità data, assoluta ed oggettiva: come afferma Spinoza, l'uomo, spesso disperso rispetto a sé e al mondo, non può crederci una sostanza in sé centrata o conclusa. Il suo sforzo è riconquistare la propria verità: nel cercare di comprendersi, l'uomo sperimenta che una vera comprensione è anche *emendazione e ritrovamento*. Non si può dimenticare come la filosofia spinoziana sia fortemente legata all'idea di un'intima connessione tra la nostra libertà e l'accrescimento di un'effettiva conoscenza. Il concetto di sostanza è ripensato non solo in rapporto alle proprie oggettivazioni, ma alla vita che si svolge attraverso l'oggettivarsi. Non a caso, mente e corpo si ricongiungono in un medesimo sforzo d'essere: un approfondimento fenomenologico-ontologico, che voglia portare avanti questa tensione alla verità ed all'impegno umano, non solo esprime l'istanza della vita soggettiva, ma chiede di ribadire le ragioni profonde di una filosofia calata nella condizione umana ed aperta all'analisi storico-linguistica, alla situazione esistenziale, alla riflessione sulla persona e la comunità.

La fenomenologia ha dovuto confrontarsi con la questione dell'interpretazione come condizione generale dell'uomo e porsi sul piano di un'ermeneutica generale. Essa non ha superato le perplessità, che erano state espresse così radicalmente da Spinoza, in modo adeguato al compito radicale che si era proposto. Anche Ricoeur trova difficoltà ad esprimere i termini di una questione che non si colloca più nelle dicotomie filosofiche del passato, ma va posta nella prospettiva di una filosofia futura. Va perciò segnalato l'inadeguato rilievo che anche la fenomenologia ha dato alla questione della crisi di un soggetto che non riesce più a specchiarsi in una verità autoevidente e in un mondo di certezze che si rivelano spesso illusorie. L'orientamento fenomenologico storicamente costituito resta una prima contestazione dell'oggettivismo. Esso non ha indagato sino in fondo queste tematiche, almeno fino a quando Husserl non è giunto alla fase «ultima» del suo pensiero e agli scritti che confluiscono in un'opera stratificata e complessa, non conclusa ed attualissima, come la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Soprattutto nei suoi diversi apporti, la fenomenologia husserliana ha messo a fuoco la critica all'obiettivismo e la pretesa di fornire alle scienze umane il solo modello metodologico valido, quasi dimenticando dimensioni storiche precipue, gli scarti e le differenze che segnano il cammino dell'uomo. L'indagine husserliana intese rompere con le presupposizioni inindagate della metafisica razionalista.

Essa ha cercato di oltrepassare la stessa impostazione del problema data dallo storicismo di Dilthey, la cui filosofia, pur fondando l'autonomia delle *Scienze dello Spirito*, era pur sempre collegata a un modello di oggettività che il pensiero husserliano seppe mettere in discussione. Bisognava aprirsi al *mondo-della-vita* che è dietro una molteplicità di obiettivazioni non risolutive, ed occorreva far riemergere tematicamente una *dimensione latente* che sta "prima" del rapporto *soggetto-oggetto così come dommaticamente lo poniamo*.

Non poco era forse *prefigurato* nelle opere che precedettero la *Crisi*: già allora, l'oggettività non era più vista in sé, come un mero dato fermo e come una presenza solidificata o immobile. In verità, l'*epoché* di Husserl non fu una negazione del mondo e delle cose: mediante l'*epoché*, si delineò soprattutto la ricerca di un terreno di *apoditticità ulteriore e radicale*. Questo si può ribadire anche quando tutto implicava il tentativo di una riduzione piena della realtà al soggetto.

Il problema della *Crisi* era andare più a fondo nella ricerca delle fonti della *vita intenzionale*, la quale funge *anonimamente* e plasma quel mondo che appare già stabilito dinanzi a noi ed al di fuori di noi e sembra un mondo dato e troppo rigidamente correlato alla nostra coscienza. L'intenzionalità fu sempre considerata nella processualità della vita della coscienza depurata dalle scorie naturalistiche e da presupposizioni metafisiche inindagate, anche quelle dell'oggettivismo e dello scetticismo. Tuttavia, Ricoeur rimane convinto del fatto che il cammino che va dalle *Ricerche logiche* alle *Meditazioni cartesiane* debba pur esser tenuto molto in sospetto: anche in esso alberga un persistente ed inadeguato idealismo, non del tutto scisso dal neo-kantismo dei valori.

Era necessario domandarsi come si potesse realizzare un *innesto tra fenomenologia ed ermeneutica* quando si fosse restati in un punto di vista coscienzialista, idealistico, tendenzialmente platonizzante. L'autofondazione e l'infinitizzazione del soggetto idealistico esprimono un orientamento più fuorviante di quell'orientamento spinoziano al concreto che meglio si concilia col riconoscimento di uno sfondo di passività dell'esistenza, intesa come qualcosa di ricevuto che si può donare e accrescere. Ricoeur nota subito che il progetto costitutivo della fenomenologia era sfuggito anche ad Husserl, il quale, mettendo a fuoco il tema dell'*epoché fenomenologica*, rinveniva come paradossale punto di partenza qualcosa che, pur radicato nella soggettività, le sfugge e quasi la pone in crisi.

In tal modo, si apriva all'analisi fenomenologica un territorio costitutivamente *anonimo e inindagato*. L'esigenza della *comprensione* doveva collegarsi a quella dell'*interpretazione*, ma il bisogno di collegare *verità e ricerca* espri-

meva quel bisogno di autenticità che alcuni filosofi, come Spinoza o Galilei o Vico, avevano avvertito: essi non si erano fermati all'immediato più o meno indeterminato o indagato della coscienza o a semplici astrazioni oggettivate. Anche Ricoeur esprime grandi perplessità sul soggetto immediato, quelle stesse che lo muovono a rivalutare il contributo *demistificante* di Spinoza.

Ricoeur non si ferma solo allo studio della complessa articolazione della filosofia di Husserl, ma evidenzia molte delle sue perplessità sull'heideggerismo. La filosofia heideggeriana, che pur esperisce profondamente l'illusorietà della coscienza ordinaria ed approfondisce la questione della condizione di povertà e oblio dell'uomo contemporaneo, spesso è stata sedotta dalla convinzione che la via d'accesso alla verità sia una *via breve*, che potrebbe essere imboccata proprio quando non ci si attardi nei "preliminari" delle discipline che praticano l'interpretazione. Ancora una volta si delinea l'illusione di una *via diretta* all'ontologia, il cui limite è stato parzialmente messo in rilievo da Hans-Georg Gadamer, uno dei principali allievi di Heidegger, nel momento in cui, anche richiamandosi alle tesi heideggeriane sul tema della *comprensione*, ha esplicitamente affrontato la questione ermeneutica in termini filosofici diversi: egli si è posto nell'ambito del problema di assicurare una fondazione radicale dell'esistere storico e linguistico umano e di procedere oltre la pur rilevante partizione in *scienze della natura* e *scienze dello spirito*. In effetti, proprio il confronto con Spinoza, sempre discreto e spesso frammentario, porta a riflettere sull'incompiutezza, sull'al di là della riflessione ermeneutica, sulla sua strutturale caratterizzazione etica, sulla felicità di una vita ritrovata non al di fuori della storia, del linguaggio, della memoria, dell'interazione umana, ma nella prospettiva liberante di una condivisione che si fa comunicazione, dialogo, comprensione delle altrui sofferenze, impegno di vita in un mondo che troppo spesso si vota alla morte nelle sue diverse forme.

XIII.

Un confronto con Freud sullo sfondo di Spinoza. Linee generali

1. *Tra Spinoza e Freud. I corsi su Spinoza e Freud*

Secondo Ricoeur, una consapevolezza che eccede una chiusa sistemazione ed è un autentico *appetito di sistema*, è viva in Spinoza, tanto che, come ha notato Monique Schneider, i corsi tenuti da Ricoeur sul filosofo olandese nel 1958 vertevano proprio a) sulla felice *non coincidenza* del punto di vista del sistema spinoziano e b) sulla strutturazione degli assiomi rispetto al peso e al significato delle proposizioni delle diverse parti e sezioni dell'*Etica*¹. In tal modo, la filosofia di Spinoza poteva essere delineata come una filosofia profonda e drammatica, caratterizzata dal tentativo di delineare lo sforzo complesso del nostro essere in un universo di cose spesso conflittuali. L'uomo è in una dimensione che è senza ripari, incarnata e fragile: «dans l'élaboration conduite au sujet du fini et de l'infini chez Spinoza, à l'occasion d'un cours donné en 1958, P. Ricoeur souligne d'emblée la cassure qui s'inscrit entre le projet spinoziste d'une démonstration *more geometrico* et l'ordre effectif des axiomes, propositions et scolies»².

Più in generale, la filosofia di Spinoza nasce dall'incontro tra la *riflessione*

¹ François Dosse ricorda la tesi di laurea, che fu svolta da Alain Saudan e venne seguita da P. Ricoeur, sul *rapporto tra filosofia e religione in Spinoza*. Tale tesi rimanda a un problema vivo in Ricoeur. Veniva, in un certo senso, a riproporsi l'argomento della tesi di laurea di Ricoeur del 1933/34, cioè il rapporto tra la fede e la ragione, due termini che non facilmente si conciliano nell'opera di Ricoeur (si pensi alla questione del male). Va detto che Ricoeur insiste sull'equivoco di aver voluto leggere la sua riflessione filosofica come una trascrizione teologica mascherata. Egli ricorda come, dal punto di vista strettamente filosofico, la sua riflessione giunga quasi a posizioni agnostiche e come essa non si sia impegnata a denominare e a svelare l'enigma e il mistero del divino. Si può dire che, sin dalla sua tesi di laurea, egli ha sempre continuato a riflettere *se e come* la filosofia possa inquadrare il problema di Dio. Era una questione che si era posto sin dai tempi di un confronto con due autori come Lachelier e Lagneau. Cf. F. Dosse, *P. Ricoeur*, cit., p. 265. Su Monique Schneider, cf. M. Schneider, *Eros tragique*, J. Greisch e R. Kearney (eds.), *P. Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 307.

² Ivi, cit., p. 55.

e il *tragico*³. La questione del tragico solo apparentemente sembra lontana da Spinoza. Essa tocca la dimensione più profonda della vita e non può essere ridotta solo alla sfera estetico-letteraria o a quella più povera del *drammatico*. Si può aggiungere che il tema della *finitude* e quello della *ménace* pervadono tutta la riflessione di Spinoza. Si tratta di un nucleo che, presente nella riflessione freudiana e in tanti orientamenti demistificanti del pensiero attuale, si approfondisce e trova ulteriore sbocco negli studi sull'alterità (che è anche in noi).

Come nota Ricoeur ne *Il Conflitto delle interpretazioni*, la filosofia spinoziana sembra, a prima vista, non conoscere il male se non come illusione. Di questo limite «razionalistico» della filosofia spinoziana, Ricoeur si dice consapevole. Tuttavia, si può aggiungere che, secondo Spinoza, il nostro sforzo d'essere, che è e resta indefinito, si trova – di fatto – in un pericolo costante di essere soverchiato: se non vi è un fine al quale bisogna subordinare l'intera natura, poiché il *conatus* è *in rerum natura*, ogni essere ha sempre qualcosa che lo limita e che può «terminare» il suo sforzo d'esistere o *conatus*. È proprio Spinoza, critico dell'antropomorfismo, a ricordare che ogni essere non è un'entità ferma in un universo chiuso, ma tende a realizzare sé stesso nella problematicità della sua esistenza. Questo *sforzo d'essere che ci costituisce* si scontra con l'ostilità spesso drammatica della dimensione "oggettiva", quella degli altri uomini e di una natura che non è fatta per noi e per i nostri fini. La Schneider ricordava come Spinoza riuscisse ad andare a fondo del problema: egli tematizzava la questione del finito a partire dalla def. II della p. I dell'*Etica*, sottolineando la connessione tra sé e l'altro nella struttura stessa degli esseri che costituiscono la realtà. Tale processo parte dalla possibilità di essere limitato (*potest terminari*) a quella del poter essere distrutti (*potest destrui*) dell'*unico* assioma della p. IV dell'*Etica*⁴.

La filosofia di Spinoza spinge a comprendere lo statuto complesso del *co-gito*, che contiene in sé i suoi atti e la propria non-infinità e la esprime nell'agire e nel patire. Ricoeur insiste sul superamento delle vane passioni e su una resurrezione del soggetto, capace di scoprire le dimensioni più profonde del proprio essere. Nel nostro essere convivono il dubbio e l'angoscia, il *no della*

³ G. Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XX siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 377.

⁴ Per Spinoza, non si dà cosa singola in natura, di cui non se ne dia un'altra più potente e forte: qualunque cosa sia data, se ne dà un'altra maggiore da cui quella può essere distrutta. Cf. Spinoza, *Etica*, cit., p. 976. Evidentemente, secondo Ricoeur, i due assiomi assumono una collocazione diversa nella struttura complessiva delle argomentazioni spinoziane: in questa distanza, vi è un fondo specificamente tragico. Proprio per questo secondo la Schneider, la riflessione di Spinoza cerca di comprendere la connessione tra la potenza affermativa e la vulnerabilità.

condizionatezza e quello del *rifiuto*. In noi vi sono i fondamenti di una poetica continuamente differita e sempre riproposta.

La filosofia di Spinoza ci accompagna nel cammino complesso del *consentimento verso la vita*. Tale consentimento non è effetto di rassegnazione, di passività, di un facile silenzio. Nell'interpretazione di Ricoeur, il *sì alla vita* si svolge sotto il segno della speranza: esso si colloca nel difficile equilibrio che supera l'autosufficienza rigida dello stoicismo e non giustifica una fusione indifferenziata della soggettività col mondo. Se è nel novero delle opzioni metafisiche e non si inquadra in processi solo psicologici, il consentimento non può essere assolutamente confuso con una sorta di capitolazione: esso è riconoscere al mondo ed alla vita che non sono solo il teatro possibile della fine delle illusioni, ma lo scenario di una libertà possibile. È ragionevole dire che sperare non è illudersi: *radice poetica del consentire è la speranza, dell'amore è la decisione, del dono della forza è l'energia dello sforzo*.

Ne deriva che occorre superare l'orientamento solo descrittivo. Il soggettivismo anche di parte cospicua della fenomenologia non può essere un *alibi* per arrestarsi dinanzi alla separazione tra scienza e saggezza. La speranza ha un ruolo di mediazione e progettazione, è viatico sul cammino della conciliazione, apertura su di sé e orientamento verso il mondo. Si tratta di un'apertura al futuro che è lontana da ogni *estrinsecità della speranza e del timore* (che Spinoza critica e considera spesso forieri di comportamenti superstiziosi negli animi scossi e colpiti dall'ignoranza della vera causa delle cose⁵).

Per Spinoza, l'esistenza non spetta all'essenza dell'uomo. Tutto ciò significa che ogni cosa e l'uomo *come tale* sono una totalità di vita. Lo sforzo per esistere caratterizza ogni essere e ci ricorda il fondo comune e fragile dell'esistenza. Occorre abbandonare una dipendenza antropomorfa del rapporto tra le cose e la vita. Riportare tutto al suo fondamento è il passo preliminare di una teoria della vita e dello sforzo d'essere.

L'essenza dell'essere in sé non spetta all'essenza delle cose singole. Tutte le cose mostrano una divaricazione tra il proprio *essere* e la propria *essenza*: l'essenza attuale delle *cose singole* è quella di uno sforzo e di un desiderio

⁵ Nello Scolio alla prop. XLVII dell'*Etica*, Spinoza afferma: «quanto più ci sforziamo di vivere sotto la guida della ragione, tanto più ci sforziamo di dipendere meno dalla Speranza e dalla Paura, e di comandare alla fortuna, per quanto possiamo, di dirigere le nostre azioni secondo il consiglio certo della ragione». Per il filosofo, gli affetti della speranza e della paura non possono essere buoni di per sé. Tali affetti possono spesso collegarsi a cose neutre che siano scambiate come gli oggetti cui riferire quegli affetti (Scolio alla prop. L, p. III dell'*Etica*). Anche qui va detto: non si tratta di una deviazione dal rigore argomentativo di Spinoza, ma si riscontra la ricerca di una dimensione ulteriore, quella della speranza, della promessa e della testimonianza (da intendere come *categorie etiche*).

d'essere. In tale prospettiva senza rassicurazioni, che pone in connessione sostanza e desiderio, l'essenza e lo sforzo, vanno poste fondamentali questioni come il senso della nuda estensione materiale del tempo e della vita. Si può sperimentare che è possibile mutare in gioia la tristezza della condizione umana finita e contingente? Non vi è solo una crudele necessità, ma il movimento di trascendenza spinge a desiderare una nuova natura e un *corpo nuovo* e porta oltre la *solitudine dell'autosufficienza* e verso un *nuovo rapporto con le cose*.

Questa dimensione di ulteriorità è apertura alle cose ed agli altri. Tale tensione vivente non può avvalersi di un riferimento che la garantisca dall'esterno: la vita sarebbe fondata su una vuota alterità di norme che finirebbero nella rigidità. Essa vive e si costituisce nell'azione che porta ad una vita comune. Una filosofia della fedeltà nasce dall'avvertimento di un «valore» da realizzare e ricollega creativamente al passato, apre ai progetti per il futuro e ci riporta alla domanda sull'essere. Ogni valore vive in un progetto e nell'intreccio del vedere e del volere: superare il dualismo nella vita etica non significa cadere nell'acquiescenza o nella rassegnazione e nel fatalismo, ma consiste nel *superamento del dualismo che isola progetto e motivo, separa la natura e la spinta indomita del desiderio, che contrappone me e l'altro, il volontario e l'involontario, la libertà e la necessità*.

Il passaggio alla *poetica* è sempre una *conversione* che suppone la considerazione di una *virtus activa* o potere attivo di determinare i propri atti. È necessario che ci si richieda un sì o un no alla vita. Né ci si può decidere se non si assume la propria condizione umana: la dimensione corporea, la propria e altrui prospettiva storica, la personale e comune condizione finita e fallibile. Proprio la dimensione dell'altro, nella sua novità, problematicità e drammaticità, portava Ricoeur a integrare l'interrogazione su Spinoza e quella sulla psicoanalisi, talora vicina all'eredità spinoziana e alla demistificazione delle illusioni umane. Non si trattava di prendere partito per l'una o l'altra concezione o di risolvere problemi aperti in maniera definitiva: la questione era soprattutto cogliere suggestioni e stimoli per pensare.

Nel testo della Schneider, il fondatore della psicoanalisi è presentato come colui che, pur avvertendo il richiamo all'origine ed all'inorganico, approfondisce il tema di quell'amore del *tutto* che è sotteso alla filosofia della vita di Spinoza. Solo attraverso l'incontro tra due fragilità e non nella solitudine – regno della morte e della coazione – il riferimento all'*eros* permette di abbozzare una risposta alla distruzione imminente o possibile del nostro essere, sottoposto alla durezza e alla problematicità della vita, il cui fondo è l'eternità: questa

prospettiva chiede di riflettere in termini nuovi, mossi e problematici, sulla questione della narratività e sull'intreccio e scambio delle memorie.

In ogni caso, si è ricondotti al *problema della vita*, di cui va rispettata la *polisemicità*. Si tratta di un termine che, pur non sempre utilizzato dal filosofo olandese nella sua (postuma) *Etica*, esprime l'istanza radicale della sua opera e ne delinea i tratti di profondo interesse e attualità. Peraltro, va detto che, nei *Cogitata metaphysica*, Spinoza insiste particolarmente sulla caratteristica intuitiva e immediata del *cogito*. Tuttavia, si deve anche dire che, secondo Spinoza, la vita non trova la possibilità di un'espressione immediata: il *cogito* esprime un sapere di sé che non solo è vuoto, ma è persino esposto all'illusione e all'inconsapevolezza; l'espressione di sé a sé stessi non si ritrova in una facile comunicazione unidirezionale, ma si rinviene soprattutto nelle architetture del senso duplice e nascosto, in quelle prospettive che portano a considerare la condizione franta dell'uomo e ad interrogarsi sulla sua fragilità e sulla comune esposizione al male. Attraverso questo interesse ontologico e antropologico, viene meglio delineandosi l'interesse non solo per la tematizzazione del problema del negativo, ma anche quella per il simbolo e il testo, intesi come momenti fondamentali dell'espressione e della ricerca di sé: attraverso di essi, l'uomo è chiamato a confrontarsi per potersi ritrovare nelle sue oggettivazioni.

Si tratta di superare l'aporia che si è spesso instaurata tra *spiegare* e *comprendere*, e vi è un ponte da non ignorare tra parola e scrittura, tra il discorso e le sue oggettivazioni, tra l'opera e il mondo al quale il testo si rivolge. Tale interesse per le espressioni dell'uomo, tra le quali si devono porre anche i testi e i documenti, non rientra in una dimensione soggettivista. Se all'origine è presente auroralmente la dimensione umana, questa si riconferma nell'interrogazione sul mondo che il testo apre al lettore. La riflessione sulle opere dell'uomo mette in gioco la comprensione come «arricchimento di sé» e incrementa ed integra le dimensioni della «fantasia». Tale prospettiva passa per i mondi dell'immaginazione e per la riappropriazione di tutto l'uomo, e si ricongiunge alla tematica della critica delle ideologie e alla rilevazione della loro insincerità. L'*epoché* e l'intenzionalità possono essere intesi come la sospensione dei punti di vista comuni e del linguaggio quotidiano. L'*epoché* e l'intenzionalità non riguardano solo la dimensione constatativa-denotativa, ma si arricchiscono di nuovi orientamenti.

Tale riflessione nasce ed è sostenuta sempre da quel bisogno di autoco-scienza di sé che è presente nella tradizione speculativa moderna e che, in modi espliciti o sotterranei, si trova nelle filosofie di Malebranche, di Spi-

noza e di Leibniz: *filosofie da non confondere nella loro individualità e che pure riportano tutte ad un confronto con le riflessioni dei maestri del sospetto (anch'essi da valutare nelle singole e complesse proposte ermeneutiche)*. Se il richiamo a tanti autori, che sono come astri in una notte, è necessario e nessuno di essi può essere trascurato, tuttavia il richiamo alla filosofia spinoziana resta fondamentale per la forza "eversiva" di questa riflessione e per il movimento di questa filosofia.

2. *Verifiche del conflitto: la radicalità dell'interrogazione di Freud*

Secondo quanto ha sostenuto Cartesio nelle sue opere principali e nei diversi componimenti epistolari, occorre urgentemente dissolvere false questioni e sfrondare l'albero complesso e talora confuso del sapere (al quale anche i suoi avversari e i critici riconoscevano che egli stesse dando un più chiaro indirizzo di sviluppo e di progresso). Secondo Cartesio, un grave problema è che molti pregiudizi molto radicati provengono dall'infanzia. Nei primi anni di vita, la nostra mente è come imbevuta di mille presupposizioni pregiudiziali che si riconfermano attraverso l'abitudine. Non ricordiamo di essere stati indotti ad accettare tali presupposti che impediscono una conoscenza più approfondita e certa. Spesso si accettano molte cose senza esami preventivi o sufficienti. Molti pregiudizi paiono riconfermati dall'esperienza e messi dalla natura nell'animo umano. È molto difficile essere attenti a cose che non si vedono e si è portati a giudicare in base a tesi preconcepite o pregiudiziali. Anche per Cartesio, la critica non appare distruttiva o sterile. Bisogna ricercare una verità che possa sottrarci al dubbio. Tale verità, che egli difende come immediata e intuitiva, emerge nel momento più critico della ricerca: quando si è giunti al dubbio estremo dinanzi ad ogni verità, è possibile rendersi conto che il dubbio non può vincere la certezza d'essere. Per Cartesio, potremmo dubitare del corpo o delle cose esterne e materiali, ma non sarebbe possibile mettere in dubbio totalmente l'esistenza del pensiero: non si può dubitare del proprio pensiero senza esercitare il dubbio. Infatti, quest'ultimo è una *forma di pensiero*, come il *riflettere*, l'*immaginare*, il *volere* o il *desiderare*. Eppure, si ritrova una verità che si scopre vuota per motivi che vanno al di là del materialismo di Hobbes o dello scetticismo di Gassendi, per il quale la scoperta del *cogito* era già sempre accessibile agli uomini riflessivi.

In ogni caso, non si può sottacere che Cartesio non è solo il filosofo della chiarezza e della distinzione. Per il filosofo, esistono in noi molti aspetti

complessi e problematici su cui operare un'attenta analisi per giungere a trovare non solo quanto appare chiaro, ma quel che appare così chiaro nel suo *elemento distintivo* da fondare una piena *evidenza*. Non si può ignorare che percezione, volizione e altri modi si attribuiscono alla sostanza pensante. Tuttavia resta in piedi il dualismo, per il quale a) alla sostanza estesa si possono attribuire la grandezza e l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità; b) figura, grandezza, posizione si attribuiscono a diverso titolo alle cose estese; c) alcune attribuzioni non riguardano le cose, ma rientrano nella sfera soggettiva.

Per Cartesio, l'istinto può ingannare, ma la ricerca della verità non è mai impossibile. Né Dio permette che qualcosa di male avvenga in quanto sia Egli l'effettiva e positiva causa. Ogni sostanza, afferma Cartesio e poi sosterrà Husserl, ha una sola proprietà principale che costituisce l'essenza della cosa. Tale è il pensiero autocosciente. Tuttavia, vi sono alcune cose che si attribuiscono alla stretta connessione della mente e del corpo. Si può far riferimento alla commozione, ai patemi d'animo, all'ilarità, alla spinta all'ira, all'amore ecc. Si possono anche ricordare i processi percettivi (dolore, fastidio, sollecitazione da intensi stimoli luminosi, sonori ecc.).

Se non ideologizzato o impoverito, Cartesio riconosce quanto sia complesso il nostro essere. Il problema che bisogna riproporre ed approfondire è radicalizzare il tema del dubbio e dell'illusione e porre il problema del *cogito* al di là della complessa architettura dell'innatismo, della riproposizione della metafisica e del suo apriorismo e di ogni dimostrazione preconcepita della netta, radicale separazione ontologica tra lo «spirito» e la «carne». Il tema era destinato a rimanere aperto e a radicalizzarsi. La questione cartesiana e spinoziana del *cogito*, che è da riproporre e ribadire, va considerata in rapporto agli sviluppi dell'epistemologia e delle scienze umane e dell'antropologia filosofica degli ultimi due secoli⁶.

Si tratta di un confronto che Ricoeur non vuole attenuare dal punto di vista della vastità e della radicalità. Non è un caso che Ricoeur abbia privilegiato il confronto con Freud rispetto a quello con i suoi discepoli o con i pur notevoli maestri di scuole psicologiche affini. Non gli sfuggiva che Freud è il punto di confronto più arduo e difficile, quello che porta più tensioni e disarmonie,

⁶ Occorre chiedersi quale sia il rapporto tra fenomenologia e psicologia. In più casi si era affermato che l'inveramento della fenomenologia potesse essere il marxismo con la sua critica dell'illusione e della presupposizione non indagata e non fondata nelle cose stesse. Peraltro, la riflessione non è mera introspezione, e sorge dalle difficoltà che nascono all'interno di una coscienza immediata, ingenua e non riflessa (o irriflessa). Cf. J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, PUF, 1954, p. 54.

per una filosofia del sé che non si ripieghi nell'intimismo, nella falsa certezza dell'autocoscienza, nell'illusione o nell'errore di una *certezza che è destinata a restare senza verità*. In tal modo, quando si ricordi la connessione che si può stabilire tra psicoanalisi e filosofia spinoziana, si nota come Ricoeur intenda ritematizzare la filosofia spinoziana, in quanto filosofia della vita che accoglie la sfida dell'identità e della felicità umana, ma non intende disconoscere la fragilità della conoscenza di sé stessi. Tale ricerca resta una fenomenologia che non passa al sistema. Ogni ricerca dev'essere consapevole della condizionatezza storica degli uomini e dell'impossibilità di parlare in modo diretto ed esaustivo della condizione umana, della propria origine e del fine del proprio e comune vivere.

Rinunciando alle sicure dimore del sistema, non si tratta di aderire a una facile prospettiva relativista. Piuttosto, diviene più chiaro il significato antropologico dell'affermazione che l'interpretazione trova nel *simbolo* il suo oggetto privilegiato. Il lavoro del fenomenologo, non più pago dell'orizzonte trascendentale e puro della posizione di sé in un senso idealistico, si svela più arduo di quello che si sarebbe potuto pensare. Si deve risalire dalle cose alle loro fonti, ed occorre farlo senza la pretesa di stemperare la realtà nell'attività giudicatrice del soggetto universale: l'itinerario del senso va dalle cose a ciò che il simbolo esprime, dal senso primario ad uno nascosto: è un lavoro analitico (non sterilmente e non astrattamente tautologico) che vuole esprimere pienamente quella complessità dell'umano che i linguaggi univoci non riescono a dire. L'effettuazione concreta di tale lavoro, così come è svolto nell'analisi fenomenologica, si presenta come una ridelineazione di sé, una ricerca della propria identità e come un'attiva costituzione di sé stessi.

Occorre ricordare che la psicoanalisi ha consentito di porre in discussione il privilegio accordato alle categorie formali del pensiero: il suo contributo è tanto più significativo quando non si dimentichi di salvaguardare il valore, nella più generale interrogazione sui vari aspetti del linguaggio, dell'attività simbolica e delle sue espressioni. Si è, allora, portati a riflettere su un paradosso che indica la complessità del ritrovamento: «vi è simbolo – dice Ricoeur – quando il linguaggio produce segni di grado composto in cui il simbolo, non contento di designare qualcosa, designa un altro senso»⁷.

⁷ La psicoanalisi si iscrive a pieno titolo nel dibattito sul linguaggio. Il filosofo ricorda la necessità, quasi disperante, di tener conto degli apporti fenomenologici, heideggeriani, logicistici, analitici, esegetici e teologici nel quadro di una riflessione ermeneutica che non tema l'alterità, il conflitto e la problematicità della vita (espressa o ostacolata nella sua espressione): l'uomo non può ritrovarsi se non attraverso l'analisi delle sue opere, dei suoi

Vista l'importanza di questi riferimenti, richiamandoci allo scritto della Schneider su Freud e Ricoeur, è legittimo riflettere sul rapporto della psicoanalisi con la fenomenologia e con la filosofia hegeliana. Si è così riportati alla filosofia di Spinoza, una riflessione che nasce da un'esigenza di radicalità: le precedenti filosofie da noi citate, vicine a quella di Spinoza, richiamano, nella loro specificità, a quella ricerca di sé che è una delle tematiche centrali della filosofia spinoziana⁸. Si è ricordato che, nell'orizzonte dell'attualità, la riflessione su Spinoza nella filosofia di Ricoeur non può essere separata dall'analisi delle riflessioni dei *maestri del sospetto*, ma va anche detto che essa non può essere disgiunta dalla fenomenologia di Husserl e dalla filosofia di Hegel, purché queste riflessioni siano colte nella loro complessità e valutate nei momenti di maggiore apertura e radicalità. Questo consente di interpretare in termini più mossi e problematici la filosofia spinoziana, la cui vivezza, come ricorda la Schneider, è talora appannata dal razionalismo, dalla sistematicità o da interpretazioni rarefatte, molto specialistiche e tutte rivolte a temi metafisici, quali quello del *panteismo* o dell'*acosmismo*.

L'essenziale non è la *teodicea della necessità* o le ragioni di quel *pantheismusstreit* che viene ricondotto a Spinoza. Centrale non è la proposizione di una teoria della conoscenza, ma di una dottrina della conoscenza come liberazione.

Vi sono questioni che, pur non marginali, non toccherebbero propriamente l'attualità della filosofia spinoziana, che è *filosofia della vita e aspirazione al ritrovamento di sé*. Si deve ribadire che, per Ricoeur, una riflessione sulle dimensioni dell'involontario e dell'incosciente non può essere disgiunta dalla critica spinoziana del libero arbitrio d'indifferenza quando si intenda la liber-

prodotti e del proprio linguaggio. Ricoeur ricorda soprattutto la necessità di non considerare il linguaggio come un ambito separato dallo sforzo umano di esistere. Quest'ultimo è lo sfondo su cui inserire un'ontologia franta e complessa. Cf. P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 17 e 29.

⁸ Negli anni '50 e '60, avviene una generale trasformazione della riflessione filosofica che si avvicina alle tematiche dei *maestri del sospetto* e al problema della donazione di senso. Il problema è molto complesso. Il desiderio è fonte di produzione del reale. Esso non è una «una cosa o attributo di un soggetto metafisico, ma forma costitutiva della realtà e, nello stesso tempo, in grado di destrutturarla non appena questa appare come corporeità». Per Deleuze e Guattari, Freud ha scoperto il meccanismo del desiderio. In questa prospettiva, si affronta una problematica culturale complessa. Infatti, riflettere sui maestri dell'arte del sospetto-nel triangolo costituito da Marx, Nietzsche e Freud-significava «riconoscere che tale arte ha il suo avvio almeno con Baruch Spinoza». Occorre, allora, ricordare l'importanza di trovare spazi anche minimi di un'azione radicalmente rinnovatrice che si basa sulla consapevolezza che il desiderio non è solo scoperta, ma che è una scoperta che non va dimenticata e repressa in un nuovo rigido determinismo. Cf. M. Montinari, *Dominio, sapere e sistema dei partiti: a proposito di Foucault e dei "nuovi filosofi"*, in *Critica marxista*, 1979 (XVII), n. 3, p. 85; E. Corradi, *Filosofia della "morte dell'uomo"*. *Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, p. 22.

tà come facoltà e non come sforzo: «tanto penso che la volgarizzazione della psicoanalisi concorre a tutto ciò che rende l'uomo banale, profano e insignificante, altrettanto sono convinto che una meditazione prolungata sulla psicoanalisi può avere lo stesso genere di effetto salutare che ha la comprensione di Spinoza, il quale comincia con la riduzione del libero arbitrio, delle idee di bene e di male, degli ideali – diremmo noi come Nietzsche e Freud. Come Spinoza, Freud comincia col negare l'arbitrarietà apparente della coscienza, perché è un disconoscimento delle motivazioni nascoste. Per questo motivo, a differenza di Descartes e di Husserl che cominciano con un atto di sospensione che esprime la libera disposizione di sé da parte del soggetto, la psicoanalisi, a immagine dell'*Etica* di Spinoza, comincia con una sospensione del controllo della coscienza, per cui il soggetto è reso uguale, adeguato, consapevole alla sua vera schiavitù. E partendo proprio dal livello di questa schiavitù, abbandonandosi senza ritegno al flusso imperioso delle motivazioni profonde, che viene scoperta la situazione vera della coscienza. La finzione dell'assenza di motivazione, cui la coscienza sospendeva la sua illusione di disporre di sé, è riconosciuta come finzione; ed il pieno della motivazione è mostrato proprio al posto del vuoto dell'arbitrario della coscienza. L'accusa dell'illusione apre, come presso Spinoza, una nuova problematica della libertà legata non più all'arbitrario, ma alla determinazione compresa. Mi sembra dunque che la meditazione dell'opera di Freud, in mancanza dell'esperienza o della pratica analitica stessa, può restituirci un nuovo concetto di libertà, molto simile a quello di Spinoza»⁹. Quando si assuma la fenomenologia come modificazione del dubbio sull'esistenza, si ha nuovamente la percezione che l'istanza freudiana non è del tutto e insanabilmente distante dal bisogno, mutuato proprio da Cartesio, di un discorso su di sé che non sia preconetto e non sia fondato su presupposti indagati, spesso ancora illusori¹⁰.

La diffusione della psicoanalisi rimanda a una profonda crisi nella cultura occidentale. Tuttavia, essa non costituisce un'assoluta discontinuità, ma richiama quell'atteggiamento di profonda revisione che fu proprio dello stesso Platone, il quale, nel Sofista, dovè riscontrare non solo l'oscurità dell'essere,

⁹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 205.

¹⁰ «Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa, in essa, senso e coscienza del senso coincidono, di questo dopo Marx, Nietzsche e Freud noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza». Pur consapevole di ciò, Ricoeur resta nella prospettiva di un'allargamento del cartesianesimo, di una pretesa di verità, della ricerca di una coscienza più autentica. Cf. M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 1989, p. 127.

ma anche del non-essere e del senso di tutta la sua vasta e lunga ricerca. In questa prospettiva riflessiva e ontologica, franta e non vinta, soggettiva e residuale, Ricoeur, che si interroga sui problemi della crisi e della morte dell'uomo, riflette sulle questioni della crisi del senso della storia e del senso delle culture umane. Egli lo fa nella convinzione che un incremento di coscienza sia possibile, anche se difficile da conseguire, da dire e da argomentare. La dialettica dell'essere e del non-essere si può concretizzare nella dialettica dello sforzo d'essere e dell'amore per la vita. Centrale diviene l'esigenza di un confronto tra Platone e Spinoza, tra due filosofie che apparentemente sembrano estranee o in contrasto, ma che recano in un circolo vivo ed alimentano una diversa prospettiva ermeneutica e ontologica.

Peraltro, anche un confronto tra Aristotele e Spinoza costituisce un punto imprescindibile di riflessione su due questioni fondamentali e intrecciate, quella della sostanza e quella del soggetto: tali problematiche trovano nel rapporto circolare *sostanza-soggetto* di Spinoza un punto di riferimento aperto e problematico, fruttuoso per una filosofia del futuro. D'altra parte, dire spinozianamente che *conosciamo Dio quanto più si conoscono le cose singole*, deve riferirsi alla necessità di mettere in comunicazione le diverse filosofie: la connessione tra riflessioni filosofiche non è mai un lavoro meccanico o eclettico, ma presuppone un'attenta considerazione della particolarità, specificità e peculiarità che le costituiscono e le rendono unità né separate né disperate. Si tratta di unità convergenti in prospettive apparentemente contrastate, ma, nel profondo, animate dal bisogno di un confronto amorevole sull'umano.

Molto spesso si presenta la psicoanalisi come un nuovo e radicale inizio. Orbene, quest'esigenza, che non è estranea alla domanda che Cartesio si pose quasi all'inizio della modernità, conduce sulla via di Malebranche o di Leibniz, ma ancor più sull'asse delle inquiete interrogazioni di Spinoza, il più grande critico della moralità in senso antropomorfo e uno dei più grandi filosofi morali dell'età moderna. Proprio per la radicalità delle questioni, non bisogna porre sullo stesso piano, in maniera sincretistica, tematiche anche diverse per contenuto, né si tratta di confondere piani del discorso e metodologie diverse. La questione è cogliere un nodo problematico complesso e saper comprendere l'intreccio di differenti apporti non facilmente mediati. Procedendo in questo percorso accidentato, si può notare che la riduzione fenomenologica, operata in uno sforzo di radicalità fino alla scoperta del *mondo-della-vita*, e l'analisi freudiana, giunta fine al *modello psico-dinamico della mente* e alla delimitazione sempre misteriosa delle *pulsioni umane*, si trovano, pur nella loro

diversità e antinomicità, ad avere ognuna qualcosa dell'altra e ad essere spesso l'una in un conflitto con l'altra che pare e tuttavia non è insanabile. Husserl e Freud ebbero ben presenti i temi della vita e del desiderio. Essi sono analizzati spinozianamente nella prospettiva della coscienza, ma sono anche confrontati in rapporto all'opacità che costituisce il fondo del nostro essere: «la riduzione pone fine al vivere naturale e fa apparire l'*Erlebnis* che non è più un vivere – né un rivivere – ma il senso della vita. Con la riduzione fa la sua apparizione un impero del senso, che si dispiega come un comparire per, in cui il senso non rinvia che ad un altro senso e alla coscienza per la quale c'è del senso»¹¹. A questo proposito, è necessario ricorrere alla forza, ma non alla violenza o al protagonismo delle interpretazioni.

Richiamarsi a Spinoza e a Leibniz significa far proprio un messaggio di tolleranza per i diversi punti di vista secondo cui guardiamo la realtà e di apertura all'infinito delle prospettive. La riflessione può essere ancor più approfondita quando la si consideri nel senso tracciato dalla fenomenologia hegeliana e nella prospettiva posta dai «maestri del sospetto»¹². Cercando di liberare l'istanza profonda della psicoanalisi, si può verificare quanto spesso si sia posti dinanzi ad un problema che è pure della filosofia di Spinoza, qual è quello della non disponibilità di sé a sé stessi: ignoranza, schiavitù, conflitto

¹¹ Emerge la possibilità di una ricongiunzione tra fenomenologia e filosofia analitica? Il linguaggio è attraversato dalla ricerca del senso del nostro essere-nel-mondo. L'azione non è solo il movimento e la *teleologia* è strettamente congiunta al problema dell'agire e dell'essere responsabili (che suppone una tematizzazione ed un'analisi linguistica e narratologica non solo delle questioni dello *spiegare* e del *comprendere*, ma anche delle nozioni di *forza* e di *significato*). Si delinea la necessità di approfondire una fenomenologia del volontario e dell'involontario. Ogni intenzione deve intendersi come uno sforzo di *fare in modo che...* Aver l'intenzione è cercare di fare. Da un lato, Aristotele studia l'intreccio tra l'ambito descrittivo e quello normativo nella ricerca dell'agire sensato; dall'altro vi è la tematica del corpo proprio, tematizzata da Merleau-Ponty. Una fenomenologia del *corpo proprio* implica una riflessione sul tema dell'*io-posso*. Il potere è come l'evidenza nel campo teoretico cartesiano. Il legame tra l'azione e la parola spinge a riflettere sulle forme pratiche dell'essere umano che sono rappresentate dalla responsabilità, dall'identità e dalla fedeltà. L'analisi deve contenere una più chiara problematizzazione della propria passività. Acquista senso il tema della passività in senso personale e nella prospettiva dell'azione e del desiderio. La tematica dell'agire umano non si pone come semplice causalità fisica (*passività del desiderio*). *Vita è agire: l'atto è l'io posso dell'io penso*. L'analisi fenomenologico-linguistica intende tematizzare il movimento attivo del *cogito*: solo così ha senso riflettere su un soggetto che può rispondere di una condotta responsabile contro ogni riduzione all'anonimo (da intendere in un senso diverso dall'inoggettivabile del *mondo-della-vita*). Se «il corpo proprio può essere tematizzato solo nell'ambito di un metodo che risale dai problemi dell'espressione linguistica ai problemi della costituzione del vissuto», si può aggiungere che la fenomenologia dà un fondamento vissuto agli enunciati e viene a inserirsi in una fondazione più complessa alla quale la filosofia analitica non ha dato risposta. Il tema del *corpo proprio* diviene parte del nostro *essere-al-mondo* (che è al di là della semplice sfera del conoscere) e rivela la problematicità del nostro essere nel mondo e la non-autotrasparenza del soggetto. In tal modo, attraverso il *cogito* e l'analisi linguistica, siamo giunti (spinozianamente?) all'etica. Cf. P. Ricoeur, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, cit., pp. 126, 156, 171, 173.

¹² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 424.

di affetti e pensieri, continue oscillazioni e fluttuazioni dell'animo sembrano il correlato descrittivo di un pensiero consapevole dell'identità problematica dell'uomo. Tutto ciò ricorda come la filosofia spinoziana non debba essere letta in modo rigido. Essa può essere vista come un seme di eternità che fruttifica in una molteplicità di filosofie. Occorre attivare il movimento circolare che va dalla p. I alla p. V dell'*Etica*: il movimento interno dello spinozismo può essere quasi ribaltato e si può considerare la stessa p. V dell'*Etica* centro propulsore di gran parte della filosofia spinoziana. In quel caso, vi sarebbe una sorta di asimmetria tra i due circoli a tutto vantaggio del momento soteriologico ed esodico, basi di un'ontologia franta e spezzata.

La filosofia husserliana, la psicoanalisi e la filosofia hegeliana perseguono quel compito "etico" che rappresenta una parte così significativa della filosofia dell'Olandese. Tuttavia, va ribadita una precisazione metodologica che meglio può aiutare a comprendere lo Spinoza di Ricoeur e il suo tratteggio; a) l'inquietudine della fenomenologia hegeliana finisce molto spesso per essere riassorbita in un sistema tutto compiuto; b) la scoperta husserliana del *mondo-della-vita* ritrova dimensioni spesso preconosce, ma non perviene sempre a quell'ardua prospettiva dell'inconscio sondata da Freud e dalla psicoanalisi; c) la riflessione psicoanalitica vive un interno conflitto non pienamente esplicitato tra la prassi e la teoria e chiede un'integrazione epistemologica che la avvicini ad altre prospettive riguardanti la crisi della coscienza immediata e dell'egocentrismo.

Si può così sostenere che al compito etico in senso spinoziano non sia stata data ancora una risposta e che sia prematura un'opera che possa comprendere il significato della dottrina spinoziana in un tempo che sembrerebbe così lontano da lui.

Il problema Spinoza farebbe tutt'uno con quello della poetica della volontà liberata, ma questo implica una mediazione e un *percorso lungo ed arduo*.

XIV.

Due diverse interpretazioni di Spinoza nel dibattito sulle neuroscienze: Ricoeur-Changeux

Non è casuale che un tema di incontro e di dibattito, significativo e paradossale, può essere, più che la filosofia di Cartesio, cui spetta la liberazione della fisiologia da molte ipoteche della scienza dell'antichità e dall'ilomorfismo, la riflessione di Spinoza, il quale dev'essere considerato un riferimento essenziale dell'indagine critica *sulla modernità*¹. Nell'attuale orizzonte filosofico, le tematiche del panteismo e del monismo di Spinoza cedono il posto a prospettive più vicine agli interrogativi di fondo del nostro tempo. Occorre talora *trascendere* il problema di una rigorosa deduzione metafisica *more geometrico* che non sarà più l'unica chiave di lettura di una filosofia dai molti aspetti. Risulterebbe semplicistico pensare *l'ordine e la connessione degli attributi* come *un'identità del tutto indifferenziata* che permetterebbe di ridurre nel solo biologico la complessità dell'umano. Del resto, la complessità del mondo umano non è neppure riconducibile sotto categorie linguistiche e semantiche univoche: seguendo Spinoza, se ogni determinazione è negazione, allora non è possibile la chiusura unilaterale in una sola determinazione, per quanto vasta e generale sia².

Ricoeur ha considerato la filosofia di Spinoza come una filosofia della *consolazione* che cerca o sa ritrovare, fondo del nostro e comune essere, un amore

¹ La filosofia di Spinoza è un punto cruciale per *diversi indirizzi di storiografia filosofica*. Anche richiamandosi a tale tradizione, Changeux evidenzia il collegamento tra le filosofie atomiste e materialiste dell'antichità e lo spinozismo, gli orientamenti naturalisti e le dottrine dei materialisti del XVIII sec. Il neurofisiologo non dimentica di sottolineare l'importanza della filosofia di Comte, spesso misconosciuta o trascurata. Per una concezione più vicina alla fenomenologia esistenziale e all'ermeneutica, si è visto nel pensiero spinoziano il tratto di un pensatore desideroso di un'interrogazione più profonda sull'infinito, il che porta a trascendere verso il mondo e l'enigma dell'uomo. A tal proposito, si è discusso del dibattito tra Ricoeur e Changeux nel *Colloquio Internazionale di Filosofia*, tenutosi a Mosca il 15-16/11/ 2007, sul tema della *modernità di Spinoza*. Chantal Jacquet ha ricordato che Ricoeur e Changeux «s'accordent à reconnaître la nécessité de parcourir une terre voie». Lo spinozismo è la «seul pensée capable dans le futur d'unifier les perspectives phénoménologique et biologique». Cf. *Bollettino Spinoza in Archives de philosophie*, 2008 (71), n. 4, p. 692.

² S. Breton, *La philosophie face aux sciences cognitives*, in AA.VV., *Ricoeur*, Paris, Edd. de l'Herne, 2004, p. 83.

e un afflato universale: la tematica della *riconciliazione* kierkegaardiana con Dio e quella dell'*amore della mente per Dio* non vanno opposte. Entrambe derivano da due tradizioni diverse e vanno liberate nella loro intenzione profonda. Anche il tema spinoziano del *desiderio* non solo deve portare a una piena considerazione dei processi psichici, ma va preservato da una semplice analisi meccanicista, che è solo uno degli aspetti possibili di un'analisi pluri-dimensionale. Tale complessità procede parallelamente al processo di semplificazione che l'Olandese adotta con quel radicalismo e quella coerenza che condussero molti a concepire la sua filosofia come l'espressione conseguente del materialismo e della dissoluzione dell'etica e di ogni libertà umana. Il concetto di Dio in Spinoza si fa tanto più elevato e vicino all'uomo quanto più la sua filosofia procede nella dissoluzione di certezze dubbie e facili consolazioni. Spinoza desostanzializza la mente umana attraverso la sua dottrina dei modi e della loro connessione e ordine nei diversi attributi della Sostanza. Questa desostanzializzazione aiuta a considerare la vita della mente in una prospettiva che *precede* il sapere meramente scientifico-sperimentale.

Il problema di Ricoeur non è la relativizzazione del sapere scientifico, ma quello del mondo intersoggettivo e umano. Vi è un modello della psiche umana che ne fa un collettore di risposte agli stimoli ambientali. In molti casi, vengono moltiplicate le variabili *intermedie* (disposizioni affettive, esplorazioni motorie, ecc.), ma queste poco tolgono al misconoscimento della dimensione attiva dell'organismo vivente e della mente. Spesso è emerso dal dibattito sugli sviluppi della medicina e delle scienze come il soggetto e l'oggetto siano costruzioni talora parziali o astratte³. Vi è spesso un presupposto indagato che riporta allo scarto tra quel che è percepito e quel che può essere oggetto d'esperimento. Ricoeur ricorda che non si può identificare l'oggettività e l'esistenza percepita. Il sapere scientifico, che sembra esaurire in sé la molteplicità delle cose che si conoscono, non dovrebbe concepirsi come sistema chiuso. L'espansione di tale sapere non esclude altre fonti possibili di riflessione. Ad es., l'arte e la poesia non parlano di una verità data, ma di una verità che si ridelinea, si riconfigura e procede verso il futuro. Una filosofia tensionale e un'etica rinnovata hanno un atteggiamento critico verso le *pure e semplici* obiettivazioni: se la vita significa unità e un'aspirazione all'unità, tale tensione non deve essere una coartazione della molteplicità dei problemi in una sola prospettiva di lettura.

³ P. Ricoeur, *Il Giusto*, cit., vol. II, p. 227.

Ci si può chiedere: all'inizio dell'età moderna, non è stato anche o proprio Spinoza colui che ha preservato l'infinita complessità dell'unità della vita?

La vita mentale è impiantata sulla complessa struttura del linguaggio. Anche oltre Spinoza, questo riporta al fondo del nostro essere. La connessione tra linguaggio e ontologia dovrebbe aprire a un'inedita riflessione che avrebbe tratti spinoziani. In questa prospettiva, *angoscia* e *desiderio* non si oppongono, e l'angoscia può spingere il desiderio a non chiudersi.

Viene riconfermata l'affermazione di Spinoza: *più si conoscono le cose singole e più si conosce Dio*, ma il nostro tempo resta un tempo di *attesa* e di *pazienza che costruisce progressivamente un'unità infranta*. La rinuncia al *Sapere assoluto* ha un senso spinoziano: una rinuncia al *Sapere assoluto* potrà porre nella dimensione di un'*infinita ricerca* e nella prospettiva di una *molteplicità di aspetti e attributi* che riconfermano la complessità dell'essere dell'uomo. L'uomo è sospeso, come affermano le propp. VI e VIII della p. I dell'*Etica*, tra l'infinità della sostanza (costituita da infiniti attributi) e l'essere suo finito. Quest'ultimo è negazione di essere rispetto all'infinito e l'infinito è assoluta affermazione dell'esistenza di qualsiasi natura che deve tenere in sé il desiderio di esprimersi.

Nella prospettiva spinoziana, non ha più senso opporre intelletto e volontà come dati o facoltà staccate o indipendenti. Anzi, la mente è come riassunta nell'attualità di un'idea. Tuttavia, proprio all'interno di quest'attualità vi è il nucleo generativo di un rapporto che non resta tutto interno al pensiero dato, ma apre all'universo di infinite espressioni. Proprio qui va affrontato il tema dell'aspirazione all'eternità che nasce in ogni uomo e si sviluppa nella sua fragilità. Spinozianamente, questa tensione non riguarda una facoltà o una parte di sé, ma *comprende tutto il nostro essere*. Riflettendo sulla I Meditazione di Cartesio, Ricoeur nota: «la finitezza dell'intelletto non è tuttavia il modo migliore di accedere al problema dell'infinito. Inoltre, un'interpretazione soddisfacente della IV Meditazione è ostacolata proprio dall'uso che Cartesio fa delle nozioni di finito e infinito. A prima vista l'opposizione sembra puramente quantitativa; da un lato conosciamo solo un piccolo numero di cose, dall'altro ci precipitiamo ad affermarne molte di più: il carattere quantitativo dell'intelletto e della volontà sembra confermato dalle riflessioni di Cartesio sull'accrescimento infinito del nostro sapere – oggi diremmo dal progresso del *learning* – che egli contrappone all'infinito attuale. Ora chi dice aumento dice «più» e «meno», parla quindi di numero: la IV Meditazione procede nello stesso senso: «vi è forse nel mondo un numero infinito di cose delle quali non ho nessuna idea nel mio intelletto». Nello stesso stile quantitativo si dice, per contrasto, una «ampiezza» senza limiti.

Presa alla lettera, questa distinzione cade sotto la critica di Spinoza, nello scolio della Prop. 49 del secondo libro dell'*Etica*.

Come conservare la spinta della distinzione cartesiana fra finito e infinito nell'uomo senza tornare ad una filosofia delle facoltà, senza porre il finito in una facoltà e l'infinito nell'altra? Prendendo lo stesso punto di partenza della nostra riflessione sul finito»⁴.

Volendo attualizzare il discorso, l'analisi va alle connessioni delle reti neurali: questo riporta alla considerazione della complessità non più solo quantitativa della struttura neurale umana.

In effetti, non si può prescindere da una molteplicità di livelli che supera la tendenza a considerare la materia (nei suoi diversi momenti di organizzazione) solo per sé stessa. In tal modo, è ribadita l'esigenza di un discorso più generale sulla complessità, sull'alterità, sulla polarità e sulla tensione che caratterizzano non una parte, ma tutta l'esperienza dell'uomo, anche quando si tenga conto del livello biologico e dell'inquadramento dell'essere umano nei linguaggi della fisiologia e della neurologia. In verità, non sembra che Ricoeur guardi soprattutto alla p. I dell'*Etica*. Le sue analisi più calzanti partono dalla p. II dell'opera maggiore di Spinoza per trovare il vero punto di sbocco nella p. V. È quest'ultima che riprende e inverte del tutto, almeno per quel che è possibile all'uomo, quanto è sostenuto nella p. I dell'*Etica*.

Fin dalle prime opere, Ricoeur si è interrogato sull'esperienza umana e sulla vita e non ha desistito dal sostenere che l'esperienza e la vita sfuggono ad ogni facile localizzazione e richiedono un inquadramento *dinamico e tensionale*. Noi qui vediamo non l'eredità dello spiritualismo cartesiano, ma un orientamento fenomenologico maturo ed originale che non ricade nella metafisica spiritualista o nel solipsismo trascendentale. Occorre qui negare anche il cattivo infinito della dispersione delle energie e sottolineare le molte forme di schiavitù che ci caratterizzano. Perciò, era necessario considerare l'innocenza non un dato o l'orizzonte di un metodo, ma l'espressione di un desiderio, l'obiettivo di una speranza, il termine del coraggio, la spinta di un'esperienza "immaginaria" che potrebbero già inverare un'eidetica del volontario e dell'involontario. Anche secondo Spinoza, poter non esistere è impotenza e poter esistere è potenza d'essere. Il filosofo olandese criticava la tesi che le cose più ricche di realtà abbiano esistenza precaria: proprio la perfezione pone e non toglie l'esistenza.

⁴ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 97.

Il problema di Ricoeur non è affermare una nozione metafisica, ma è scorgerne come la perfezione (nei suoi tratti dialogici e di autenticità umana) sia l'esito di un cammino lungo e difficile, ma pur sempre possibile. Per Spinoza, *il problema del «volere» non può riguardare le idee separatamente da quel fondo d'essere da cui germinano*. La questione deve riguardare ogni idea nella misura in cui le idee fanno inscindibilmente riferimento al nostro essere. Ed ogni cosa è una singolarità che riporta alla vita, alla lotta e al desiderio d'essere.

La nostra condizione franta genera un'esigenza di senso che postula un confronto con la potenza radicata, ma non invincibile di molteplici illusioni.

La volontà di affermazione di sé è come scissa tra una volontà di ascolto e una di sospetto: gli idoli non sono morti, ma inizia la ricerca di una vita che sia *restaurazione del senso e purificazione della riflessione*. Sin dalle sue prime opere, il filosofo ricordava, però, la centralità del tema dell'incarnazione e della situazionalità umana: occorre preservarne le tensioni e rammentarne l'intima drammaticità. La questione si poneva al di là del dualismo e del monismo, di un'etica del solo piacere e dell'appagamento fine a sé stesso. La questione era la vita umana nella sua integralità. Il tema portava alle domande di fondo che costituiscono l'esistenza. La domanda sull'incarnazione era animata da un desiderio di comprensione di sé che non annullasse le dimensioni inoggettivabile del nostro essere.

Né pare casuale, come attesta lo sviluppo della sua filosofia, che Ricoeur sia un pensatore anche frammentario che ha meditato molto su pensatori che (attraverso varie vie o spesso percorsi accidentati) erano giunti alla formulazione di un sistema: Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel. Il filosofo francese ha tentato letture diverse dei classici. Ad es., la sua lettura passa attraverso un'attenta analisi delle opere giovanili, dei momenti speculativi meno sistematici, delle domande che animano autori che vanno ritenuti "classici", ma che non vanno intesi come sempre sereni o privi di interni contrasti.

1. *Inoggettività dell'umano*

La critica di Ricoeur all'orientamento riflessiologico e al parallelismo psico-fisico, che pur può essere ricondotto ad una sorta di neo-spinozismo, è legata ad una considerazione diversa della connessione tra il corpo e la mente. Le parole di Ricoeur non fanno riferimento a sovrastrutture metafisiche o dualiste, ma ad una teoria dell'intenzionalità che intende pensare la nostra connessione al mondo in termini meno teoreticisti e coscienzialisti, ma anche

meno unilaterali e unidirezionali. Tale analisi non può disinteressarsi dell'aspetto intenzionale che caratterizza in profondità già il processo dell'immaginazione: distruggendo il prestigio falso della datità, essa apre il pensiero alle dimensioni del *possibile*. A questa considerazione, che riporta al tema marceliano dell'incarnazione, non è estranea la riflessione su Cartesio e Spinoza, né – tantomeno – quella su una fenomenologia della volontà e su un'ermeneutica dei simboli, della metafora, della narrazione o del riconoscimento. Tutti questi percorsi, da non intendere separatamente, nascono dalla consapevolezza che, come sostenne Aristotele, la *volontà* muove dal *desiderio*. D'altra parte, si deve ricordare che proprio le più recenti riflessioni scientifiche e filosofiche tendono spesso ad addensarsi intorno ad alcune questioni fondamentali: è il caso delle indagini nel campo delle neuroscienze, i cui sviluppi sono spesso poco prevedibili e i cui successi sono indubitabili, *soprattutto se mantenuti nell'ottica scientifica che è o dovrebbe essere loro propria*.

L'antimetafisica, spesso sorta come neo-spinozismo, dovrebbe tener conto che, nella filosofia spinoziana, quando ci si ponga al di là della tanto discussa ontologia panteista o determinista di quel filosofo, viene salvaguardata la diversità ontologica del pensiero rispetto all'estensione. Allo stesso modo, il senso del discorso non è solo né prevalentemente metafisico, ma etico. D'altra parte, dopo la crisi del positivismo e del materialismo classico, siamo ricondotti all'idea di una sorta di nuova e sottile *meccanica del cervello*? Bisogna rilevare che non ci si può fermare solo alla p. III dell'*Etica*. Essa sarebbe poco comprensibile senza la dialettica, presente nelle parti IV e V, tra la tematica della *schiavitù umana* e quella della possibile, ma ardua *liberazione dell'uomo*⁵. La p. III dell'*Etica* non pare la fine del discorso spinoziano, ma è essere anche un inizio e si mostra come una nuova tappa di un percorso complesso.

2. Ricoeur: un'ermeneutica della complessità dell'uomo

Changeux non ha alcuna reticenza a far riferimento alla specificità della riflessione etica e sottolinea la necessità di evitare ogni banalizzazione del discorso ed ogni stereotipo. Nel *De rerum natura*, Tito Lucrezio Caro, il grande poeta latino di orientamento epicureo, mostra i risvolti etici della dissoluzione delle tenebre e di terrori irragionevoli che colpiscono l'uomo e continuano a

⁵ Spinoza, *Etica*, cit., p. 5, P. I, def. II.

porlo in un mare continuamente in tempesta. Lo studio razionale della natura può favorire una più chiara comprensione dell'essere umano e della sua effettiva condizione. Può farlo in un senso non puramente tecnico ed astratto, ma secondo un orientamento morale più attivo e compassionevole. Changeux ammette che le rappresentazioni di Spinoza sono molteplici (particolarmente da parte di coloro che appartengono alle stesse correnti di pensiero dei contemporanei che lo hanno perseguitato). Riferendosi ad alcune riflessioni di Misrahi su Spinoza, si può dire che proprio il filosofo olandese, il quale fu considerato empio e spregiatore di ogni bene e che fu perseguitato in nome della verità e della moralità, ha contribuito a estendere lo studio razionale dell'uomo e delle sue relazioni nel mondo. Si può dire che Spinoza ha fornito una vasta psicologia razionale che continua a porre domande ed interrogativi d'attualità.

Per dirla in termini generali che riguardino i due interlocutori, tutto il dialogo di Ricoeur e Changeux sottolinea la necessità di delineare *la questione della persona* e di far emergere gli interrogativi che riguardano la mente ed il pensiero in termini più duttili, più aperti ad una molteplicità di registri semantici. Occorre cogliere nell'uomo l'aspetto neuro-fisiologico senza perdere quella dimensione che si può definire etica ed antropologica. Ciò richiederà che si lascino impregiudicate le diverse, talora improduttive questioni metafisiche che subito surrettiziamente si collegano a tali termini)⁶. Lo studio dell'uomo e del pensiero si sottrae, per la sua complessità e fenomenologia, ad una localizzazione rigida e non corrisponde a schemi esplicativi unidirezionali, lontani dall'interrogare genuinamente il vissuto umano e l'esperienza concreta⁷. Del resto, come sostenne Bergson, è difficile pensare il cervello quando contemporaneamente non si consideri la sua duttilità: essa permette al pensiero di conoscere sempre nuove cose. Spinoza ha prodotto una critica della libertà d'arbitrio cartesiana; ma tutta la sua riflessione fu una complessa, mobile ricerca della libertà. Ricoeur sottolinea l'importanza della meravigliosa P. V, secondo cui parte fondamentale della nostra libertà e del compimento umano è la comprensione della necessità.

La complessità della mente non rientra in schemi univoci. Ricoeur parlava della critica necessaria dell'ossimoro "il cervello pensa" e ricordava: «non pos-

⁶ Sul *cogito itinerante*, cf. L. Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, cit., 2002.

⁷ Il rifiuto del riduzionismo derivò dalla riflessione sulle questioni scientifiche più attuali. Cf. P. Cossa, *Du réflexe au psychique*, Préface R. Dalbiez, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.

so evitare di prendere posizione riguardo al problema ereditato dalla più antica tradizione filosofica da Platone a Cartesio, da Spinoza a Leibniz a Bergson, quello dell'unione dell'anima e del corpo. Questo antagonismo si forma a livello di entità ultime, irriducibili, primitive, che costituiscono ciò che i filosofi analitici amano chiamare l'arredamento del mondo. Il livello è quello dell'ontologia fondamentale. All'epoca di Cartesio e dei cartesiani – Malebranche, Spinoza, Leibniz – si credeva di poter ancora concepire la realtà ultima in termini di sostanza»⁸. Anche la riflessione di Cartesio appare dimidiata tra l'attenzione per i processi della durata e la ricchezza dei nessi associativi. La riflessione di Spinoza rimarca, impietosa, le illusioni dello spiritualismo più ingenuo e dell'antropomorfismo, ma ribadisce la distinzione tra *pensiero* ed *estensione*. La *complessità* della vita mentale inconscia emerge nella riflessione di Leibniz che approfondisce le articolate dimensioni del percepire. La *complessità* dei processi psichici caratterizza tutta la riflessione empirista e la filosofia di Hume, sicché Husserl poté considerare la filosofia di Hume un contributo essenziale quando si voglia riprendere *criticamente* il problema del *cogito*, dell'autodefinizione del pensiero riflessivo e dell'intersoggettività.

Ricoeur sottolinea la necessità di interrogarsi sulla *dimensione integrale* dell'umano. Egli predilige non il ricorso all'intuizione, ma al modello narrativo che richiede una complessa mediazione tra istanze diverse. Tale apertura alla mediazione implica la considerazione, sulle orme del Kant di *Idea per una Storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, di livelli di discontinuità non sminuibili e postula l'esigenza di dare senso umano alle indeterminazioni della natura⁹. Ricoeur ha riflettuto sullo *sforzo umano di dirsi e di recuperare nello specchio talora opaco e spesso enigmatico delle proprie opere* secondo un approccio riflessivo non idealistico-solipsistico ed aperto ai problemi della vita, della persona, della «realtà» socio-politica. L'uomo cerca di affermare, attraverso vie persino tortuose, il suo originario *conatus essendi*. Lo si coglie in quella dimensione linguistica che non è solo l'enunciazione dichiarativa, ma anche l'espressione di qualcosa di nuovo nella relazione tra le persone ed un rimando ad una dimensione diversa della vita e dell'esperienza: «anche il linguaggio poetico parla della realtà, ma lo fa su un piano diverso da quello del linguaggio scientifico. Esso non ci mostra un mondo che c'è già, come fa il linguaggio descrittivo e didattico. Infatti,

⁸ P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., p. 14.

⁹ Ivi, p. 21.

come si è già visto, la referenza ordinaria del linguaggio è abolita dalla naturale strategia del discorso poetico. Ma nel momento in cui questo primo ordine di referenza è abolito, viene data via libera ad un'altra possibilità di parlare del mondo, benché ciò si realizzi su un altro livello di realtà. Questo piano è quello che la fenomenologia husserliana ha chiamato *Lebens-welt* e che Heidegger ha chiamato "essere-nel-mondo". Esso è un eclissarsi del mondo oggettivo manipolabile, un illuminarsi del mondo della vita, di un *essere-nel-mondo* non manipolabile, che mi sembra essere la fondamentale significanza ontologica del linguaggio poetico»¹⁰.

Si è visto come il simbolo dia vita e la alimenti. Spogliato degli eccessi della retorica, il *metaforizzare* – *che costituisce un nuovo paradigma* – va riportato all'uomo, al suo sforzo di dire e di delineare sé stesso, di esprimere la propria identità nel confronto con un mondo complesso e problematico nel quale è chiamato a cercare sé stesso: «come si è potuto vedere per Aristotele [...] metafora significa «dare a una cosa un nome che appartiene a un'altra», in un'operazione di trasferimento di significati che acquista particolare rilevanza per la filosofia. Aristotele non vede un'opposizione radicale tra analogia e metafora, anzi intendendo la metafora come un trasferimento di nomi e di proporzionalità di significati, egli in fondo legge la metafora come un'estensione dell'analogia»¹¹.

Tale prospettiva *analogica* avvicina a quell'ontologia plurale, traspositiva, creativa che contraddistingue la filosofia di Ricoeur. Come pensatore fortemente influenzato dal metodo fenomenologico, egli era ben consapevole che, prima di ogni categorizzazione concettuale e di ogni obiettivazione, ritroviamo quel desiderio di espressione e di coscientizzazione che, nella sua direzione di fondo, si radica nel *mondo della vita* e richiede un'*epistemologia dell'interpretazione*.

Il linguaggio si autotrascende. *In quanto espressione dell'uomo che è alla ricerca di sé*, esso porta a riflettere sulla complessità dell'essere umano, la cui memoria e la cui identità non sono mai disincarnati, né possono essere localizzati in un senso prevalentemente fisicalista. Consideriamo la metafora: essa non solo trasferisce il significato rispetto al suo uso codificato, ma attiva una referenza «poetica» che porta verso dimensioni ulteriori del nostro rapporto con il mondo. Ricoeur ha spesso sottolineato lo stretto legame tra il *mythos*

¹⁰ P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, A. Sottili (cur.), Brescia, Morcelliana, 1975, p. 96.

¹¹ G. Mura, *Ermeneutica e verità*, Roma, Città Nuova, 1990, p. 308.

e la *mimêsis* e tra finzione e ridescrizione. Questo lo ha portato a sostenere la centralità della copula del *discorso*, ossia del verbo essere, nel quale si congiungono *non-essere*, *essere* ed *essere-come*. Nella metafora vi è una riproblematizzazione tensionale non di un semplice verbo, ma del proprio esistere-in-un-mondo in cui il desiderio è parola ed essere-con-gli-altri e per-gli-altri.

Anche il recupero della memoria o l'oblio non sono prevalentemente legati a fattori organici o al deterioramento di immagini ferme e definite, ma si delineano come parti del processo di ricostruzione di sé, momenti di un *percorso talora accidentato di riconoscimento*. Essi si presentano come aspetti di quella complessa *narrazione* che ricorda le fragilità di un *accesso diretto* all'interrogazione sulla propria condizione ontologico-temporale. In che modo *si può scindere sé dall'altro, il vivere e l'essere vissuti, l'esprimere ed il tradurre, il dono e l'indeducibilità del perdono?* La complessità franta dell'uomo si esprime in problematiche stratificazioni simbolico-linguistiche, testuali e narrative, quelle espressioni che esprimono sì la *gettatezza umana*, ma soprattutto il suo *sforzo di esistere* e un'autentica *lotta per il riconoscimento*.

L'uomo è un essere sociale e comunitario, che accede al linguaggio e alla cultura. La sua sofferenza e la sua gioia, come vide Spinoza nell'*Etica*, derivano *anzitutto* dall'altro uomo e dalla reciprocità della relazione umana. Né si può isolare nell'uomo una sola dinamica. È piuttosto vero che, nel suo sforzo d'essere, si ritrovano molteplici dinamismi e le più diverse e conflittuali tensioni. Questo può essere utilmente ricordato quando si evidenzia la difficoltà per le neuroscienze di superare alcuni "cortocircuiti" semantici e di trovare un linguaggio che sviluppi una riflessione critica che riconcili le esigenze del discorso sulla mente e quelle del discorso sulla struttura cerebrale e neurale. Questa «peculiare» critica al materialismo significa riconoscere che la fenomenologia husserliana non è riuscita mai a prendere fino in fondo sul serio l'esistenza propria come corpo: ciò vale anche per la V «meditazione cartesiana».

L'ingenuità, come e più della riflessione, non può essere che "seconda". Come *riconciliazione*, essa non consiste in facili approdi definitivi che mostrano una considerazione acritica dell'umano. Il linguaggio ed il mondo simbolico, che si radicano negli aspetti più profondi dell'uomo, sono attraversati da una tensione costitutiva tra il *voler dire* e il *detto*, tra *quel che siamo* e *quanto sappiamo di noi stessi*.

Perciò, Ricoeur porta l'interlocutore a riflettere sui grandi sviluppi della fenomenologia nel sec. XX, che egli ha vissuto tra speranze e delusioni, sempre aperto a questioni etiche complesse e alle inquietudini della nostra società in

trasformazione. A questo proposito, egli non può accettare un facile naturalismo e non può che sottolineare come l'analisi antropologica debba congiungersi con lo studio dei processi di *reciproco riconoscimento* e di elaborazione di dinamismi sociali e istituzionali più condivisibili. Per Ricoeur, il senso dell'esistenza non esclude quello dell'oggettività, se non quando venga impoverito o quando si intenda l'oggettività nel senso di un *rigido naturalismo*. D'altra parte, Ricoeur critica la netta, rigida distinzione tra etica e desiderio alla quale Kant si attenne: egli intende reagire a tale dualismo da aristotelico, e poi ribattere che il desiderio dell'essere dev'essere messo in sinergia con la dimensione normativa, sociale e giuridica.

Changeux cerca rapporti esplicativi e non chiede "mitiche" spiegazioni onnicomprehensive. Egli non si sottrae al confronto. Lo fa in nome dell'audacia infinita del sapere ed afferma contro ogni facile riduzionismo: «la descrizione dell'anatomia cerebrale tratta di oggetti e usa un vocabolario che non si confondono assolutamente con quelli del comportamento o, come Lei dice, dell'esperienza vissuta. Nessun neurobiologo dirà mai che «il linguaggio è la regione frontale posteriore della corteccia cerebrale». Non avrebbe senso: dirà, piuttosto, che il linguaggio «richiede un contributo da», o meglio «mobilita» alcuni campi particolari del cervello. Il termine "mobilità" è molto appropriato, perché fa intervenire un insieme di processi che non è preso in considerazione da nessuno dei suoi due discorsi: si tratta di *attività* dinamiche e transitorie che circolano nella rete nervosa. Queste attività elettriche o chimiche costituiscono il «collegamento interno» tra l'organizzazione neurale e il comportamento, dall'altra. Bisogna introdurre un terzo discorso, intuito da Spinoza, che chiama in causa questa dinamica funzionale per unire l'anatomico e il comportamentale, il descrittivo e il percepito-vissuto, a partire dal quale si possono anche fondare gli studi "etici" sulle «economie della condotta» e sulla discontinuità dei diversi processi neurali (si pensi alla complessità delle relazioni interpersonali umane): «dirò che non sottoscrivo a un amalgama semantico ma che, al contrario, utilizzo più discorsi che vanno messi in rapporto gli uni con gli altri sotto una forma adeguata e operativa». Richiamandosi a Darwin ma anche a Kropotkin, Changeux si dimostra molto interessato ad approfondire le questioni della cooperazione umana sia nell'essere umano e sia negli animali che gli sono più vicini nella «scala del vivente».

Tuttavia, Ricoeur ribadisce: «Il termine "riduzionista" si riferisce a un dualismo ontologico. Se mi permette di continuare, ciò ci conduce al seguito della sua prima domanda, poiché il mio problema è anche un dualismo, un dualismo semantico. In fondo, se dovessi trovarmi un antenato, costui sarebbe

Spinoza, che Lei ha già chiamato in causa. Per quel filosofo l'unità di sostanza va cercata molto più in alto, a livello di ciò che nella Parte I dell'Etica chiama *Deus sive Natura*. O parlo il linguaggio del corpo nel modo finito, che per lui era quello dello spazio, o parlo il linguaggio del pensiero, nel modo finito distinto, che Spinoza continuava a chiamare anima. Ebbene, parlo i due linguaggi, ma senza poterli mai mescolare. Da qui la mia domanda: attraverso la conoscenza del cervello posso aumentare la conoscenza che già ho in me stesso senza sapere nulla del mio cervello, semplicemente attraverso la pratica del mio corpo? Questa domanda iniziale ha un'eco nel problema etico nella misura in cui sono assolutamente convinto che l'etica sia radicata nella vita e che ci siano degli antecedenti per i comportamenti etici negli impulsi vitali. Ritrovo qui il mio problema della dualità di discorso: "vita" significa due cose differenti. C'è la vita vista dai biologi e c'è la vita in quanto vissuta».

In questa prospettiva può essere recuperato il dualismo cartesiano, che ha un motivo di forza nella stessa debolezza del dualismo: la critica dell'ilomorfismo scolastico significava liberare la dimensione della corporeità, darle dignità e farne oggetto di studio autonomo.

Resta valida e auspicabile una lettura attenta e creativa dell'opera di Hans Jonas. Nella sua riflessione, la vita è *essere in vita, voler vivere e preferire la vita alla morte*.

La riflessione di Jonas sull'etica riporta alle grandi questioni dei nostri tempi nei quali vi è estremo bisogno di un'etica rispettosa della vita. L'opera di Jonas converge con l'interpretazione spinoziana di Zac, per il quale tutta la filosofia di Spinoza è caratterizzata da una costante apologia della vita: Spinoza avrebbe solo separato l'idea di creazione dalla contingenza, ed è incoraggiante poter dire che il riferimento all'esistere-con-gli-altri e per-gli-altri è riconosciuto valido anche da Changeux sia nella sua dimensione individuale e sia in quella intersoggettiva, sociale e istituzionale.

3. *Rapporto mente-cervello*

Le risposte non sono semplici, ma questo non deve indurre ad un facile pessimismo che decreti non lo solo la morte della *soggettività*, ma anche quella del *soggetto*. La ricerca di sé, negata nei suoi aspetti più astratti e metafisici, può essere ritrovata nel simbolo, nella creatività spirituale, nel linguaggio umano, nell'innovazione semantica e nell'opera della traduzione. Ricoeur non intende troncarsi con ogni tradizione filosofica che rivendichi la peculiarità dell'uomo. Il

filosofo, inoltre, afferma il suo forte legame con le riflessioni di Aristotele, Kant, Hegel e del Nietzsche della *Geneaologia della morale* e di *Al di là del bene e del male*. Anche il riferimento ai singoli autori non può essere univoco. Ad es., Ricoeur afferma pur sempre di potersi dire kantiano in termini post-hegeliani o di riferirsi a Kant con una particolare attenzione per le questioni di etica pubblica e giuridico-istituzionali. Egli non può dirsi del tutto soddisfatto della soluzione (pur) non riduzionista di Changeux che, nella scia di Spinoza, dà particolare risalto alla corrispondenza tra *livelli di organizzazione* e *livelli di variazione e di valutazione*. Per Changeux, le discontinuità (che pure sussistono) sono sempre da considerare interne alla continuità del processo d'evoluzione.

Il problema del rapporto tra la mente e il cervello, che Ricoeur ha tenuto ben presente sin dalle opere degli anni Cinquanta, va svolto nella prospettiva di una filosofia che intenda affrontare i mille problemi dell'identità. Va recuperato fino in fondo quel *terzo registro del discorso* che smentisce ogni facile riconduzione di un registro all'altro. In effetti, la questione cui facciamo riferimento evidenzia una *tematica* complessa per le scienze, ma anche per la filosofia, che, fin dall'inizio del pensiero moderno e a partire dall'indagine cartesiana, si è interrogata sul *dualismo del mentale e del corporeo*.

Sono state elaborate molte teorie della mente, che aprono a un rilevante *discorso interdisciplinare*, nel quale le odierne neuroscienze si sono guadagnate una collocazione che non può essere trascurata. Del resto, una teoria dei bisogni e del desiderio tocca i livelli più profondi *anche* della struttura neurofisiologica. D'altra parte, tale teoria non può essere esposta credibilmente in modo indipendente rispetto a una teoria delle motivazioni, della cultura e dell'intenzionalità: un'interpretazione meccanica anche solo delle emozioni è spesso insufficiente. Il riferimento alla neurofisiologia, ma anche alla psicologia non va solo riportato alla questione dello *statuto epistemologico* delle scienze sociali e antropologiche, alle scienze umane nel loro complesso e ai vari settori dell'analisi storica¹², poiché la stessa teorizzazione della psicologia ecc. rimanda già ad un'elaborazione che nasce a partire dalla considerazione dell'uomo vivente.

¹² La riflessione sulla storia e l'interrogazione sulla storiografia è elemento centrale della filosofia di Ricoeur, che intende delineare il senso del procedere storico al di là dei modelli tradizionali o della riduzione della storia ad altri pur notevoli contesti disciplinari. Anche la storia è espressione del bisogno di recupero di sé che costituisce il *desiderio d'essere dell'uomo*. Il processo di ridelineazione del percorso storico, sostenuto dalla ricerca di fonti e documenti, è aspetto centrale di tale recupero di sé, del ritrovamento dell'uomo nello specchio delle sue opere, di quel secondo grado della riflessione che implica un'ermeneutica aperta all'ontologia e ad un'ontologia (etica) in dialogo con l'esegesi e le discipline che praticano l'interpretazione.

La ricerca di sé avviene, come evidenziò Spinoza nell'*Etica* e nel *TTP-politico*, nel mondo vivo degli uomini. Essa si delinea con tutte le sue possibilità e i suoi interrogativi, nel vasto ambito delle attività intellettuali, ma anche in rapporto alle dinamiche del sentimento e della prassi¹³.

Non si tratta di ritornare a posizioni vitaliste o metafisiche, ma di approfondire il tema della vita morale, della liberazione di un *fondo di bontà* che neanche l'esperienza del male permette di dimenticare totalmente. Il rifiuto del biologismo istintivista, che non dà conto della complessità dell'organizzazione e della teleologia propria dell'umano, sta nel fatto che la dottrina del *conatus* non isola l'uomo in sé. Sarebbe sterile sottolineare la questione della ripresa dell'antropologia se restasse l'indifferenza verso un mondo nel quale si è chiamati a vivere con e per gli altri.

4. *Un'attenta difesa del senso comune*

Sono significative le riflessioni spinoziane sulla *falsa coscienza* che caratterizza gli stati di alterazione mentale. Non si può ignorare che proprio il metodo scientifico galileiano implica la necessità di trascendere l'antropomorfismo. Spinoza sottolinea come *bene e male, merito e peccato, lode e vituperio, ordine e confusione, bellezza e deformità* costituiscano, se ontologizzate, proprio l'espressione di un modo distorto di guardare la complessità della natura e della vita. Concetti come ordine e confusione, caldo e freddo, bellezza e deformità nacquero per spiegare la natura a noi ignota. Non si cercò di capire le cause delle azioni dell'uomo, ma si vollero spiegare le cose umane con termini insufficienti come quelli di lode e vituperio, merito e peccato. Tanti pretesero

¹³ «Ha sollevato due questioni importanti: ciò che si sa sul cervello determina forse un cambiamento nell'esperienza comune? È necessario creare qualche discontinuità, qualche rottura tra il discorso etico che Lei radica nella vita e il discorso morale normativo? Più oltre esamineremo il problema nei dettagli richiamandoci alle più recenti scoperte scientifiche. La mia risposta immediata farà riferimento, invece, alla riflessione filosofica: a quella di Lucrezio, quando afferma che per "dissolvere il terrore dell'anima, "queste tenebre" non servono "raggi di sole né fulgide frecce del giorno ma occorre lo studio razionale della natura" e a quella di Spinoza, che estende tale concetto di conoscenza all'uomo e all'"anima umana". Per Robert Misrhai, «Spinoza nell'*Etica* costruisce "una conoscenza integrale dell'uomo e della sua situazione nel mondo", una specie di "psicologia razionale". La nuova etica di Spinoza intende scoprire il fondamento stesso del valore delle nostre azioni e scorgere la nascita delle passioni nell'uomo. Qualunque sia l'interpretazione che venga data della filosofia di Spinoza, ritengo che la "conoscenza riflessiva" del nostro corpo, del nostro cervello e delle sue funzioni (l'anima) sia fondatrice della riflessione etica e del giudizio morale. Non mi voglio fissare su nessuna cesura in particolare, ma esaminino con prudenza i nuovi problemi che sorgono». Cf. P. Ricoeur e J. P. Changeux, *La natura e la regola*, cit., pp. 22-23.

di sostenere che ogni cosa contribuisce a comporre l'armonia cosmica che avrebbe per centro l'uomo. Né le cose sono più o meno perfette quando allentino e convengano coi nostri sensi. Dire che ogni domanda finalistica cede dinanzi all'infinita potenza e attività della vita significa porre in discussione il coscienzialismo e la comune considerazione di sé. Spinoza sembra avvalorare una critica radicale alla filosofia del soggetto nella sua pretesa di libertà d'arbitrio e portare fino in fondo la critica a ogni dualismo. Ci si può domandare se Ricoeur abbia colto sino in fondo la portata *eversiva* del discorso del filosofo olandese e se le domande di Spinoza possano conciliarsi con la riproposizione di una *filosofia del soggetto*. Tuttavia, come ricordano le prime pagine del *Tractatus de intellectus emendatione*, la messa in questione del bene e del male è una ricerca del vero bene e consente una considerazione di qualcosa che sia *universalmente comunicabile*.

La riflessione contemporanea sulla mente mette in discussione la coscienza ingenua ed immediata che abbiamo di noi stessi. Come ricorda Changeux, la neurofisiologia contemporanea non teme di sfidare il *senso comune* quando intende mostrare come la struttura del pensiero sia collegata a processi molto complessi e lontani, per strutture e dimensioni, da quanto comunemente si crede. Occorre, nota il neurofisiologo, non aver timore di trarre tutte le conseguenze da quella profonda *frattura epistemologica* che caratterizza l'attuale rivoluzione apportata dalle neuroscienze¹⁴. Tuttavia, è plausibile sostenere che queste suggestioni spinoziane *non possono essere lette isolatamente*. Occorre ricordare che lo stesso "senso comune" del pensiero localizzato nel cervello, che diede forza alle concezioni dell'uomo del meccanicismo classico e a quelle del positivismo, non riesce a prospettare un *paradigma* interpretativo adeguato alla questione.

La questione dev'essere affrontata in termini diversi, e questo proprio in base ai recenti sviluppi scientifici. Del resto, Spinoza stesso aveva sostenuto che non si devono considerare *idee* solo le immagini legate alla «fantasia» corporea. Egli distingueva le idee in senso più specifico dalle sole tracce impresse nella «fantasia». Era più pertinente parlare di tali "tracce" nella misura in cui

¹⁴ Le neuroscienze lavorano per creare un'immagine dei processi neurali base dei processi intersoggettivi e individuali. Vittorio Gallese ha denominato tale dimensione: "molteplicità condivisa". Anche le neuroscienze sottolineano la capacità dell'uomo di avere accesso al mondo dell'esperienza altrui: si può parlare di strutture di simulazione, ma incarnate e considerate in termini funzionali e pluricentrici. Cf. V. Gallese, *Action recognition in the promoter cortex*, *Brain*, 119 (1996), pp. 593-609; E. Capezuto, *La molteplicità condivisa. L'empatia come cognizione sociale*, Napoli, Diogene, 2012, p. 133.

si fosse presa in considerazione la mente e il suo essere rivolta ad una certa parte dell'organo cerebrale.

Tuttavia, l'esigenza di Spinoza è lungi dall'essere realizzata pienamente. Anzitutto, si può ricordare che lo stesso Freud, che si interessò con successo di questioni neuro-fisiologiche, dové ricercare strade diverse, benché non avesse mai negato la sua propensione per una spiegazione neufisiologica dei processi mentali.

La *molteplicità* e la *varietà* dei contributi costituiscano un invito a pensare i diversi aspetti dell'umano in termini meno unilaterali! Il paradigma *complesso* dell'etica, *nel senso spinoziano della ricerca di sé*, va misurato sul metro di contributi molto differenti: nessuno di essi va preventivamente accettato o respinto. Anzi, ci si può e ci si deve domandare perché non mantenere la *complessità del discorso*. Quando si parta da Spinoza, si constata che il suo pensiero è probabilmente una smentita di facili antropologie spiritualiste, ma anche di quelle materialiste: «non pongo – dice Ricoeur – nessun limite apriori nel campo delle sue indagini. Lungi da questo! Dico solo che, una volta uscito dal suo laboratorio, Lei partecipa come tutti all'esperienza viva e immensa [...]. In quanto alla gioia, la libera gioia spinoziana, dipendo da un registro diverso da quello della modellazione/confutazione: è la conoscenza del terzo genere»¹⁵.

Bisogna inquadrare la tematica in una prospettiva sempre più generale e considerarla in un'ottica pluricentrica. Ricoeur non vuole sminuire lo studio del deterioramento delle funzioni cerebrali, della localizzazione delle funzioni mentali, delle connessioni delle aree del cervello, del rapporto tra processi mentali cosiddetti normali (o patologici) ed analisi delle strutture profonde del sistema nervoso e del cervello. Sappiamo dell'esistenza di teorie varie e complesse che riguardano il rapporto tra *mentale* e *corporeo* e tra *mente* e *cervello*. La tesi cartesiana della *ghiandola pineale* quale mediatrice tra fattori materiali-estesi ed immateriali è l'esempio di un problema *irrisolto* o anche *mal impostato* che si è riproposto nel pensiero moderno e contemporaneo quanto più si è allargata la nostra conoscenza, anche filogenetica, della struttura del cervello.

La critica al *dualismo mente-corpo* di «un certo» Cartesio è già presente ed illustrata con lucidità in molti brani dell'opera maggiore di Spinoza. Nell'in-

¹⁵ J.-P. Changeux/ P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., pp. 75-76. Per Changeux, «queste spiegazioni, per quanto frammentarie, mi fanno capire che “questa dimensione spirituale” non la si deve a nessuna forza soprannaturale e oppressiva o opprimente. Mi sento libero: quella “libera gioia” spinoziana del desiderio che si compie nel piacere estetico». Changeux legge la dottrina del *conatus* alla luce del tema della conservazione di sé, e afferma che l'etica del *conatus*, opponendosi alla logica della distruzione, è fondamento dell'esistere storico.

troddurre i *Cogitata metaphysica*, l'unica opera pubblicata in vita col nome di Spinoza, Ludovico Meyer sottolineava come le tesi cartesiane non fossero sempre uguali a quelle spinoziane. Ad es., l'amico filosofo negava la netta separazione tra intelletto e volontà che Cartesio aveva sostenuto con tanta forza. Tuttavia, Spinoza accettava da Cartesio la convinzione che gli attributi divini non si riducano alla sola estensione. Tra pensiero ed estensione sono dichiarate un'indipendenza e una diversità ontologica che è come superata, ma anche conservata nella dottrina della sostanza unica, che è natura naturante, ossia l'essere infinito che consata di infiniti attributi. Per Spinoza, sarebbe erroneo pretendere che il pensiero delimiti l'estensione o quest'ultima limiti il pensiero (*ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*).

Tutto il pensiero moderno e contemporaneo si domanda quale sia la connessione tra strutture e funzioni della mente. Quale rapporto sussiste tra il pensiero e l'azione? Come possono essere localizzate o più o meno complessamente ricondotte al cervello le attività del linguaggio, le esperienze soggettive più profonde, l'arte o il sentimento? È ambiguo asserire che il cervello pensa. Nonostante tutto, le neuroscienze sono immuni dal pericolo del riduzionismo, dello scientismo, dell'oggettivismo? Non si è di fronte al problema che una *grande varietà di dati* possa determinare persino un'assuefazione a *modelli epistemologici* che, pur restando inspiegati, sono accettati come ovvi e come complessi solo in un senso quantitativo?

In che modo si può rispondere all'interrogativo spinoziano sul modo in cui il pensiero si collega alla vita e su quello in cui il corpo e la vita possano liberarsi nel pensiero e nell'attività libera?

5. *La centralità etico-antropologica della questione*

Per meglio delineare il nostro discorso, non si possono dimenticare le critiche husserliane all'antropologismo e allo psicologismo, ma è anche vero che Husserl, nel suo sforzo di *radicalità*, volle ritrovare la peculiarità del *soggetto umano aperto al mondo*, mettendo tra parentesi, mediante l'*epoché fenomenologico-trascendentale*, molti falsi problemi o questioni insolubili e mal poste; ed è anche noto che, pur presentandosi come un metodo più che come una filosofia, la fenomenologia visse, fino agli ultimi scritti di Husserl, il proprio intimo contrasto, espressosi infine nella sempre più radicale tematizzazione della questione del recupero della dimensione intersoggettiva e del *mondo-della-vita*. Husserl sottolineava la crisi di un obbiettivismo che appariva trion-

fante, ma incapace di dare un senso umano alla riflessione. Il problema si poneva in tutto lo sviluppo difficile (non solo filologicamente) di un'opera come *Ideen* I-III.

Per Ricoeur, non si sarebbe dovuto ricadere nel naturalismo o nell'oggettivismo o sminuire il senso dell'*epoché* fenomenologico-trascendentale. Husserl pose l'esigenza di costituire dei significati comuni condivisibili da una molteplicità di soggetti legati nella comune presenza al mondo umano. Tuttavia, l'orientamento soggettivistico e solipsistico della fenomenologia, benché di carattere anzitutto metodologico, costituisce un esito *non condivisibile* di un atteggiamento di *ricerca di senso* che rende un rigoroso contributo al dibattito attuale sulla verità. L'*epoché* fenomenologica non può essere considerata isolatamente. Si può dire che l'*epoché* husserliana è una riduzione alla coscienza e che quella freudiana si presenta già come una riduzione della coscienza? Freud stesso adottò la teoria del neurone per tentare un'analisi quantitativa radicale dei processi psichici, da intendere in termini di fisiologia, di impulsi e dinamismi, di tensioni e flussi energetici. Si sa che l'inconscio ha una sua legalità che si differenzia in larga misura dalla legalità della coscienza. La stessa analisi freudiana costituisce una giustificazione di un approccio antifenomenologico. Eppure, secondo Ricoeur, non si deve cadere vittime di un radicalismo oppositivo tra due grandi movimenti, quali restano la fenomenologia e la psicoanalisi.

Peraltro, nonostante una ricerca di omogeneità e continuità del discorso, che avvicina Husserl a Spinoza, il *terzo aspetto* del discorso di Changeux è considerato da Ricoeur, attento a delineare un'ontologia su basi fenomenologiche, meno convincente a causa proprio di una crescita promettente degli studi nel campo delle neuroscienze. Ed è rispetto ad esso, secondo una doppia polarità tra la considerazione della complessità del pensiero e lo studio attento delle strutture del cervello, che può acquistare valore l'*apporto critico della fenomenologia all'epistemologia*. Ricoeur cerca di delineare la questione, quando affronta il tema della connessione della filosofia riflessiva, del pensiero fenomenologico, di quello esistenziale e dell'ermeneutica filosofica come si è storicamente configurata¹⁶.

L'approccio fenomenologico è un filo conduttore sempre legittimo proprio perché pone attivamente e non disperde l'umano nel mondo. Perciò, quest'impostazione può essere considerata una rinnovata problematizzazione, utile per inquadrare la questione del nesso che sussiste tra la mente e le strutture cerebrali. Nell'ambito di questo riavvicinamento di posizioni non coincidenti e

¹⁶ J.-P. Changeux e P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., pp. 2-3.

non suscettibili di alcun facile *irenismo eclettico*, Ricoeur intende confrontarsi con una filosofia complessa, come quella di Spinoza e dei maggiori pensatori dell'età moderna. Si sa che, per Ricoeur, il simbolo non è solo un *residuo*, ma una *forma aurorale del senso*. Bisogna dire che egli vide nell'originario herbartismo di Freud tutta la difficoltà nel passare dal problema della rappresentazione a quello della simbolizzazione. Freud dové riconsiderare tutta la teoria delle pulsioni e giungere a ripensare, in termini mitico-simbolici, l'eterna lotta tra l'amore per la vita e gli istinti di morte. Il desiderio non ha una semplice fondazione neurofisiologica, ma ha una sua storia e un complesso dinamismo che fa intravedere la drammaticità di quel percorso che è la vicenda umana. Il processo di crescita e adattamento psichico devono vincere forti resistenze che permettano di giungere all'altro. Il tema dell'alterità è centrale in un atteggiamento umano disponibile a superare l'egocentrismo e le sue molteplici illusioni. La questione del soggetto e del desiderio di soggettivazione va collocata nella prospettiva più ardua dell'antropologia filosofica moderna, quella spinoziana: «mi permetto di interromperla a proposito di Spinoza, bisogna prenderlo nella sua totalità, cioè a partire dalla teoria dell'unità della sostanza, della molteplicità degli attributi e dei modi nella parte I fino alla saggezza e alla beatitudine della meravigliosa Parte V. Quanto alla libertà che critica, si tratta di quella del libero arbitrio cartesiano. Ma c'è un'altra filosofia della libertà, come comprensione della necessità. E quest'ultima la si intende solo in rapporto con l'inizio e la fine dell'*Etica*»¹⁷.

Se questo problema fosse svolto da angolature settoriali, anche quelle della sola neuro-fisiologia contemporanea, si arriverebbe alla tematica attraverso presupposizioni che non darebbero conto di tutto il rilievo del problema. Ciò avverrebbe anche quando si evitasse il riduzionismo nel senso proprio del termine: la questione della mente, inquadrata a partire dalla sua fondazione nei fattori concreti neurali, va posto all'interno di una problematizzazione più ampia ed interdisciplinare sull'uomo. Parlare dell'uomo è approfondire la dinamica della relazione umana e le ardue questioni del dominio e della schiavitù: tematiche che rimandano a Spinoza e alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Inserito nella dimensione naturale e biologica, l'uomo è chiamato a esprimere una consapevolezza di sé che sia problematizzazione della vita e della finitezza umana. Egli sente l'esigenza di un'etica del rispetto e della convivenza con gli altri uomini. L'uomo vive una tensione verso la libertà che

¹⁷ J.-P. Changeux / Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., p. 23.

permette allo studioso di dire: «nel mio cervello succede qualcosa, e quando Lei dice che succede qualcosa nel mio cervello, Lei aumenta la conoscenza del soggiacente; ma cosa aggiunge alla conoscenza della decifrazione dell'enigma di un volto? Crede forse di capire i volti altrui, per strada, nella famiglia, perché sa qualcosa riguardo a ciò che succede nel suo cervello?»¹⁸.

Ricoeur vuol ribadire che l'esistere dell'uomo accade nella complessità della storia personale e collettiva. Una comune vita si svolge in connessione strettissima con dinamiche sociali che ci interpellano o che possono persino distorcere o impedire la costruzione della nostra identità. A sua volta, la filosofia può e deve interrogarsi su quali approcci e metodologie possano essere utilizzati nel tentativo di accompagnare l'uomo *nella ricerca di sé*. È questo problema che, come rileva più volte Ricoeur in dialogo con Spinoza, si può a buon diritto definire *etico* più che *neuro-fisiologico*, benché quest'ultimo significato non possa e non debba essere negato o misconosciuto in un orizzonte in cui la ricerca acquisisce un ruolo di grande importanza: «nello stato attuale delle conoscenze, il contributo delle neuroscienze all'elaborazione di una morale, che definirei "umanistica e laica", è ancora modesto. Ma forse sarà importante domani. Non si può chiedere agli scienziati di predire il futuro. Ma si sa già che alcune scoperte impreviste rivoluzioneranno le nostre idee! Il riferimento all'evoluzione biologica è comunque importante, poiché elimina ogni finalità e ogni antropocentrismo. Entrambi abbiamo citato Spinoza. Per me è un riferimento filosofico essenziale. Si può procedere verso una riflessione che sfrondi ogni riferimento a una qualche metafisica.

P.R. Però, bisogna leggere Spinoza da capo a fondo. Senza andare fino alla Parte V dell'*Etica* sulla Beatitudine (e quella coscienza d'eternità a partire da cui ha potuto scrivere la parte I dell'*Etica*)¹⁹, mi piacerebbe fermarmi alle

¹⁸ J.- P. Changeux / P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit. , p. 103.

¹⁹ Una filosofia è sempre *incommensurabile e sorprendente*. Leggere Spinoza non significa identificare la forza implacabile del ragionamento oggettivo con la parzialità di un pensiero che riduce l'essere alle cose. Spinoza non può intendersi come un filosofo materialista o come il sostenitore di una necessità impersonale. Leggere la filosofia di Spinoza da un punto di vista "sistematico" potrebbe portare a credere che sia necessario abolire o ridimensionare la parte V dell'*Etica*: in un certo senso, il cosiddetto *sistema* esige che la filosofia di Spinoza sia solo la filosofia della sostanza senza soggettività. Il procedere circolare nella filosofia di Spinoza costituisce un problema, ma chiunque abbia praticato l'opera di Spinoza può riconoscere che ciò che pretende un sistema sin troppo rigido non è vero. Anche il mero solipsismo potrebbe sembrare una conseguenza dell'etica di Spinoza. Tuttavia, «se c'è un movimento dal I al V libro dell'*Etica*, è perché vi è la coscienza di sé, che in un certo modo è presente, benché non lo sia sotto la forma dell'hegelismo». Spinoza ha realizzato il suo progetto in un senso diverso da quello che rappresenta la sua vita, ma la biografia può avvicinare alla più vasta comunicazione del pensiero del filosofo. La filosofia di Spinoza potrebbe chiudersi in un sistema neutrale rispetto al soggetto, ma non lo fa. Essa allude a qualcosa di ultimo nell'esperienza dell'uomo che sempre scopre e ritrova l'opacità del tempo. La riflessione

“Proposizioni” della Parte IV, dove Spinoza traccia il ritratto dell’“uomo libero”: l’“uomo libero” a nessuna cosa pensa meno che alla morte (con buona pace di Heidegger); e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita”, e così via, fino a quest’altra Proposizione: “L’uomo che è guidato dalla ragione è più libero nello stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine, dove ubbidisce a sé solo”. Questo quadro non fornisce un supplemento di finalità, introvabile nella natura organica?

J-P.C. Sì ma a condizione di non dimenticare questi altri due insegnamenti dell’Etica: che gli uomini giudicano le cose a seconda delle “disposizioni” del loro cervello e che noi consideriamo che un oggetto è buono solo perché facciamo uno sforzo verso di lui, perché lo vogliamo, lo perseguiamo, lo desideriamo, al di là di ogni richiamo alla finalità...

P.R. Quello che è detto nella Parte IV riguarda “la sciavitù umana” sotto il governo delle passioni. Il rovesciamento delle passioni in ragione costituisce il momento forte dell’Etica. È su questo sfondo che si definisce il ritratto dell’uomo libero, che, è vero, fa a meno di qualsiasi finalità»²⁰.

6. *Il perché del dibattito tra Ricoeur e Changeux*

Changeux, che è interessato a varie sollecitazioni culturali e al contributo freudiano, è convinto della necessità di una riproblematizzazione della questione del posto che l’uomo occupa nella *scala filogenetica*. Talora, riferendosi alla polemica volteriana, Changeux mostra di essere ben poco convinto dei contenuti dell’ontologia e dell’antropologia classica e delle spiegazioni religiose o spiritualiste della vita. Piuttosto egli si mostra sensibile all’istanza etica che è presente nell’uomo al di là di ogni sovrastruttura metafisica. Superando l’utilitarismo o la logica della competizione, egli si dice interessato allo studio dell’evoluzione dei sentimenti socializzanti delle varie specie animali e soprattutto dell’uomo, la cui posizione nello sviluppo evolutivo è del tutto peculiare.

sull’incommensurabilità e personalità delle filosofie e del filosofare riporta il pensiero alle opere di Jaspers, ma riconferma anche la peculiare vocazione fenomenologica di Ricoeur: «la perdita da parte dell’uomo dell’autocoscienza razionale ripiomba tutta la soggettività nell’oblio di sé stessa, nel suo fungere inconscio e nascosto. Nella prospettiva ontologica che la fenomenologia non ha mai completamente smentito, la responsabilità dell’uomo si estende a tutta la storia del mondo». Cf. P. Ricoeur, *Storia e verità*, cit., p. 65; B. M. d’Ippolito, *Ontologia e storia in Edmund Husserl*, Salerno, Rummo, 1968.

²⁰ J.-P. Changeux /P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., pp. 201-202.

La filosofia di Ricoeur, che si è dimostrata attenta ai più diversi problemi epistemologici, si è interrogata e si è confrontata criticamente con il freudismo e con le diverse questioni della psicologia e delle scienze umane, particolarmente con le questioni dell'involontario e dell'inconscio. Essa ne ha tratto una visione dell'uomo meno rigida e più aperta. L'antropologia di Ricoeur è lontana da ogni sistema definitivo o chiuso, più aperta all'attenzione verso di sé e verso le diverse manifestazioni simboliche umane. Ricoeur ha criticato i molti che hanno cercato di fondare nel freudismo quel riduttivismo che potesse liberarli dalla responsabilità di una riflessione sulla libertà. Già fin dall'inizio e nello svolgimento del suo pensiero, Ricoeur si è fatto portatore di un'ermeneutica filosofica aperta alle più diverse istanze dell'umano (antiriduzionismo). La sua antropologia filosofica si è proposta di riuscire a mediare (senza eclettismi) tra diverse istanze filosofiche ed etiche²¹. Anche per questo, il filosofo francese non ha mai cessato di interessarsi a Spinoza, da lui visto come un filosofo che, quando sia letto integralmente, porta a riflettere sul mistero dell'universo, sulla nostra difficile libertà, su un profondo e non riduttivo cammino che siamo chiamati a compiere nella ricerca dell'adequazione di sé con sé, ossia in una ricerca del senso della vita.

7. La tematica della mente e la ricerca di sé nel mondo

A questo proposito, vogliamo ricordare un altro confronto, quello intrattenuto da Ricoeur con Marcel, uno degli autori che, dopo una certa adesione all'idealismo, intese, adottando una metodologia socratica, parlare dell'uomo come essere incarnato ed inoggettivabile. È a partire da questa pluralità di suggestioni, da Spinoza a Marcel e ad Husserl, che va vista la riflessione di Ricoeur, che può essere intesa come una filosofia della ricerca di sé nel mondo. Ricoeur si è sempre interrogato sul problema della *crisi dell'uomo e della coscienza*: in assiduo confronto con la sfida della psicoanalisi e della filosofia di Nietzsche e con le più diverse problematiche socio-politiche, attento alle illusioni della falsa coscienza o dell'indifferenza per le questioni etiche, sociali, politiche, mediche, giuridiche su cui dovrebbe riflettere responsabilmente il

²¹ Ricoeur «a revenu à Aristote pour maintenir une distinction nette entre la raison scientifique et la raison pratique et il a maintenu cette distinction dans toutes ses réflexions sur l'éthique qui certes s'applique aux faits sociaux, mais ne se déduit pas d'eux». Cf. Peter Kemp, *Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricoeur*, *Revue de métaphysique et de morale*, Avril-Juin, 2006 (2), p. 178.

nostro mondo non privo di gravi squilibri, Ricoeur, coniugando nell'oggi le questioni poste dalla *filosofia dell'amore* di Platone e dalla *filosofia del desiderio* di Spinoza, non ha cessato di insistere sulle *aporie dell'uomo*, sugli aspetti problematici della *coscienza*, sugli enigmi che si celano dietro le *metodologie*, nella *vita* e nel *tempo*. Il filosofo ha ricercato la via per esprimere sé stessi, sottolineando la possibilità di delineare un approccio all'umano che affascina per la ricchezza dell'interrogazione e per la passione antropologica. Anche il suo interesse per la psicoanalisi va visto in questa prospettiva: « il grande problema aperto dalla psicoanalisi è il problema della soddisfazione. La psicoanalisi è tutta contestazione del principio di piacere in quanto scorciatoia del godimento, e tutti i sintomi smascherati da essa sono figure della soddisfazione sostitutiva, derivati del principio di piacere. Così la psicanalisi vuole essere, come l'Etica di Spinoza, una rieducazione del desiderio. Essa pone questa rieducazione quale condizione previa ad ogni riforma dell'uomo, sia essa intellettuale, politicoa sociale. [...] Il suo problema è, oserei dire, molto più previo: con quali desideri andiamo noi verso il problema morale? In che stato di distorsione è il nostro desiderio quando poniamo la domanda?»²².

Anche per questo vivo senso della complessità dell'uomo, Ricoeur rammenta che l'oggetto mentale «è il prodotto di un'operazione straordinariamente complicata che è presa nella rete dell'intenzionalità, del significato, della comunicazione»²³, rispetto a cui la gerarchia dei livelli d'esperienza è quanto mai complessa e articolata, come ha insegnato tutto lo sviluppo complessivo della fenomenologia. A questo si lega l'interesse per la *lettura integrale* di Spinoza, dalla prima alla p. V dell'*Etica*, che egli qui, come in *Sé come un altro*²⁴, ha richiamato come aspetto di fondo del *proprio itinerario intellettuale e personale* e che ha considerato *paradigma* per un confronto e un dibattito sui problemi etico-antropologici del nostro tempo. Il dibattito tra i due studiosi francesi, *entrambi attenti ad una filosofia paradigmatica e complessa, come quella spinoziana*, è indicativo di una situazione della ricerca, interdisciplinare e filosofica, su cui si continuerà a discutere ampiamente e a lungo.

Al di là dello stesso contenuto di fondo, tale concezione, che ci riporta al tema della ricerca di sé nell'orizzonte della modernità, potrebbe essere considerata valido *paradigma* per introdursi a questioni complesse nelle quali ferve

²² P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 207.

²³ J.-P. Changeux/ P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit. p. 128.

²⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, D. Iannotta (cur.), Milano, Jaca Book, 1993; S. Asch, *Psicologia sociale (L'io e il centro del mondo)*, Torino, SEI, 1993, pp. 242-243.

il dibattito fra vari indirizzi epistemologici e metodologici. Questa prospettiva, sulla base di quanto si sostiene ne *Il conflitto delle interpretazioni*, può essere definita spinoziana soprattutto perché esprime il bisogno di *ritrovarsi non come identità vuota, ma come identità consapevole ed essere-per-la-libertà*. Trattare il *cogito* come dato è venir meno al senso intenzionale, attivo, vivo e problematico del *cogito*²⁵.

Anche Changeux collega la sua riflessione ad un'ermeneutica che liberi l'uomo dai tanti limiti che lo pongono in contrasto con sé e col mondo, ma non si avvedrebbe del tutto, sotto l'incalzare crescente dei successi epistemologici, che il suo è un contributo tra molti. Tuttavia, ogni apporto ha valore solo se riportato all'uomo nel mondo, se non gli si sostituisce e non lo si perde in derivazioni sempre più remote ed in astrazioni sempre più rigide che non attenuano la difficoltà della ricerca di sé²⁶. Changeux è, forse, interessato a quella tematica bayliana, enunciata con forza anche a proposito della filosofia spinoziana, del filosofo strutturalmente antimetafisico ed attento alle questioni dell'uomo. Alla complessità del cuore umano, in dialettica con Spinoza e con Montaigne, Ricoeur guarda con interesse. Né dimentica le analisi agostiniane e pascaliane. Per lui, l'interrogazione sull'uomo passa per i suoi enigmi: anzitutto quello del suo rapporto con gli altri e della sua presenza in un mondo in cui la gioia, il male ed il dolore lo interrogano costitutivamente. Bisogna chiarire che l'intellettualismo di Spinoza che pur richiama a due grandi momenti della filosofia della riflessione, quello socratico e il successivo atteggiamento fenomenologico, va riportato alla concezione del *conatus* e alla

²⁵ P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 19. Non c'è da contrapporre rigidamente interno e esterno, scienza e conoscenza, sguardo e interiorità. Cosa significa, in Spinoza, secondo la prop. XXVII della p. I dell'*Etica*, che una cosa determinata ad operare qualcosa da Dio non può rendere sé stessa indeterminata alla luce di una nuova visione del positivo? Per Spinoza, vi è una sostanziale identità tra *res aeterna* e *res libera* ed una distinzione di *natura naturante* e *natura naturata*. Così egli considera l'aspetto di negazione di ogni cosa determinata e il suo appartenere alla vita e ad un complesso dinamismo degli esseri. Perciò, Ricoeur può sottolineare l'insufficienza della pura identificazione dell'essere, dell'apparire e della coscienza: la coscienza (*cum, scire*) è una *sintesi* complessa che è anche un riprendersi e un ritornare all'identità. Spinozianamente, benché senza esplicita citazione, Ricoeur sostiene come «la coscienza rifletta la forma dei suoi pensieri attuali». Ricoeur afferma che 1) attraverso il sentire, il corpo proprio appartiene al soggetto e che 2) l'affettività disvela l'esistenza corporea. Nella dottrina del *desiderio* si compongono i temi del *bisogno* e dello *slancio*. Poiché non è accettato il "parallelismo" in senso stretto, ma neppure la dissimetria *pensiero-corpo*, sembra di ritrovare non pochi echi della lettura di Spinoza. Un altro aspetto spinoziano può essere sottolineato: *il cammino della liberazione non è propriamente dimostrato, ma è soprattutto additato*: tale impostazione riporta alle questioni fondamentali della P. V dell'*Etica*, per la quale giunge alla consapevolezza che l'acquiescenza in sé stessi è veramente la cosa più grande che si possa sperare. Tale acquiescenza è insieme *accettazione di un destino e amore per la creazione*.

²⁶ J.-P. Changeux / P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., p. 221.

prospettiva di una *filosofia della vita*. In tale prospettiva, la mente non può essere separata dal proprio mondo.

8. *La svolgersi di un colloquio di rilevanza spinoziana*

Il dibattito tra Ricoeur e Changeux non si attarda in contrapposizioni sterili, ma si apre a una vasta riflessione sull'uomo e sulla vita, sui rapporti tra le culture e sui gravi conflitti che contrassegnano il nostro mondo²⁷. Si è detto che un punto comune del discorso è quello dell'orizzonte aperto sull'infinito della filosofia spinoziana. Ciò non può che condurci alla prospettiva etica, ma anche ad un orizzonte più ristretto dell'etica. Nelle riflessioni di Changeux, è presente, sebbene talora insufficiente, *la critica al riduzionismo*, che vede il sistema nervoso come un semplice ricettore di impulsi, incapace di predisporre all'azione e alla connessione delle attività; anche Changeux avverte un senso di pietà per gli sbandamenti dell'uomo e per le molte forme, vecchie e nuove, di sofferenza e di oppressione.

Però, come abbiamo cercato di indicare, ci sembra che, soprattutto nelle indagini di Ricoeur, *che dà atto all'interlocutore di porsi da un punto di vista non riduttivo*, vi è, forse, un più pressante bisogno di un approccio complesso ai processi del pensiero umano: all'uomo che, come ha evidenziato la fenomenologia dell'"ultimo" Husserl, vive nel *mondo concreto ed effettivo*, in quel *mondo comune*, spesso obliato e dimenticato, che non può essere fermato, privilegiandola, in una sola dinamica, che non è localizzabile ed oggettivabile sia pure tramite strumenti e metodologie sofisticati: «negli esseri umani una funzione non si riduce ad un comportamento osservabile ma implica anche, e spesso principalmente, dei rapporti verbali-dei racconti-per farla breve. Questi racconti riguardano ciò che il soggetto osservato prova si tratta di fenomeni sensoriali, motori o anche affettivi che lo scienziato etichetta come stati o eventi mentali [...] Il linguaggio ci fa uscire dalla soggettività privata. Il linguaggio è uno scambio che si basa su più presupposti»²⁸.

²⁷ Ivi, p. 259.

²⁸ Ivi, p. 68. Tutta la filosofia di Ricoeur è sotto il segno del problema della creatività. Perciò, va approfondita «l'appena schizzata ma assai suggestiva interpretazione ricoeurina del tema della vita come "potentia" in Spinoza, a patto di intendere quest'ultima non già come potenzialità da opporre all'effettività e al compimento, ma come "produttività", come inesauribile "energia agente", alla quale [...] si articola il *conatus*». Cf. F. Ciaramelli, *Ipsità, alterità e pluralità, Note sull'ultimo Ricoeur, "aut-aut"*, marzo-aprile 1991 (242), p. 91.

La riflessione sulla vita non poteva non implicare questo confronto con la neurofisiologia, ma il neurofisiologo non può non avvertire l'istanza etica che anima il filosofo e lo spinge a distinguere quello che potrebbe sembrare chiarito o in via di comprensione grazie a recenti scoperte e a innovazioni tecnico-scientifiche. Changeux vede in Spinoza, il filosofo che, nella propria epoca, affronta le questioni più complesse dell'uomo e le colloca in un orizzonte non antropocentrico o antropomorfo, cioè, per dirla in termini positivi, nella prospettiva di un'analisi spassionata dell'uomo, di *un interesse per la vita effettiva e per il miglioramento della condizione umana nel mondo*. In questo senso, egli intende confrontarsi con gli orientamenti che hanno indagato su quei fattori che rivalano l'organicità dei processi della psiche e che, proprio nella filosofia di Spinoza, hanno portato alla crisi di modelli esplicativi basati sull'egocentrismo dell'immaginazione che fonda tutto sul metro delle proprie idee inadeguate. Ancora in questo senso, Changeux, che si dimostra interessato alle tematiche affrontate in *Sé come un altro*, non è estraneo alle tesi della filosofia di Bergson, il quale vedeva, prima che in Spinoza o in Malebranche, la presenza di una tradizione «cartesiana» che inclinava a un pareggiamento della prospettiva idealista e di quella fisiologico-realista e che si poneva non solo nella prospettiva di un sostanziale parallelismo, ma anche di un conseguente epifenomenismo psico-fisico²⁹.

Del resto, tra gli studiosi, è stato notevole l'impatto delle riflessioni di Jacques Monod, in polemica con l'antroporfismo finalistico che egli ravvisava anche negli scritti di Bergson e di Theilard de Chardin. A sostegno di una visione più dinamica dei processi neurologici, egli fa riferimento alle più recenti descrizioni delle aree cerebrali che sono in inequivocabile connessione con i processi mentali. Il neurofisiologo sostiene la necessità di superare taluni divieti epistemologici³⁰. Tutto ciò riporta alla critica dell'assolutizzazione della teoria riflessiologica o al sospetto nutrito in nome della critica all'analisi introspettiva: ad es., parlando dei diversi progressi nella conoscenza del cervello e dell'elettrofisiologia, Changeux nota come si sia dinanzi a un approccio sperimentale differente rispetto a quello della rappresentazione cerebrale, il quale resta ad un livello macroscopico: l'elettrofisiologia consente di isolare stati e attività particolari di alcune cellule nervose, la cui grandezza varia tra il decimo e il centesimo di millimetro.

²⁹ H. Bergson, *L'energia spirituale*, Milano, Cortina, 2008.

³⁰ J.-P. Changeux / P. Ricoeur, *La natura e la regola alle radici del pensiero*, cit., p. 59.

Riferendosi a metodologie e a teorie di grande significato nella ricerca scientifica contemporanea, Changeux rileva l'illusorietà della pretesa dualista, così forte nella filosofia moderna e nel platonismo, che vorrebbe sostenere i diritti di una mente indipendente e quasi separata dal corpo. La filosofia moderna post-cartesiana di marca spiritualista o idealista ha talora prospettato una mente che procede secondo una linea indipendente o separata dalla corporeità: il naufragio del dualismo più intransigente è o sarebbe già per sé evidente, allorché una semplice lesione del cervello produce un danno o, comunque, una profonda e talora irreversibile modificazione a livello dell'ideazione, dell'organizzazione e dell'integrazione dei comportamenti (motori, linguistici ecc.), della stabilità psicologica di un soggetto che si rivela fragile e indifeso. Changeux, che si rende conto del grave danno arrecabile dal condizionamento dell'uomo tramite l'induzione farmacologica o la stimolazione produttrice di alterazioni della coscienza, non ha dubbio che una rinnovata neurofisiologia, più mossa e meno riduzionista, possa essere la chiave di lettura del complesso processo attraverso cui il pensiero si origina e si sviluppa. Al di là dell'impostazione dualista, non sempre rigidamente mantenuta dai suoi sostenitori, Changeux non ha dubbi che anche lo stesso Cartesio, quando considera la struttura fisiologica del sistema nervoso e del cervello, può essere considerato come un illustre precursore delle attuali neuroscienze.

I problemi sono metodologicamente sempre più sottili. A sollevare coraggiosi dubbi socratici interviene il contributo di Ricoeur, filosofo da sempre aperto alla prospettiva etica e all'interrogazione antropologica. A quell'impostazione lo conduce anche Spinoza, filosofo che ha analizzato la condizione di schiavitù e il bisogno di libertà dell'uomo. *Questo può essere affermato decisamente, anche se va rilevato che, in definitiva, il Dio di Spinoza non è quello cui giunge la tematica religiosa della consolazione in Ricoeur: ciò purché la diversità sia sempre intesa interna a un comune radicamento nei temi della vita e dell'esperienza umana.*

Il filosofo francese, la cui esistenza e la cui filosofia sono state segnate da un costante confronto con la questione della sofferenza, ha riflettuto sulle tematiche della debolezza dell'uomo e del patire. La sua filosofia è ricerca dell'autonomia e consapevolezza *difficilmente conquistata e guadagnata*: è, questo, l'itinerario spinoziano dell'*Etica* che tanto spesso affascina. L'uomo è mosso dal bisogno di trovare sé non come un sistema isolato, ma nell'interazione effettiva con gli altri, in una dimensione appagante di reciprocità e di dono. Tuttavia, il bisogno di felicità umana deve partire dalla dispersione, dalla complessità e debolezza dell'uomo. Il bisogno di felicità può essere paragona-

to a quel difficile cammino del popolo d'Israele e della sua «guida» che nasce dalla coscienza di una profonda schiavitù interiore e spesso si accontenta di intravedere la terra della libertà.

Anzitutto, Ricoeur sostiene che Spinoza va letto integralmente e senza sminuimenti fino alla P. V dell'*Etica*. Il filosofo olandese non confonde la mente e la struttura materiale ad esso sottesa e ricerca un'emendazione della mente umana che egli vede come apertura alla logica dell'universo intero³¹.

Più che alla difesa delle sue posizioni, il filosofo procede alla proposizione di un orientamento fenomenologico più complesso. A tale orientamento egli si volge con la mediazione di Husserl. Sullo sfondo, vi è la filosofia di Nabert, ma anche la personale coscienza che ogni *via breve* al Sé, fosse anche quella della rappresentazione, non è del tutto condivisibile: «quando Spinoza risale dall'idea allo sforzo di ogni essere per esistere; quando Leibniz articola la percezione e l'appetizione, e Schopenhauer rappresentazione e volontà; quando Nietzsche subordina prospettiva e valore alla volontà di potenza e Freud la rappresentazione alla libido, tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere»³².

Il riferimento al *pensiero riflessivo* ha una lunga storia che va *da Socrate sino all'idealismo e/ o si svolge sino alla fenomenologia attuale*. Il bilancio proveniente da quella tradizione è di grande rilievo, ma resta insufficiente. Ricoeur non condivide una filosofia della coscienza che sia incapace di aprirsi alle sfide poste da molti orientamenti epistemologici del nostro tempo. La sua indagine è alla ricerca di nuove prospettive che, pur non sminuendo i progressi delle neuroscienze e gli apporti delle discipline mediche, non mortifichino la complessità dell'umano. In polemica con l'orientamento obiettivistico che

³¹ Ivi, p. 201: «però, bisogna leggere Spinoza da capo a fondo fino alla P. V dell'*Etica sulla Beatitudine* (e quella coscienza dell'eternità a partire da cui ha potuto scrivere la P. I), mi piacerebbe fermarmi alle "Proposizioni" della Parte IV, dove Spinoza traccia il ritratto dell'"uomo libero" [...] Questo quadro non offre forse una specie di supplemento di finalità, introvabile nella natura organica?».

³² Per Ricoeur, «il discorso misto non è quel discorso che è equivoco per mancanza di chiarezza: al contrario, esso stringe da vicino quella stessa realtà che la lettura di Freud ha rivelato e che possiamo chiamare la semantica del desiderio. Tutti i filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso hanno incontrato questo problema, a cominciare da Platone, il quale accompagna la gerarchia delle idee con la gerarchia dell'amore, fino a Spinoza, il quale lega ai gradi di affermazione e d'azione del *conatus* i gradi di chiarezza dell'idea». P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 225-226.

costituisce parte non trascurabile del pensiero attuale, egli ricorda che dal *mondo della vita* derivano gli stessi modelli scientifici: all'uomo vivente e non a costruzioni astratte vanno riferiti il compito etico, la ricerca di abiti di vita più consoni a un'esistenza umana degna, la concretizzazione di un'etica della felicità, il mutuo riconoscimento che allarga l'analisi intersoggettivo-fenomenologica ad altre culture e alle più diverse dimensioni dell'umano. Ricordiamo Husserl: l'analisi del mondo della vita e l'esigenza di razionalità scientifica non dovevano sovrapporsi o entrare in contrasto, ma prospettare il superamento di ogni forma di obiettivismo o irrazionalismo. Con ed oltre Husserl, la riflessione fenomenologica era chiamata a ricercare il senso delle diverse espressioni dell'uomo.

La questione si riverbera nell'analisi psicologica e sociologica e richiede una continua interrogazione sugli orizzonti epistemologici dei nostri giorni. Trarre la filosofia della mente dalla chiusura in un metodo delinea la prospettiva nella quale si pone la fenomenologia, anche se non si può ignorare che il suo progetto coscienzialista ed egologico è stato non pienamente convincente.

Aprirsi al mondo significa considerare il pensiero nella sua dimensione relazionale e intenzionale: è nel mondo, questo mondo che è anche radicalmente umano e intersoggettivo, che ciascuno affronta il problema della sua vita e della propria identità. L'uomo fa proprie le esperienze altrui ed interagisce con gli altri: è proprio per questo che il mondo diviene scenario della ricerca dell'identità. L'apertura al mondo dà il senso dell'ampiezza dell'intenzionalità umana che attraversa le dimensioni del corpo e del vivere: il desiderio si apre su tutti gli accenti affettivi delle cose che attirano o respingono. Il desiderio è apertura al mondo che si esprime e non si chiude nel corpo e attraverso il corpo si apre alla concretezza del mondo. Il desiderio delinea una dimensione che non è solo apertura, ma è riflessione consapevole su quest'apertura. Esso è apertura di senso e dà la prospettiva di un volere orientato ad ampliare le possibilità del nostro essere al mondo. La cartesiana mancanza di privazione e la positiva filosofia del *conatus* aprono al tema del desiderio come mancanza e (soprattutto) come apertura. Il desiderio è luce di progetto e immaginazione che si protende in sintesi ulteriori. In questa prospettiva anche il linguaggio energetico è una *metafora* di quello del sentimento: l'analisi intenzionale non è un'alternativa alla psicologia del comportamento, ma ne potrebbe essere la giustificazione. In tali dimensioni si sperimenta la complessa connessione tra quello che si fa e quel che si sente. Si può sperimentare la connaturalità del nostro e dell'altrui essere: la «spinoziana» vita appassionata può divenire un'esistenza passionale.

Il sentimento ha un polo di infinità e si avverte come gioia e gratuità del dono, ma non può non confrontarsi con le dimensioni dell'individualità e con la sua problematicità. Più in profondità, occorre recuperare l'*affermazione originaria* che è sforzo per esistere ed essenza attuale di *unità plurali che sono nel mondo*. La coscienza di contingenza, che Spinoza mette al cuore del finito, è più intima all'affermazione originaria di quanto non sia la coscienza della mia differenza dall'altro. Come vide Spinoza, si sperimenta in sé la dimensione di una tristezza mai del tutto eliminabile e la nostra vivente non necessità d'essere. La tristezza del finito è mancanza e perdita, paura e rimpianto, delusione e irrevocabilità della durata. Tale ricca fenomenologia, presente nell'opera maggiore di Spinoza, si presenta come una fenomenologia della tristezza e della diminuzione di un'affermazione primitiva. La sintesi dell'umano si protende sul *mistero* e sul *paradosso* in modo da interrogare le grandi narrazioni dell'umano. Tutta la dimensione dell'umano è vista in una lettura tensionale che pone di fronte a questioni inoggettivabili. L'impegno umano nell'operare mediazioni fa emergere la problematicità del rapporto tra certezza e verità, tra intenzione e intuizione, tra significazione e presenza, tra verbo e sguardo. Cartesio ha annunciato un'ontologia del finito-infinito umano, ma lo ha fatto pur sempre in un orizzonte metafisico. Il patetico della condizione umana ha costituito una *precomprensione* spesso inindagata che porta verso un inizio sempre nuovo e verso una difficile possibilità di progetto.

Si devono ammettere le oscurità di una visione etica del mondo. Gli stessi problemi interni alla riflessione di Spinoza emergono quando si voglia approfondire il senso della condizione umana e della mediazione tra mentale e corporeo, tra desiderio e amore. Un'analisi della condizione umana richiede un linguaggio misto e ordini semantici paralleli. Come linguaggio della gioia o del male e della sofferenza, l'analisi trova difficoltà che la parola non può risolvere del tutto. In tal senso, lo stesso linguaggio delle neuroscienze trova la sua *vera* collocazione e *liberante* relativizzazione. Ogni semplice riduzione del mondo dell'esperienza e della vita al mondo delle certezze sperimentali dimostra pur sempre un problema di fondo che non riguarda più i modelli scientifici, ma tocca la domanda sull'uomo, sul suo desiderare di essere e sul senso di sé e delle cose.

Lo gnoseologismo non sembra avvedersi di quest'esigenza di un linguaggio dalle molteplici espressioni e dagli infiniti attributi.

La netta contrapposizione tra la dimensione soggettiva e quella esteriore, già messa in discussione dalla fenomenologia e da Heidegger, è la conseguenza di quel *problema della conoscenza* che il pensiero moderno non è riuscito a

superare, avendo costituito un'opposizione, alla quale le stesse neuroscienze, senza un'adeguata problematizzazione, finiscono per assoggettarsi.

Perciò, Ricoeur intende rammemorare il complesso lavoro della *fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty e quegli orientamenti di pensiero che hanno rinvenuto un'intenzionalità anche nell'affettività.

La *conoscenza del supporto fisico della vita mentale*, non dimenticando la differenza tra fisiologico ed anatomico, non esaurisce il senso della problematica della natura e dell'origine del pensiero. In altre parole, tale orientamento, pur legittimo, non può da solo indicare la direzione. D'altra parte, ritenere che il pensiero umano non si radichi nella natura e non sia vincolato ai processi biologici non è concettualmente sostenibile e può esporre ai più gravi errori.

Tuttavia, l'*ethos* va inteso come l'*abitare dell'uomo*. Esso dovrebbe essere considerato, come disse Spinoza prima di Heidegger³³, forza d'animo e potenza di agire. Perciò, bisogna dire che l'uomo non trova la possibilità di un'esistenza più ricca nell'esautiva manipolazione di astrazioni sempre più potenti, ma in strategie di convivenza più aperte e di riconoscimento più solidali che garantiscano il senso dell'*abitare* in questo pianeta e nelle presenti dimensioni della storia. La filosofia di Ricoeur, che non è chiusa alla molteplicità delle istanze epistemologiche, non nega la grande duttilità della riflessione di Changeux, che invita a un approfondimento ulteriore, più aperto e problematico, a proposito di quanto viene denominato "mentale" e spesso classificato all'interno di schemi dualistici.

Anche così si è ricondotti a quell'*amor Dei intellectualis in Deum*, inteso come *pars infiniti amoris Dei*, che rimane un enigma negli schemi di un'ontologia monista o panteista e che esprime il bisogno non appagato di libertà anche dell'uomo contemporaneo.

³³ Spinoza, *Etica*, cit., P. V, p. 573.

XV.

L'intensificazione del problema della vita e la massima distanza da Spinoza. La filosofia di Spinoza e il problema del male

Ricoeur non esita a dichiarare che l'esperienza della crisi europea e della guerra mondiale colse impreparata non solo la filosofia in genere, ma la stessa riflessione fenomenologica.

Il carico del negativo nel nostro tempo resta notevole. Si tende spesso a rimuovere il problema del male e del negativo o lo si oppone acriticamente a una filosofia che voglia dar risalto alla vita, al positivo e all'affermazione di sé¹.

In effetti, è molto difficile rispondere non solo al quesito sull'esistenza del male in genere, ma anche alla domanda sul *perché* del male radicale e sulla sofferenza degli innocenti. Ci si deve domandare come si potrebbe rispondere a chi parli del dolore dei piccoli e degli innocenti o della sofferenza incolpevole. In taluni casi, tutto l'apparato linguistico e concettuale della filosofia non solo non è adeguato ai problemi, ma è o sembra costruito per distorcerli e negarli. Nutrita di razionalismo e di spinozismo, la sensibilità contemporanea può rimanere perplessa di fronte alla radicalità dell'esperienza del male, benché non si possa negare che il dolorismo e l'ossessione del male, intesi come continua *meditatio mortis*, non possano essere giustificati e costituiscono un aspetto di alienazione umana². Ricoeur parla spesso di tre crisi, ed afferma che esse non possono essere risolte se non insieme: quella del *linguaggio*, dell'*interpretazione* e della

¹ «P. Ricoeur a rencontré le thème du mal à l'échelle du désastre collectif. De même que le temps, le mal ne peut pas être objet de savoir et de description "directe", il peut seulement être raconté au travers de l'histoire et des fictions qui aident à constituer un subject *responsable, en dépit de sa fragilité*». Cf. O. Abel, P. Ricoeur, in P. Gisel, L. Kaennel, I. Engammare (eds), *Encyclopédie du Protestantisme*, Cerf, Paris-Genève, *Labor et Fides*, 1995, p. 1336.

² Si può ritrovare la filosofia di Spinoza su uno degli assi fondamentali della riflessione sul male, quello che porta a riflettere sul nesso tra *agire e patire*. Cf. F. Dosse, P. Ricoeur, cit., p. 528. Il problema del male attraversa anche la storia religiosa e quella delle istituzioni religiose. Questo dato non sfugge a Ricoeur, che non a caso ricorda le persecuzioni subite da Miguel Serveto e da Spinoza, due paradigmatici esempi di uomini oppressi dall'intolleranza religiosa. Cf. P. Ricoeur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, t. IV, in J. Boisset, E. Rochedieu, P. Arbousse-Bastide, J. Bois, P. Ricoeur et M. Neisser, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, PUF, 1949, p. 49.

riflessione. Esse portano al tema più generale della *via lunga* che Ricoeur ha voluto confrontare sul metro difficile, né ultimativo né pessimistico, di una *simbolica del male* sin dall'incompiuta *trilogia* sulla fenomenologia della volontà. In quell'opera *in fieri* si andò delineando la *svolta ermeneutica*. A tal proposito, va precisato che Ricoeur denuncia il desiderio nevrotico della colpevolizzazione o una considerazione statica, quietista e non operativa della condizione umana. *Nonostante la critica allo spinozismo necessitaristico, si può sostenere che il filosofo francese si avvicina a esigenze profonde della filosofia di Spinoza*. Ricoeur è consapevole che tutta la modernità si è costituita su un *movimento iconoclasta* che deriva anche dalle ardite riflessioni di Spinoza e dalla polemica spinoziana contro quei «teologi tristi» che desiderano colpevolizzare il genere umano ed intendono l'etica come una satira dell'uomo. Il tema del male si lega al problema di una secolare colpevolizzazione dell'uomo, uno dei più gravi errori di ogni sin troppo facile *teodicea* che, per scagionare il Sommo bene da ogni colpevolezza rispetto al carico di male presente nel mondo, colpevolizza l'uomo. In tal modo, il pensiero è divenuto la prima figura di un'ontoteologia chiusa.

Per Ricoeur ha senso il richiamo spinoziano non al ridere ed al compiangere la natura umana, ma all'inconsistenza di ogni teodicea filosofica. Svolgendo il discorso in una progressiva ermeneutica dei simboli, il filosofo si riavvicina alla filosofia spinoziana più che a quella di un Bayle (fortemente segnata dal dualismo e dall'ossessione del male nel mondo).

Come Spinoza, egli sostiene la necessità di un ritorno a sé da parte di un soggetto che si trova in una "realtà" che non è fatta solo per lui. Il pensiero, in aperto e franco dialogo con la riflessione spinoziana, scorge la presenza di *infinite cose* che, in *infiniti modi*, anch'essi finiti o infiniti, mediati o immediati, non possono che sorpassare il nostro sforzo d'esistere, ma insieme confermarlo nella considerazione dell'infinità del tutto (necessità libera?). Memore delle sue premesse, Ricoeur può aggiungere che la realtà del male rappresenta il lato oscuro della condizione umana e costituisce il pungolo inquietante dello sforzo morale.

Il problema del male è la pietra d'inciampo della speculazione filosofica³, il che è documentato dalla critica spinoziana di molteplici teodicee.

³ Il confronto con Spinoza si fa difficile, ma la difficoltà fa emergere la presenza di altre prospettive, ad es. quella kantiana: «il y a très certainement une difficulté interne à la pensée de Ricoeur à accorder sa réflexion sur le scandale du mal – si profondément imprégnée par la problématique kantienne du mal radical – et l'inspiration spinoziste. L'affirmation originaria est certes une expression empruntée aux *Elements pour une éthique* de Nabert mais elle renvoie beaucoup plus profondément à la puissance de l'affirmation qui sous-tende l'éthique de Spinoza. Ricoeur ne se dérobe pas à cette difficulté et sa pensée est sans cesse confrontée à ces deux inspirations kantienne et spinoziste. D'où la tension interne que l'habite». Si possono ricordare due testi assai rivelativi, confluiti ne *Il*

Tuttavia, *al di là delle teodicee dovrà essere valutata pure la filosofia spinoziana nella misura in cui è negazione o sminuimento del male.*

L'etica contemporanea preferisce procedere in modo analitico e sorvolare sul problema del male: la questione è stata tematizzata scarsamente 1) nelle dottrine morali di tipo teleologico-finalistico, che rischiano di indulgere a ottimismo ingiustificati, e 2) nelle etiche di indirizzo deontologico, le quali peccano di astratto razionalismo.

1. *La questione del male nella filosofia di Ricoeur*

Una riflessione sulla concretezza della vita si scontra spesso con la presenza del male e del dolore innocente. Anche questo conduce al cuore di un'*ontologia della vita*? Non è ammissibile l'illusione per la quale sarebbe possibile relegare il problema del male e del negativo nell'indifferenza. Peraltro, la *colpa* e la *trascendenza* sono gli aspetti più complessi di una *riflessione effettiva e prospettica sulla vita*: un'ontologia della vita e una riflessione etica sulla felicità umana devono tener conto di una grande difficoltà che tocca non solo il linguaggio, ma entra subito come costitutivo del nostro essere. Inoltre, a confermare la complessità della questione, si aggiunge che una descrizione fenomenologica pura della condizione dell'uomo è improponibile: proprio questa questione, che sembra essere lontana dalla filosofia di Spinoza, è il discrimine tra l'ambito descrittivo ed eidetico e quello che riguarda gli aspetti più problematici dell'alterità e dell'alienazione umana, che devono essere oggetto di un'analisi più attenta alla dimensione dell'esperienza e a quella simbolica. Peraltro, già in *Finitudine e colpa*, viene rivendicata una dimensione concreta ed esistenziale della ricerca che riconduce a Marcel, a Jaspers e a Kierkegaard⁴. Si può

Conflitto delle interpretazioni, quali *Religione, ateismo, fede e Demistificare l'accusa*. La lettura è riconfermata dalle pagine ricapitolative di un lungo percorso sull'ontologia che si trovano in *Sé come un altro*. Non basta sottolineare la problematicità della questione del male: tutta la questione della sovrabbondanza è da leggere nella prospettiva della positività dell'essere in Spinoza. A sua volta, la logica della sovrabbondanza, del *surplus*, dell'eccesso è anche la logica della speranza, che è da leggere nella prospettiva della logica del desiderio: «tout se passe comme si, en dépit de leur hétérogénéité, la source kantienne du consentement à l'espérance et la source spinoziste de la persévérance dans l'être venaient se conjuguer pour déborder une certaine "tristesse du finit"». Cf. M. Revault d'Allones, *Cet Éros par quoi nous sommes dans l'être*, in *Esprit*, Aout-Septembre, 2000, nn. 266-267, p. 287.

⁴ «Mi sentivo costretto ad incorporare alla filosofia riflessiva, scaturita da Descartes e da Kant e trasmessa da Lachelier, Lagneau e Nabert, l'interpretazione dei simboli dell'impurità, del peccato e della colpevolezza, nei quali vedevo la prima stratificazione delle espressioni indirette della coscienza del male, soltanto sotto la pressione della mia duplice cultura biblica e greca. Su questo primo piano simbolico, venni a disporre la tipologia dei grandi miti

dire che, se non sussistesse la frattura ineducibile ed inspiegabile del male, la stessa problematica dell'ontologia franta ricoeuriana risulterebbe meno comprensibile: allora, più che ad un'analisi dell'uomo alla ricerca di sé, si aprirebbe il varco ad una sorta di sincretismo delle prospettive. È noto che uno dei punti di insistenza dell'indagine del Ricoeur degli anni Sessanta e Settanta, fase che è molto articolata, consistette nella necessità del confronto con le complesse ed oscure immagini simboliche dell'uomo e con i vasti scenari dischiusi dall'esperienza religiosa. Quest'analisi, che sospinge a riflettere sulla condizione umana concreta, esprime l'esigenza di una filosofia rinnovata. Essa sarà desiderosa di collocare i diversi contributi "epistemologici" in un orizzonte filosofico ed ontologico che prospetti l'irrinunciabile domanda sull'uomo e sull'essere. Tale domanda, nella sua specificità, era stata posta da Spinoza, il quale si era confrontato con tale interrogativo quando aveva affrontato la dimensione *radicalmente precaria* nella quale l'uomo è *gettato* proprio in quanto è *si alla vita*. Infatti, l'uomo è sospeso tra il *desiderio d'essere* e la *fragilità della sua condizione finita*⁵.

Porre all'attenzione dei filosofi la domanda sul male significa mettere in crisi l'astrattezza di ogni concezione razionalista estrema. A suo avviso, riflettere sui paradossi suscitati da tale problematica vuol dire cogliere la portata di verità di questioni concrete e inoggettivabili, superficialmente considerate inadeguate alla riflessione filosofica. Sotto questo punto di vista, si può convenire *parzialmente* con Spinoza: riflettere sul male e guardare alla sua ineludibilità non significa pretendere di darne una spiegazione esauriente, ma vuol dire prendere coscienza dell'interrogativo che è posto dalla condizione dell'uomo. Ricoeur non vuole abbandonare il rigore razionale che deve caratterizzare l'approfondimento ermeneutico. Nel riflettere sulla questione della *ricerca del Sacro*, egli si interroga sul cammino che va verso quella *terra pro-*

della caduta, trasmessi dalla duplice cultura della quale ho appena richiamato i confini: miti cosmologico, orfico, tragico, adamitico». Cf. P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 42.

⁵ Una fondazione della moralità nel senso del *conatus* è una *critica della moralità*. Ricoeur nota che «l'azione umana è portata dal desiderio, e correlativamente dalla mancanza, e proprio in termini di desiderio e di mancanza, si può parlare di auspicio di una vita compiuta. Il legame tra vita, desiderio, mancanza e compimento costituisce la base della moralità». Più in generale, occorre insistere sul rapporto di implicazione tra *teleologia* e *deontologia*: «la giustizia è oggetto di desiderio, di mancanza, di auspicio e, per questo motivo, essa costituisce un bene. Vi è quindi una subordinazione della problematica strettamente deontologica a quella teleologica [...] Aristotele subordinava la questione della giustizia e della legalità a quella del bene, quando, nell'*Etica nicomachea*, notava che la mira della felicità non arresta la sua traiettoria nella solitudine e neppure nell'amicizia, ma nel contesto della città». Cf. P. Ricoeur, *Il giusto*, cit., p. 11 e p. 459; M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia nella ricerca filosofica di P. Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 1990.

messa dell'Essere che non è mai estranea, ma non si può e non si dovrebbe mai pretendere di dominare. Da un lato, è prospettato l'abbandono dell'idea, rivelaasi inadeguata, di *paternità antropocentrica*; dall'altro, va profilandosi la dimensione della paternità come *simbolo rivelatore* dell'essere nella sua forza e fragilità⁶. Tali riflessioni devono passare per un confronto con la filosofia di Spinoza, ma non ci si può arrestare all'accettazione di tutte le conclusioni di quel pensiero. Già ne *Il Conflitto delle interpretazioni*, Ricoeur aveva dato una chiara definizione riguardante il *senso simbolico*, costituito entro e attraverso il *senso letterale*. Esso opera l'analogia, dando l'analogo. Secondo il filosofo francese, *il simbolo non è un mero prodotto semantico, ma esso dà a pensare*. In altri termini, il senso da interpretare non dissolve il simbolo, ma è apportato dal simbolo stesso.

Riflettendo sulle manifestazioni simboliche, la filosofia non è chiamata a cedere ad un'intuizione immaginativa, ma a procedere secondo «un ordine sistematico» e (tuttavia) creativo. Essa dovrà cogliere, nei simboli, la verità da elaborare ed esplicitare attraverso un lavoro di *scavo* e di *riflessione*. Tuttavia, sarebbe erroneo cadere nell'assolutizzazione del concetto e in una dottrina del *Sapere assoluto* che è poco credibile soprattutto di fronte alle fratture che caratterizzano le questioni del nostro tempo.

Se non si può rinunciare all'*appetito di sistema* che ha alimentato la filosofia dei Greci, bisogna affermare che, proprio confrontandosi con la complessa questione del male, le diverse elaborazioni razionaliste sono risultate *tutte* insufficienti. Infatti, si sono avvicendate alternativamente la tendenza che riconduce il male alla libertà e la prospettiva che avvicina il negativo ad un'oggettività che precede la libertà.

Di fronte a tante aporie, si può adottare la tesi spinoziana che *bene e male, ordine e disordine, positivo e negativo* sono modi di esprimersi umani ancora confusi e immaginativi. In tal modo, in nome del rigore dell'analisi filosofica disinteressata, l'analisi razionale finirà per negare che vi sia il male. Infatti, il male non riguarda l'essenza delle cose e non può essere pensato nella consecuzione infinita delle cause e degli effetti. Per il filosofo, in quanto espressione della *causa sui*, che è assolutezza ed eternità, tutto esprime la natura del Tutto: la natura di ogni cosa è ricondotta al tutto che la fonda.

⁶ L'ulteriorità della paternità «può darsi solo nel mantenimento della distanza: come un rinvio radicale ed insieme iconico, mai definito, mai chiusa nella forma idolatrica della determinazione». In questo senso, la crisi della paternità e del Dio personale può essere vista nella prospettiva della ricerca di un'identità più ricca. Cf. L. Galli, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Napoli, ESI, 1998, pp. 187-188.

Fatta questa considerazione, si può dire che il discorso non è unidirezionale. Anche Spinoza avverte la condizione di fragilità e di schiavitù che caratterizza l'uomo. E questo non può non essere condiviso da Ricoeur, per il quale la nostra libertà è pur sempre una libertà solamente umana, ossia una libertà finita e incarnata. Perciò, l'ontologia di Ricoeur non può essere che una *dialettica spezzata*, legata all'altro e al mondo della nostra esperienza del mondo⁷.

2. Linee interpretative del problema del male e loro fallimento

La questione del male e del negativo mette in discussione lo spinozismo e l'antispinozismo antropomorfo. Essa si sdoppia secondo due linee. *In una prima linea di indagine*, si collocano l'Agostino della polemica contro i Manichei, ed anche Kant e Aristotele. Quest'ultimo non si spinse fino ad una filosofia radicale della libertà, ma elaborò i concetti di *preferenza*, di *scelta deliberata* e di *desiderio razionale*. *Nella seconda prospettiva di riflessione*, si ritrova l'Agostino della polemica contro Pelagio. Si rinvergono tutte le concezioni teologiche e filosofiche che reificano il male e lo considerano come una specie di contagio ereditario.

In sintesi: il primo orientamento si scontra con l'oggettività del male indipendente dalla libertà, ma la seconda tende a naturalizzarlo e a reificarlo.

Entrambi i tentativi di esplicazione si rivelano parziali. Presi isolatamente, essi finiscono per naufragare a causa della parzialità del punto di vista e delle categorie esplicative adottate. Né a caso Kant ha parlato dell'impossibilità di conoscere l'origine del male, questione che sfocia nell'*insondabile* e nell'*inscrutabile*: il male è «atto» ed «abitudine», inizio e tuttavia antecedenza. D'altra parte, anche gli approcci alla questione espressi dalle filosofie di origine dialettica hanno fallito.

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel ha avuto presente il problema della *tragicità della storia*. Tuttavia, cedendo alla metafisica della necessità, è giunto

⁷ La riflessione di Ricoeur si riferisce al modo storico, effettivo e concreto, in cui l'aristotelica coppia *dynamis/energheia* si delinea problematicamente. Occorre confrontarsi con un'asimmetria profonda. Senza di essa la tematica dell'alterità, da non contrapporre in modi eccessivi a quella dell'identità, perderebbe il più autentico significato. Si tratta di una tematica che passa per le ardue tematiche del linguaggio e del riconoscimento più che per i percorsi di una biologia che mette in evidenza la crisi della morfologia descrittiva e di ogni determinismo cervello-mente. Cf. la *Postfazione* di I. Bertolotti a P. Ricoeur, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* di E. Lévinas, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 55.

ad un sistema nel quale il male è dichiarato sorpassato e sempre e definitivamente vinto: nella consapevolezza dello Spirito autotrasparente, tutto finisce per essere giustificabile. Tutto «appare» e «si manifesta» come momento necessario. Ogni cosa è progressiva affermazione dell'*Idea* nel suo eterno sviluppo. Tutto si presenta nella sua assoluta necessità. Anche la dimensione escatologica è riassorbita nell'immanente processo logico che va svolgendosi nel corso storico, inteso come dispiegamento spirituale. Peraltro, se le difficoltà di una qualsiasi teodicea potrebbero avvalorare la tesi spinoziana, va detto che anche le filosofie a-dialettiche di Plotino o di Spinoza hanno fallito. Plotino non oltrepassa la formula «nonostante il male il bene ha la meglio»; e la sua teodicea non vince il negativo, ma sorpassa solo il suo *fantasma estetico*.

La filosofia spinoziana è più coerente nelle sue affermazioni. Tuttavia, secondo Spinoza, benché esistano i modi finiti e la loro esistenza comporti il problema della finitudine, il problema del male nasce solo dall'ignoranza della realtà e della totalità delle cause delle cose. Tale assunto, che denuncia l'antropomorfismo della teodicea, non deve far dimenticare che, conformemente all'assioma del libro IV dell'*Etica*, «non si dà nella Natura nessuna cosa singola rispetto a cui non sia data una cosa più forte» e che «se una cosa qualunque è data, è data anche un'altra più potente per la quale la prima può essere distrutta». Secondo Spinoza, per cui la realtà è unica e visibile da infinite prospettive, la «conoscenza del terzo genere» fonda la visione del *nostro corpo nella prospettiva dell'eternità*. Essa parzialmente limita, ma anche riconferma l'assioma della p. IV dell'*Etica*. In tal modo, si costituisce un doppio movimento di disillusione e tuttavia di orientamento teleologico, poiché le cose possono essere viste *sotto i due punti di vista della mortalità e dell'eternità*. Per alcuni aspetti, la dottrina su esposta è a fondamento della ricerca di una condizione umana meno dualistica e più elevata.

L'assioma della P. IV getta più di un brivido d'inquietudine nella compattezza del sistema della Sostanza. L'assioma va considerato con interesse partecipe per l'interrogazione ontologica ed etica che contrassegna la condizione umana. Esso pone il problema della completa intellegibilità del reale. Nello stesso divenire dell'essere, sussiste una legge di *contrarietà* che Spinoza e il Plotino degli ultimi scritti hanno parzialmente avvertito, talora compreso e illustrato. Tuttavia, il loro approccio è insufficiente.

Ancora una volta dietro lo spinozismo del sistema deduttivo deve mostrarsi qualcosa in più. Vi è una ricchezza di temi che non è stata compresa sino in fondo, benché si debba ribadire con quanta ragione il razionalismo di Spinoza possa essere accusato di non saper cogliere aspetti fondamentali

del nostro esistere individuale e storico. Conoscere le cose nella loro singolarità è un obiettivo della filosofia spinoziana che induce a cercare *Spinoza oltre Spinoza* e a non fermarsi solo alla ripetizione di tesi razionaliste o sistematiche, sempre lontane dalla totalità della vita.

3. *Simbolo e concetto: lo studio sul significato del peccato originale nella prospettiva della ricerca di sé*

Va segnalato un altro punto, anch'esso rilevante per comprendere i riferimenti su Spinoza dati da Ricoeur. Proprio il riferimento al problema del male (diversamente inteso e affrontato nello sviluppo della riflessione ricoeuriana) può far capire che la mediazione tra istanze rivali è un difficile *arbitraggio* tra esigenze che si contrappongono e che spesso collidono o tendono a confliggere. La questione sospinge a comprendere i limiti della visione etica del mondo e quelli delle prospettive meramente teoretiche⁸.

Il concetto polemico e apologetico di peccato originale ricorda, in un ambito più spiccatamente filosofico, che il male non è sostanza: contro la Gnosi, va detto che non si può reificare il negativo né è possibile satanizzare il mondo e non si possono confondere soteriologia e cosmologia. Ricoeur afferma che la gnosi è *mitologia del male, impostura della ragione, realismo dell'immagine e mondanizzazione del simbolo*. Per le dottrine gnostiche, è male *essere-al-mondo* ed è tale subire la sventura di esistere: la gnosi ricade al di fuori di una filosofia del positivo e della vita, quale si ritrova in un percorso che porta a riflettere nuovamente su Spinoza a partire da una lettura rinnovata di Aristotele. Va anche considerata la crisi di una *visione etica* del male ed occorre valutare l'elaborazione del concetto di *defectus*, a partire dal quale il filosofo può osservare il ritorno del *tragico* nell'inspiegabilità della *corruptio naturae*.

⁸ «Il fatto apparentemente strano, che questo contributo sia giunto solo alla fine delle ultime opera del filosofo si spiega per la ragione che, second Ricoeur, la filosofia morale poggia le sue basi sulla filosofia dell'azione e, dunque, solo dopo aver elaborato una filosofia dell'azione ben articolata e strutturate, si può mettere mano alla filosofia morale» (F. Turolto, *P. Ricoeur: libertà, giustizia, bene*, in C. Vigna (cur.), *Libertà, giustizia, bene in una società plurale*, Milano, Vita e pensiero, 2003, p. 457). La riduzione del male al piano dell'etica è rigettata da Ricoeur, che, tuttavia, si mostra interessato a considerarlo come una sfida per essa.

Opponendosi alle tesi di Pelagio, Agostino esprime il *ritorno del tragico* in maniera persino sconcertante e sconvolgente. Il Vescovo d'Ippona costruisce un concetto della stessa consistenza della caduta precosmica dei valentiniani e dell'aggressione del principe delle tenebre secondo i Manichei. Eppure, Ricoeur ricorda che, in quest'analisi così piena di conflitti non mediati, Pelagio vince solo sullo *pseudo-concetto* di Agostino, il quale, proprio per le sue inquietudini, oltrepassa il razionalismo morale pelagiano ed avverte tutto il carico dell'inspiegabilità del male. Gli scrittori biblici colgono tratti oscuri dell'esperienza umana: Babilonia diviene espressione della condizione umana sotto il segno del male. Poiché c'è una sproporzione tra coscienza del peccato e misura del peccato, viene la necessità che il profeta rammenti a tutti le proprie colpe. Israele ricorda l'evento terribile dell'esilio, lo universalizza e lo riporta, non arbitrariamente, all'intero genere umano. Il riferimento ad un peccato d'origine non è propriamente una spiegazione *eziologica*, ma è soprattutto la *confessione di un'inquietudine*.

Su tali presupposti, che tengono conto della critica di Spinoza alla nozione antropomorfa e causalistica del male, l'analisi di Ricoeur potrebbe essere accusata di sottrarsi ad un confronto non addomesticato con l'esegesi spinoziana. Si può sostenere che la congiunzione della tematica spinoziana con l'ermeneutica ed il personalismo sia votata ad un sostanziale fallimento non solo a livello storico, ma anche a livello esegetico e/o teoretico. D'altra parte, è anche *dialetticamente* vero che, se la mitologia deve tramontare, non vanno persi il rilievo dei simboli e la ricchezza del mito: quest'ultima esigenza, non adeguatamente preservata dal razionalismo, è salvaguardata dal ricorso alla *complessità delle architetture del senso*, che riconfermano l'impossibilità di chiudere una realtà sempre troppo complessa in un sistema.

In alcuni scritti presenti ne *Il conflitto delle interpretazioni*, il riferimento al «peccato originale» è visto nella prospettiva di una coscienza che va abbandonando un infantilismo pago di sé. Diviene centrale considerare la tensione tra consapevolezza del negativo e aspirazione alla salvezza. Né si può omettere la questione dell'abbondanza del male, che non può togliere la sovrabbondanza del bene. Bisogna compiere un complesso cammino che porti al parziale abbandono di schemi e concetti inadeguati sull'uomo, sul principio degli esseri e sulla condizione umana. In altri termini, abbandonato il dogmatismo e postisi in una prospettiva *più decisamente* ermeneutica, si deve saper cogliere una dinamica vivente e un succedersi di abbozzi simbolici nei quali si esprime l'esperienza della colpa e del male. Tali temi elevano l'interrogazione su una questione che, per la sua inspiegabilità di fondo, può essere difficilmente

tematizzata e spesso è tradotta in linguaggi e schemi concettuali inadeguati o addirittura fuorvianti che hanno sviato il pensiero e lo hanno orientato verso le più diverse e discutibili forme di teodicea.

Ricoeur asserisce che solo chi confessa di essere l'autore del male può scoprire il rovescio di questa stessa *confessione*: vi è un non-posto nel porsi del male e del negativo. Deve sussistere una dialettica tra mito adamitico e mito tragico lungo la via dell'inesplicabilità, ma anche dell'inaccettabilità del male commesso e subito. Proprio tale incomprendibilità e inesplicabilità pone in causa Dio ed interpella l'uomo. Se la figura di Adamo richiama il male commesso e la legittima colpa dell'esilio, quella di Giobbe fa emergere l'ingiusto allontanamento derivante dal male subito. Tale dialettica pone in evidenza una terza figura, che potrebbe dirsi risolutiva in un senso dialettico-escatologico, quella del Giusto sofferente, per la quale il soffrire costituirà il riscatto anche del male commesso. In tale prospettiva, «non è la contemplazione della creazione e della sua misura immensa che consola; è la sofferenza stessa divenuta dono che espia i peccati del popolo».

La sofferenza degli innocenti manda in frantumi la tesi del male come mera retribuzione, ma rivela anche un abisso di irrazionalità che va al di là della tragedia dell'eroe classico. La *sofferenza-dono* può riprendere in sé la *sofferenza-scandalo* e rovesciare così il rapporto che si istituisce tra la colpevolezza e la sofferenza e che finisce per aumentare il peso del male. Occorre non sminuire il peso della sofferenza assurda, così vivida nella figura biblica di Giobbe. In tal modo, emergerà il movimento che va dalla punzione del male che si ripeterà alla generosità del perdono. La concezione biblica della misericordia deve andare così al di là di quella del giudizio. Un senso rinnovato che vada oltre lo scandalo della vita ed oltre ogni retribuzione estrinseca pone sul versante di un filosofo come Spinoza, pensatore che va ben al di là di un inquadramento in una concezione, come quella stoica o quella leibniziana, che nega la realtà del male o attenua la sua ingiustificabilità. Ogni teodicea naufraga. Così naufragano le perorazioni degli amici di Giobbe per sminuire il peso della sofferenza dell'*innocente*. Il non posto del male rimanda a qualcosa che è diverso dall'uomo ed entra nel cuore del divino. In tal senso, è centrale una cristologia, ossia una prospettiva capace di includere nella vita stessa di Dio, in una dialettica di persone divine, la figura del servitore sofferente, da intendere come possibilità suprema del soffrire umano. In tale prospettiva, il soffrire dev'essere considerato come un momento della divinità. Si tratterebbe di cogliere un momento di abbassamento e di annientamento in cui si attua il compimento della tragedia, la quale

è consumata quando l'infelicità tocca il discorso su Dio. Il destino assoluto è anche dono. La prospettiva della Poetica della volontà deve far maturare la scelta tra logica in senso razionalistico o Cristologia. Se il concupiscibile platonico non riguarda propriamente la carne in Paolo, che comprende la moralità e la saggezza elevate a propria giustizia, se il Dio etico deve restare un Dio nascosto affinché resti la dialettica tra la colpevolezza e la condizione umana di vittime di un male anteriore alla nostra stessa esistenza, se occorre ricordare quel mistero di iniquità che rende ciascuno degno di pietà e di ira, allora non ci si dovrà attardare nel contrapporre riflessione pura sulla fallibilità o confessione dei peccati, ma occorrerà pensare un'interpretazione creatrice del senso che resti fedele al dono del simbolo e allo sforzo di razionalità filosofica. Occorrerà superare l'illusione di un pensiero senza presupposti o la convinzione che la realtà del male tolga qualsiasi legittimità ad ogni ricerca ulteriore sulla condizione umana. Il deserto della critica non deve togliere senso all'interpellazione cui si è chiamati.

L'ermeneutica dei moderni potrà e dovrà restare lungo un cammino stretto e rigoroso che tolga spazio alle vecchie ingenuità. Tuttavia, si dovrà superare la critica mediante la critica stessa. Occorrerà mettere in discussione ogni critica dissolutrice o solo riduttrice e riflettere sull'importanza di una critica restauratrice. Attraverso il deserto della critica delle illusioni, sarà possibile ricercare un senso umano nella ricchezza e opacità dei simboli. Questi ultimi sono troppo spesso interrogati in nome di una ricerca di cause e di ragioni. Ci si confronta per ribadire accuse o per ottenere giustificazioni. Invece, la presa di coscienza del mito e la demitologizzazione dovrebbero procedere insieme: «se non possiamo più vivere i grandi simboli del sacro, secondo la credenza originaria, noi moderni possiamo almeno tendere, nella critica e per suo mezzo, ad una seconda ingenuità. È insomma interpretando che possiamo di nuovo intendere». In tal senso, la modernità è chiamata ad un superamento dell'oblio del sacro. Perciò, occorre superare l'illusione di spiegare il simbolo nel simbolo e ricordare come ogni simbolo sia iconoclasta e tenda a colpire ogni sacralizzazione dei miti precedenti: «la mia scommessa è che potrò comprendere meglio l'uomo e il legame tra il suo essere e l'essere di tutti gli essenti seguendo l'indicazione del pensiero simbolico». Ricoeur parla così di una scommessa riflessiva o di una deduzione trascendentale del simbolo che implichi non una riduzione, ma una rinnovata riflessione sul simbolico. L'analisi razionale non deve togliere né l'essere-nel-mondo, né l'interrogazione sul negativo né la prospettiva ontologica di un'esistenza che non ci appartiene, ma può esserci nuovamente donata.

4. *La dialettica antropologica attraverso la crisi dell'illusione*

Un simbolo arcaico sopravvive proprio nell'oltrepassarsi. Il movimento *iconoclasta* non riguarda la riflessione in termini generici ed astratti, ma porta nel cuore del conflitto interno alla simbolizzazione. La vecchia paura del tabù nella sua arcaicità è rivoluzionata: il *peccato* diviene frattura e soffio vano, vapore ed inconsistenza dell'idolo, scarto rispetto al bersaglio e confine valicato. La *colpa* si presenta come peso e carico insopportabile che opprimono l'uomo. Viste retrospettivamente e dinamicamente, le tipologie rivelano conflitti e contraddizioni interne nelle quali si ritrova lo sforzo di dare espressione all'esperienza umana. Il poema babilonese *Enuma Elish*, i miti tragici e la visione orfica richiamano l'attenzione sul male preesistente. Si può così rilevare che il racconto biblico si svela come l'unico mito propriamente antropologico. D'altra parte, anche la narrazione del *Genesi* mostra un'intima problematicità ed un doppio movimento. La narrazione della caduta e della tentazione è *bifronte*. Il racconto biblico demitizza i miti anteriori, ma introduce la figura, altamente mitica, del serpente. In tal modo, si evoca la presenza del male che seduce ed attira l'uomo e che è più antico di Adamo.

Si deve pur sempre considerare la caduta come continuazione e attivazione del negativo.

L'incomprensibilità è anche salvaguardia di una problematicità che non va meramente razionalizzata. Ricoeur nota che già l'immagine di Adamo serve a testimoniare, richiamando ad un *tipo originario*, l'esperienza che il male è *prima* di ogni uomo e che la sua effettiva portata trascende la somma delle azioni dei singoli esseri umani. Bisogna cogliere un *continuo movimento problematico*, che nasce dalla non accettazione del male come dato e come fatalità.

Anche questa non-accettazione della necessità in senso povero e dualista rende meglio l'attenzione di Ricoeur per Spinoza. Secondo Ricoeur, alla simbolica deve aggiungersi l'ermeneutica dei miti. A quest'ultima deve accompagnarsi la riflessione chiarificatrice. Tuttavia, la riflessione, che non dovrebbe essere sviata da troppo facili interpretazioni gnostico-allegoriche, si estenua nella tensione estrema dell'impostazione etica del problema del male. Essa non riesce e produce il proprio offuscamento. Proprio in questo senso, si deve parlare del *ritorno del tragico e dell'inspiegabile*.

Al limite del *dicibile* e dell'*indicibile*, la tensione ermeneutica e riflessiva porta alla consapevolezza che i simboli dell'inizio sono anzitutto simboli della fine. Il senso dei miti dell'inizio procede dall'esito che misteriosamente an-

nunciano. Bisogna cogliere l'inquietudine umana alla quale nessuna impostazione morale riesce a dare risposta. Non possedendosi, la coscienza è chiamata a seguire ed elaborare, in un gioco talora estenuante di illusioni e scoperte, il movimento che procede attraverso opachi elementi arcaici ed altrettanto problematiche istanze escatologiche.

A queste tesi non è estranea la filosofia di Spinoza, nonostante la negazione del male in sede metafisica e gnoseologica. La demistificazione della falsa coscienza riporta non solo ad una nuova lettura della Genesi, ma, da un punto di vista più strettamente ed autonomamente filosofico, all'ontologia della vita ed all'emergere di una riflessione sulla speranza, che è prospettiva difficile di un cammino lungo di *consentimento*, fonte di una diversa attenzione per l'etica e per le dimensioni dell'agire e del riconoscere. In tal senso, un'escatologia del soggetto non è più negazione del mondo e del vivere, ma una sua riproposizione oltre il moralismo dell'autosufficienza del soggetto e della sua autotrasparenza.

Postisi in questo punto, si può dire che il processo di demitizzazione ha lati più complessi e problematici di quelli che soddisfano un astratto razionalismo e non può portare ad una pura negazione del sacro. Anche quando mostra di aver ben presente la demitizzazione spinoziana, animata dall'istanza di delineare l'autentica importanza della rivelazione, Ricoeur non dimentica il valore dell'*iconoclastia* per la costruzione di un discorso più autentico sulle questioni del sé e della vita. Né si tratterà di proporre una *filosofia della vita* in senso monadologico-metafisico o nel quadro di un razionalismo assolutizzante e ottimistico. Scorgiamo una riproposizione diversa della dottrina del *conatus*. L'uomo vive in un universo problematico e segnato da sfide crescenti per la sua esistenza. Il problema del male, come quello dell'amore, rivela la problematicità della condizione mediana e dimidiata dell'uomo.

Rinunciando all'ottimismo del Sapere assoluto, non si intende venir meno al bisogno di ragionevolezza o di verità. Questo è un aspetto significativo del pensiero di Ricoeur, anche qui lettore attento di Spinoza. Né a caso, quando si riferisce alle dottrine di Jaspers e di J. Wahl, Ricoeur continua a sottolineare lo *sforzo* per comprendere una realtà sempre complessa. Tuttavia, né il dolore e né la tensione del vivere si lasciano inquadrare in categorie formali o in esaustive sistemazioni razionali. Le sintesi dialettiche ricadono prima della serietà e complessità di una filosofia del *conatus*. Il problema diviene quello di recuperare un'esigenza di fondo: è difficile porsi sulla via di una seconda immediatezza vivente, ma è possibile superare l'informe della fine dell'uomo

e prospettare un divenire non di cose, ma di anime⁹. Il punto cruciale è meditare sulla vita e non cedere alla suggestione di una mediazione assoluta. Lo sforzo di ripensamento deve fare i conti con perdite che si potrebbero chiamare irrimediabili e con profonde e permanenti lacerazioni. Il problema non è tutto giustificare, ma ritrovare le fonti dell'amore e del desiderio in un esistere che sembrerebbe ormai un destino di estraneità a sé stessi. In ogni caso, non è vero che il senso eroico della vita si spenga e l'uomo, reso consapevole della sua verità, sia consegnato solo all'inessenzialità di parte del mondo e all'accettazione della sua pochezza. Sarebbe più ragionevole e «adeguato» sostenere che occorre riflettere sul riemergere del tragico e sul limite di ogni facile spiegazione del mistero della vita.

⁹ P. Ricoeur, *Lectures2*, cit., p. 80.

XVI.

La dottrina del conatus tra Spinoza e le fonti della filosofia antica

La riflessione spinoziana sul *conatus*, che va collegata a quella sull'*entelechia* di Aristotele¹ o a quella sulla *monade* come *attività* e *sostanza prima* di Leibniz, riporta ad una filosofia che, pur legata ad un'attenta meditazione sui classici della filosofia, è lontana dal finalismo classico e dalle ipostatizzazioni della metafisica, ma è particolarmente vicina a molti aspetti di quella concezione *teleologica*, così come essa si delinea già nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Espressione della mentalità metafisica dualista, il finalismo fu og-

¹ L'essere non dovrebbe intendersi come l'unità immobile parmenidea, né un semplice divenire privo di ordine e intelleggibilità. La nozione generalissima di *essere* non contrasta con l'esistenza di una pluralità di sostanze, col movimento e col il dinamismo degli esseri. Aristotele ritiene possibile giustificare razionalmente il movimento, attestatoci dall'esperienza. Considerando la dottrina aristotelica della sostanza e del divenire, ci si presenta una molteplicità di dinamismi che tendono alla loro realizzazione in un cosmo vivente. Alla nozione di materia e potenza si affianca quella di forma e di atto. La definizione della *potenza* fa riferimento alla capacità di produrre o di ricevere un mutamento. Si può parlare di una *potenza attiva*, che è la capacità di produrre in sé o in altro un mutamento, e di una *potenza passiva*, che è la capacità di riceverlo. Formulando il concetto di *potenza* o *poter-essere*, Aristotele non volle dire solo che il *poter-essere* non è nulla, ma che è la *potenzialità d'essere*. Essa si attua e si concretizza per l'intrinseco dinamismo che la costituisce. In un certo senso, la materia come pura potenza non può essere detta sostanza, ma il limite negativo dell'essere in quanto lo si concepisca come sostanza. In altri casi, l'atto si dovrà intendere come l'esistenza stessa. Occorre distinguere tra quegli atti che sono movimenti non aventi il loro fine in sé e altri che hanno in sé il fine. Vi è differenza tra l'atto del vedere e la sola possibilità di vedere di chi sta con gli occhi chiusi, ma è necessario che vi sia la disposizione ad essere, perché si passi dall'essere potenziale all'essere attuale. Se il marmo non fosse resistente, non potrebbe essere scolpito. Il marmo dev'essere sbizzato dall'artista che sappia imprimere la forma in una massa che è inerte, ma nella quale sono *potenzialmente* presenti le più varie figure: *la potenza o possibilità viene all'atto da qualcosa che già era (esisteva), da un essere che era già in atto ed esisteva attualmente*. Potenza e atto non si restringono a una categoria, ma riguardano tutte le categorie. Ogni realizzazione e attuazione non richiedono solo delle potenzialità che le consentano, ma un essere in atto che attui tali potenzialità. A partire dalla sola *potenza*, non è possibile giustificare l'attuazione delle disposizioni. *Atto precede la potenza rispetto alla sostanza, al tempo, alla causa, al valore*. Quando si consideri la categoria di *sostanza*, la nozione di atto ricorda che ogni essere va inteso come un *concreto*. Se si considera la categoria del *tempo*, va detto che un essere attuale non esiste da solo, ma in quanto vi è stato un altro essere che ha contribuito a realizzare potenzialità che sarebbero rimaste inefficaci. Quando si consideri la categoria di *causa*, si deve concludere che un essere è passato dalla potenza all'atto mediante un essere che ha consentito l'attuazione della potenza.

getto di critica da parte di Spinoza. La critica del finalismo, forse più attenuata, si ritrova nella filosofia di Bergson, poiché, come hanno ricordato Merleau-Ponty o Gilles Deleuze, oltre un Bergson dell'intuizione, vi è un Bergson della virtualità e del dinamismo, nella cui prospettiva i profili delle cose si fanno più problematici e mossi. Considerando gli aspetti retrospettivi della filosofia di Lavelle o l'intuizionismo più radicale, Merleau-Ponty aveva posto a tema una riflessione per la quale il punto di partenza fosse quello di una filosofia della percezione e per la quale l'apertura al mondo non fosse un semplice rispecchiamento del dato, ma costituisse già un'*istanza di liberazione*. *Nella virtualità, si ritrovano linee mobili che permettono di dire che il presente non è un dato puramente fermo e successivo al passato.*

Il rilievo della filosofia del *conatus* potrebbe essere argomentato a partire da molti autori e da molte opere rilevanti. D'altro canto, il termine ha una lunga storia e un arricchimento semantico che va ricordato nei suoi tratti salienti. Per molti aspetti, il *conatus*, spesso tradotto come *istinto*, ma anche come *impulso* e *ardimento*, è l'*ormé* stoica, e tenderebbe a coincidere con l'intima *tendenza alla conservazione*.

Già Esiodo aveva posto l'amore e il desiderio all'origine del processo teogonico e cosmogonico.

Il concetto dell'*amore* e del *desiderio* si inscrivono nel concetto stesso di filosofia «cosmopolita» in quanto tale. Esso guidò la riflessione dei Pitagorici, ma anche parte fondamentale della riflessione di Platone. Secondo il *Proemio* della *Metafisica* di Aristotele, ogni essere desidera naturalmente conoscere. Tale desiderio parte dai processi sensitivi. Infatti, l'uomo desidera vedere le cose e da ciò prova piacere. Soprattutto nell'uomo, il desiderio si riconferma in livelli più alti di conoscenza, in quanto l'essere umano è fornito di ragionamento ed è dotato della capacità di fare esperienza e giungere al sapere. Il *desiderio* spinge alla conoscenza disinteressata e permette di conseguire una visione divina del cosmo. Il «termine» del desiderio corrisponde ai limiti massimi dell'essere attivo. Si pensi all'anima umana: l'atto secondo dell'anima esprime l'esercizio effettivo delle sue funzioni attraverso il corpo, ed in ciò si attua qualcosa di divino. Questo può esser detto conformemente alla nozione di *entelecheia*, che rappresenta il termine superlativo ed il completamento del *télos*, della finalità umana e della plasmazione delle nostre potenzialità. In un senso più generale o anche in senso teologico, al crescere dell'atto, questione da non confondere con l'attivismo o la frenesia, diminuisce l'indeterminatezza della potenza, da non confondere col puro non-essere.

Il tema del *conatus* contiene in sé quello della *perseveranza indefinita nell'es-*

sere, che è concetto metafisico ed etico della filosofia spinoziana. Tale perseveranza è ben diversa da un protendersi infinito inappagato². Essa trascende il protendersi indefinito in senso cartesiano. La pulsione da cui ogni cosa, come spinta a perseverare nel suo essere, si rivela, nella filosofia spinoziana, non una stanca ripetizione, ma *l'essenza attuale* della cosa stessa. Il *conatus* potrà essere inteso come l'autoconservazione di cui parlavano gli Stoici e di cui discusse Cicerone nel *De finibus bonorum et malorum* (IV,7). La dottrina dello sforzo d'esistere fu certo presente in Agostino e si ritrova in pensatori anche molto diversi, come Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Dante e Telesio. Anche Tommaso d'Aquino, sulla scorta di Aristotele, procedé a un'attenta analisi degli atti umani, degli impulsi che li guidano o li frenano, dell'amore nelle sue diverse forme. Volendo dimostrare che la grazia soprannaturale non depaupera la natura, ma la sostiene e l'arricchisce, asseriva che «qualunque cosa è in Dio non solo vive, ma è la stessa vita, in quanto ogni cosa è in Dio è la sua essenza. Perciò, la creatura in Dio è un'essenza creatrice»³.

Il tema del *conatus* ritorna sempre, ma franto nella storia della filosofia. Esso si configura meglio in età moderna, come dimostrano le dottrine di Spinoza e/o di Leibniz. Il filosofo olandese tese ad estendere la dottrina del *conatus* dall'ambito dell'esplicazione del comportamento istintivo ed animale a quello umano? Per molti versi, egli evitò ogni facile riduzionismo materialistico o determinismo psicologico. Certo, anche sulla scorta delle dottrine di Hobbes, il *conatus* deve riguardare il corpo ed esprimersi (nell'attributo dell'estensione) come legge

² «L'assenza crescente di scopi in una società che aumenta i propri mezzi è certo la fonte profonda del nostro malcontento. Al momento in cui proliferano il manipolabile e il disponibile, nella misura in cui vengono soddisfatti i bisogni elementari di nutrimento, di alloggio e tempo libero, entriamo in un mondo del capriccio e dell'arbitrio, in quello che definirei volentieri il mondo del gesto qualunque. Scopriamo che ciò che manca di più agli uomini è di certo la giustizia, certo l'amore ma ancor di più il significato. La mancanza di significato del lavoro, la mancanza di significato del tempo libero e la mancanza di significato della sessualità». Il senso è anche orientamento interno delle energie della vita. Il discorso sul senso contiene un'utopia, quella per cui l'umanità diventi una: «siamo la prima epoca che può dare un contenuto e un senso a questo progetto. Il destino dell'umanità come un soggetto unico è la figura che si disegna attraverso tutti i nostri dibattiti sulla fame nel mondo, sulla minaccia atomica, sulla decolonizzazione, sulla ricerca di un ordine mondiale e, forse ancor più, su ciò che François Perroux chiama l'economia generalizzata». Appare il riferimento a Spinoza proprio nella lotta contro la disumanità spersonalizzante. *Sembra paradossale che il filosofo dell'impersonalità e della necessità sia citato nel riferimento alla possibilità della costituzione di processi di personalizzazione in tutti gli ambiti della vita socio-relazionale. Tuttavia, Mounier e Spinoza vengono invocati per dare un significato nuovo alla morale sociale. Spinoza, filosofo apparentemente immobile, è recuperato agli orizzonti della futurologia?* La critica è ad un desiderio senza fine, ma in un senso riduzionistico. Il problema è, spinozianamente, *dare spazio al desiderio di sapere rispetto al desiderio di dominio*. Cf. P. Ricoeur, *La questione del potere*, cit., p. 159.

³ Ricoeur insiste per una formulazione più concreta, storica ed esistenziale del problema ontologico. Cf. L. Bojgiolo, *Il problema della filosofia cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1959.

di autoconservazione del moto. Anche per Spinoza, dall'essenza vengono talora determinati affetti che si definiscono *potenze* o *pulsioni*, le quali hanno un rapporto intrinseco con la nostra positività originaria. Tuttavia, il *conatus* si rivela *originariamente* un nucleo di potenza che si esprime non come ripiegata autoconservazione, ma come ricerca di felicità e autonomia. Il desiderio d'essere, vivere e corrispondere al tutto e alla vita si protende verso un più intenso livello di *riconoscimento di sé* o, detto in altri termini spinoziani, verso la *beatitudine*: la stessa indeterminatezza temporale del *conatus* è quasi un'immagine ancora non attuata dell'appagamento del desiderio, dell'eternità come amore e della beatitudine come completezza di un essere. Si è detto che un tema della filosofia di Spinoza, che Ricoeur considera con notevole interesse, è quello dell'intima unione della mente e del corpo: anche o soprattutto secondo Spinoza, il *cogito* è definito ed inteso come un cogito *incarnato*. Per la prop. X della p. II dell'*Etica*, un'idea che escluda l'esistenza del proprio corpo non può darsi nella mente, ma le si oppone. Insomma, *per quanto è in suo potere*, la mente è sospinta ad immaginare le cose che aumentano il suo essere ed il suo potere. Anche la dottrina dell'intelletto ha un radicamento nella teoria del *conatus*. A sua volta, la dottrina dello sforzo d'essere riguarda anzitutto una profonda modificazione dell'intelletto e del livello di consapevolezza e conoscenza.

La dottrina del *conatus* permette di capire perché Spinoza sostenga che nulla vi è di più utile all'uomo di un altro uomo che si conduca razionalmente. Spinoza identifica gli affetti primari ed "elementari" nella *letizia*, nella *tristezza* e nella *cupidità*. A proposito di quest'ultima, insiste sul fatto che essa non possa essere scissa da quell'originario *appetito* o *desiderio* che costituisce ogni essere. Nella nozione di cupidità, che riguarda il corpo e la mente, sono presi in considerazione tutti quegli sforzi, impulsi, appetiti e volizioni che costituiscono il proprio vero essere. La dottrina della cupidità dà conto dei *complessi flussi di idee e di forze che sono alla base dei contrasti interiori degli uomini*. La letizia non è intesa come un dato fermo, ma come il passaggio da una condizione «inferiore» a un'altra migliore. Lo stesso concetto è espresso a proposito della tristezza, che è pur sempre un atto di una vita povera e ostacolata e che non si designa solo come uno stato negativo di imperfezione, ma come la consapevolezza di un passaggio da una condizione più elevata di vita a un'altra meno elevata e appagante. Nonostante le molte cautele, la tematica della *letitia* e del *conatus* o *potentia* vanno collegate a quelle del *corpo* e dell'*altro*. La letizia non è uno stato fisso, ma un dinamismo: *hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem*. Come s'è detto, la mente è spinta a immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza d'agire. Se per Wittgenstein, immaginare significa ristrutturazione

campi semantici, la pulsione spinoziana rimanda alla potenza stessa della mente. La considerazione della propria impotenza, per la prop. LV della p. III dell'*Etica*, genera la tristezza, che ha rapporto col mancato "riconoscimento" altrui: la tristezza si alimenta sempre più, quando la mente immagina d'essere avvilita e vituperata da altri. La conflittualità verso gli altri uomini produce tante fluttuazioni d'animo. Perciò, l'odio è aumentato da reciproco odio, che può essere annullato o attenuato dall'amore: un affetto non può essere inibito né tolto se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da inibire, come recita la prop. LXIX della p. IV. La gioia, che non è ancora la beatitudine, è un affetto che si definisce come considerazione della propria capacità d'agire. Essa è percezione del passaggio ad uno stato più elevato di perfezione: per la prop. LXI della p. IV, la cupidità che nasce dalla ragione non può avere un eccesso, né arrestarsi in sé stessa. La massima felicità e la più grande beatitudine consistono nell'amore di ciò che è eterno: l'essere infinito, al quale competono tutte le perfezioni, è sempre oggetto d'amore ed è fonte di letizia.

Vi è una dialettica che dalla letizia e dalla gioia si protende sino alla condizione della beatitudine, che non esclude una dimensione intersoggettiva. Per Spinoza, il *conatus* è l'essenza stessa dell'uomo. Esso si manifesta come volontà, ma ancor prima quale *appetito*, come una forza che non riguarda solo gli aspetti più elevati del nostro essere, ma quelli più profondi e inconsci. Proprio essa coinvolge il *poter essere più profondo*, tocca quella spinta che chiede di *poter dire* e che tenta di elaborarsi, di *potersi raccontare* e di *farsi espressione* di un *essere paradossale* che è consapevole di sé e può autotranscendersi. Non è un caso che, nella filosofia di Spinoza, il *cogito*, che pur inizialmente si presenta come un *assioma*, diviene tema centrale di un'ontologia della salvezza e dell'eternità. Non è questa una prospettiva che si distanzia dalla filosofia spinoziana? Il filosofo olandese può distinguere il *conatus* dalle cose: se le cose possono cessare di essere, la dottrina del *conatus* rimanda all'*essenza attuale delle cose*: l'essenziale sarà nel fatto che, qualora fosse separato dalla cosa o oggettivato, si dovrebbe far ricorso a un'altra spinta e ad altri desideri in un regresso dualistico interminabile.

1. *Alterità e desiderio*

Essendo un riferimento all'immediatezza del radicamento di ogni essere nel suo sforzo d'essere e nella sua potenza d'essere e vivere, il tema del *conatus* pare porsi al di fuori dell'istanza di mediazione che caratterizza non solo la riflessio-

ne dialettica, ma anche quelle ermeneutica. Tale affermazione sarebbe vera se lo sforzo d'essere fosse isolato e se il *cogito* fosse disincarnato, ma, in quanto è *posto nell'essere*, proprio esso si radica nella vita, nella molteplicità degli aspetti che caratterizzano la nostra esperienza e l'incontro di mondi e prospettive che non forniscono un facile riparo e che non rispondono alle nostre illusioni, al nostro permanere solo nel narcisismo (in parte come lavelliana contemplazione di sé) o ad un bisogno di onnipotenza sempre necessariamente frustrato già nella considerazione di una polarità presente originariamente in noi. Seguiamo queste lezioni a far astrazione dal male e dalla colpa.

Una filosofia del *conatus* si caratterizza come una riflessione sul desiderio umano di libertà: tale aspirazione ha contemporaneamente un fondamento *ontologico ed etico*.

A partire da queste considerazioni, è possibile meglio comprendere l'immediatezza e la problematicità del nostro sforzo d'essere. Ne deriva il problema della debolezza e della potenza umana sul quale si costituisce tutta la complessa architettura dell'*Etica* di Spinoza. Dal suo punto di vista, Ricoeur riconferma l'interesse per il tema dell'ineducibilità dell'alterità, la quale, col suo carico di inquietudine, limita la stessa *egologia* husserliana: Ricoeur non nega la *riduzione fenomenologica*, ma non accetta il prevalente esito «idealista» del pensiero husserliano. A suo avviso, le istanze della fenomenologia vanno confrontate con quelle di una filosofia dell'alterità, così come essa è stata lucidamente riproposta nella seconda critica kantiana. L'alterità è nel nostro stesso corpo e nella nostra stessa identità, anche perché, come sostenne Spinoza, esso è costituito da più «individui» ed è una struttura complessa e molto problematica che riporta costitutivamente alla questione del nostro esistere come esseri identici a sé pur in un problematico variare.

L'alterità evoca il *desiderio*, il quale è soprattutto *desiderio del desiderio*, desiderio di essere desiderati e d'essere riconosciuti. Sotto questo aspetto, si ritrovano già convergenze *possibili* con la filosofia di Spinoza; ma un'altra tematica va segnalata e confrontata con le riflessioni di Ricoeur, quella dell'*amore intellettuale che è attuazione ed attiva realizzazione del desiderio*.

Consideriamolo in Spinoza: Dio non è chiuso in sé, poiché ama sé stesso di un amore eterno e poiché l'amore implica una sorta di dualità: è come se la realtà vera e infinita, per amarsi, si sdoppiasse nell'infinità dei *modi* e si ritrovasse *una*. Ci si avvicina a quell'amore per la creazione, a quel *si* originario che costituisce l'uomo quando ritrovi sé stesso e il mondo: il contrasto tra il particolare e l'universale suppone un'*affermazione originaria* e si manifesta come una *pressione interiore*. Quest'ultima, come Ricoeur sostenne in un suo

significativo corso di lezioni su Spinoza di cui ha riferito Monique Schneider, contraddistingue tutti gli esseri. L'affermazione comporta un contrasto tra il particolare e l'universale. Essa suppone un atto di libertà, poiché la libertà è interiore: un'interiore libertà suppone l'affermazione originaria e l'affermazione originaria si esprime in due cose apparentemente molto diverse, l'aspirazione alla libertà e quella all'amore.

2. *La dottrina del conatus e l'identità problematica: sé, l'altro e il mondo*

Il *cogito* è il vero punto di partenza della filosofia razionalista cartesiana, ma può esserlo di una filosofia della libertà e dell'amore. Anche se questo concetto si ritrova in altri autori o in altre filosofie, come quelle di Agostino o di Campanella, si può affermare che la tematica del *cogito* è guadagnata al pensiero proprio dall'analisi cartesiana e attraverso la radicalizzazione del dubbio rispetto a ogni scetticismo disimpegnato. Riconoscendolo, Ricoeur non intende sostenere che la filosofia riflessiva inizi con Cartesio: fin dalla speculazione di Socrate e dall'illuminismo attico, il richiamo alla conoscenza di sé è rimasto vivo nel pensiero occidentale e fa valere la sua istanza rispetto a sempre rinascenti forme di scetticismo o a nuove epistemologie asettiche e oggettivistiche. La filosofia riflessiva non termina con Cartesio, poiché ad essa si riconducono grandi figure di pensatori, quali Fichte o Husserl, che ne hanno espresso profonde, nuove e radicali esigenze. Una filosofia del *cogito* non vale per sé sola, ma per aver riattualizzato l'insegnamento socratico del *conosci te stesso*. La questione antropologica posta da Socrate non si inquadra nel suo intellettualismo, *ma* non può prescindere: è uno sforzo di effettiva conoscenza a muovere la riflessione del filosofo, il quale non volle che gli amici gli facessero circostanziate promesse per i suoi e per le sue cose, ma chiese loro sempre e solo che avessero *cura di sé*. Perciò, l'idea dell'esistenza di un'unità *sempre verificabile* della filosofia, qual è il *cogito*, inteso come una semplice datità, svela la sua illusorietà già quando, a livello storiografico e teoretico, si considerino la presenza o la compresenza di diverse filosofie del *cogito*.

Occorre ricordare che non esiste solo un *cogito* cartesiano, ma anche, dopo la filosofia di Cartesio, una riflessione sul *cogito* che, attraverso la ripresa del dualismo platonico e agostiniano, porta verso Malebranche o Spinoza o si sviluppa fino allo spiritualismo di Ollé-Laprune, all'intuizionismo ed ai diversi orientamenti della filosofia riflessiva. Il problema dell'*attenzione* caratterizza anche la riflessione di Malebranche, che, purtroppo, svolge la questione in

chiave di analisi di un'esistenza fondata sull'oscurità dei sensi. La complessità delle tematiche sollevate sta nel fatto che, Cartesio, il *cogito* ha un nucleo profondo ed indubitabile ma che, tuttavia, finisce per essere vuoto e dicotomico. Sulla dottrina del *cogito* si innestano tesi altamente problematiche che vanno considerate e approfondite. Si pensi al *cogito* delle *idee innate* e a quello della *chiarezza* e della *distinzione*.

Spesso il *cogito* viene posto (illusoriamente) al di là della sfida della storia, del linguaggio e del mondo inconscio. Tali posizioni non possono che suscitare forti perplessità, ma non richiedono facili condanne e sommarie demistificazioni. L'idealismo autocentrato di alcuni importanti scritti di Husserl non deve far dimenticare come il fondatore della fenomenologia intendesse l'io puro non come sostanza, ma come identità che va costituendosi progressivamente.

Vi è il *cogito* di un certo spiritualismo, per cui il mondo interiore è da prendere prevalentemente com'è, cioè come un dato dell'anima-sostanza. Tale è il *cogito* del dualismo psicologico e ontologico. Il *cogito* è, talora, l'anima intesa in senso metafisico, l'io disincarnato che è estraneo al corpo ed alla dimensione dell'emozione, della vita, della lotta per l'esistenza. Il *cogito* è talora presentato come la *verità priva di mondo*, che sussisterebbe anche se tutto l'"essere" non fosse.

Talora, il *cogito* si delinea come una libertà disincarnata, che, fatta salva la teoresi, permette di trascurare la condizione concreta dell'uomo. Il *cogito* è stato il rifugio dell'*intuizione immediata e introspettiva*, che si realizza come l'immediata vittoria sul *dubbio iperbolico*.

Talora, il *cogito* è una verità imprescindibile, la questione di fondo della nostra rassicurazione.

Per Ricoeur, la tematica del *cogito* non può essere inquadrata in schemi sostanzialisti o in quelli idealisti, spiritualisti, coscienzialisti che ne riducono la problematicità o spostano i problemi della consapevolezza, dell'io e della persona sul terreno metafisico.

Il pensiero si interroga su sé stesso nel mondo. Esso è un *cogito* incarnato e finito, esposto al rischio e al fraintendimento: è un *cogito* che, pur nella sua autoaffermazione, non si conosce e ignora in che senso ed in qual modo la sua attività possa essere corroborata dalla potenza del segno e della comunicazione. L'obiettivo di una filosofia non illusoria del *cogito* è il *recupero di sé*, inteso come *pronomi riflessivo onnipersonale che apre e non riduce tutte le dimensioni dello sforzo di espressione di sé*. L'affermazione e la contestazione del *cogito* pongono sulle tracce della filosofia spinoziana e delle diverse filoso-

fie del *conatus*. La questione va posta nel senso di quella problematizzazione della riflessione di Cartesio che Ludovico Meyer, cartesiano e intimo amico di Spinoza, indicava come il retroterra dal quale erano nati i *Principia*, l'unica opera che Spinoza pubblicò con il suo nome mentre era in vita. Non a caso, uno dei problemi più avvertiti da Spinoza è la distinzione tra intelletto e volontà che emergeva nella speculazione dualistica cartesiana e che è accolta come un presupposto nel dualismo antropologico e psicologico. È questo il problema di Ricoeur, quando, superando la distinzione cartesiana tra le due facoltà (che avrebbero dovuto dimostrare la libertà dello spirito), pone, come più originario e impregiudicato, il problema della finitudine dell'uomo che, nella sua condizione, esperisce la gioia originaria di un *si* alla vita. Il rapporto dell'uomo con le cose tutte e con gli altri uomini può essere più proficuamente visto nella prospettiva della ricerca della propria e comune identità. Se l'identità minima dell'uomo è quella che recita *homo cogitat*, tale asserzione si rivela solo un punto d'inizio nel circolo della vita e non può significare l'affermazione di una più discutibile identità sostanziale.

Il *cogito* non è salvaguardato dall'illusione se non ci si confronti con la possibilità di un'illusione su tutti i contenuti della cosiddetta coscienza immediata. Il riferimento al *cogito* esprime una critica di un precipitoso slittamento della riflessione nell'autosufficienza del soggetto, che pure non va solo negata. Se occorre un antidoto all'adozione di quello scetticismo accademico di cui aveva parlato Husserl, Ricoeur lo cerca nella povertà di un *cogito* che cerca non un'affermazione perentoria e immediata, ma una libera partecipazione al mondo e alla vita. La riflessione sul *cogito* va intesa soprattutto come discorso su un'identità che non è più l'identità immediata e ferma, ma che è espressione di una storia e che si presenta con i tratti della narrazione e della ricerca. L'identità non è monolitica, ma è una relazione tra l'*idem* e l'*ipse*. Ricoeur insiste soprattutto sull'*identità ipse* come traguardo di un lungo percorso di ricerca che apre all'eterno nel tempo e segue l'infinito nella durata incerta delle cose e delle realtà singolari, le uniche abilitate a parlare della potenza divina.

La tematica dell'identità in Ricoeur è in dialettica sintonia con quella del *seipsum* spinoziano. L'*idem* (*mêmeté*) vale per la sostanza, l'*ipse* per il soggetto. Si allude ad un'identità in sé, più povera, e ad un'identità per sé, che è più ricca nel senso della *persona* ed è da guadagnare in sé e non fuori di sé: i temi dell'*identità ipse* e *idem* pongono il problema (spinoziano) del *seipsum*. Né si tratta di ritornare ad un'identità chiusa, surrettiziamente giustificata attraverso il richiamo a Spinoza. Piuttosto, il ricorso alla tematica dell'identità

è il tentativo di leggere in senso personalista e non sostanzialista la filosofia e la testimonianza umana spinoziana: «ma infine si tratta di una lettura non panteista di Spinoza, perché anch'io per ciò che riguarda il problema di Dio arriverei fino a dire che c'è una personalità di Dio presso Spinoza [...]. Come Dio potrebbe amare ed essere amato? È importante che l'amore che ho verso Dio e l'amore che Dio ha verso di me sia lo stesso. Ora come potrebbe essere lo stesso se l'amore non fosse l'atto di qualcuno in ultima analisi?»⁴.

⁴ O. Rossi, *Introduzione alla filosofia di Ricoeur*, cit., p. 175.

XVII.

Il confronto con l'opera di S. Zac. Analisi di un'interpretazione spinoziana del termine vita

Olivier Mongin ha notato appropriatamente che il tema del *conatus* ha trovato un progressivo svolgimento nell'opera di Ricoeur fino a divenire una dottrina dell'*essentia actuosa*: «Discrètement présent dans les finales de nombreux articles de la période qui précède *La Métaphore vive*, cité avec l'appétition chère à Leibniz dans *De l'interprétation*, le *conatus* de Spinoza exprime rituellement dans les écrits de Ricoeur l'effort pour "persévérer dans l'être" qui fait l'unité de l'homme de tout individu [...] quel est alors le sens d'une convocation d'autant plus décisive qu'elle doit répondre à une tâche où Heidegger vient d'échouer? [...] Anticipant la critique portant sur le déterminisme de la nature, Ricoeur souligne le lien entre la capacité d'agir de l'éthique et le recul des idées inadéquates, c'est-à-dire le rapport entre la vie et la puissance de l'intelligence»¹.

La dottrina del *conatus* si impegna a sondare dimensioni che precedono la coscienza. D'altra parte, una filosofia della coscienza evolve verso una filosofia dell'atto e del futuro. Il problema della coscienza implica un confronto con il problema della vita come esigenza di affermazione, potenza di esistere ed efficacia che dal passato si protende verso il futuro. Il tema riporta sino all'arché anassimandrea, per la quale deve sussistere un fondamento di tutto quello che si può credere o mettere in dubbio. Nel III l. della *Fisica*, Aristotele ha parlato di un principio che pone e limita. Occorre recuperare la domanda ontologica nella prospettiva di una *filosofia dell'atto e dell'affermazione vivente*: «puissance d'exister, cette expression spinoziste éclaire par défaut la position de Ricoeur. Si la pression du négatif permet de s'en prendre aux philosophes de la forme – que celle-ci soit entendue comme Idée, Quiddité ou Substance – elle n'en doit pas moins retrouver l'idée d'une Puissance, d'un principe premier, ce

¹ O. Mongin, *P. Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, p. 191.

qui lie le négatif et l'affirmation originaire. Si l'absence d'un pensée du négatif peut être critiquée chez Spinoza, une philosophie du négatif devra se réapproprier l'affirmation originaire. Cette dialectique, qui rapproche ou distancie Ricoeur de Spinoza, Nietzsche, Kierkegaard, Kant, a un double mérite: elle souligne le lien de la réflexion ontologique e d'un pensée de l'agir, elle met en avant la relation de l'être et de l'agir»².

Il concetto di *vita* è centrale nell'opera di Spinoza. La concezione del Dio vivo, provenutagli attraverso diverse vie, ha grande rilievo nel pensiero ebraico al quale aveva potuto accedere fin dagli anni della propria formazione³.

Il termine *vita* è utilizzato da Spinoza nelle opere che precedono l'*Etica*, ad es. nei *Principi della filosofia di Cartesio* e nelle congiunte *Meditazioni metafisiche*. Tale termine ha uno svolgimento diverso rispetto al termine *anima*, che non a caso, nell'*Etica*, è quasi sempre sostituito dal termine *mens* (così da sottolineare che il pensiero non è corporeo, benché sia intrinsecamente radicato nel corpo)⁴. La lettura dell'*Etica* autorizza a sostenere che il termine *vita* è usato meno frequentemente, ma riconferma che il concetto che vi è sotteso ha grande rilevanza in tutto lo svolgimento dell'opera di Spinoza e nella sua opera maggiore.

Il termine *vita* si svolge soprattutto in una teoria del *conatus* e della *cupiditas*, nella prospettiva di una riflessione sul proprio *sforzo d' esistere*, la cui origine non è nelle cose, ma in sé stessi.

La concezione della *vita* in Spinoza non ha solo un radicamento ontologico. Spinoza ribadisce che la filosofia è *meditazione della vita* ed asserisce che *vita* è Dio stesso: la vita infinita delle cose si esprime in infiniti modi che derivano dalla potenza divina. Tuttavia, questa teoria della vita non è propriamente la giustificazione del *vitalismo*, dell'*animismo*, del *pampsichismo* (anche nel senso leibniziano), ma è la fondazione di un'ampia e consequenziale teoria del *conatus*, che si esprime come ultimo approdo di un'etica e di una filosofia della *gioia* o della *laetitia* (Bruno e Spinoza?).

Una filosofia della vita non è intesa come "anestesia" delle passioni, ma come *ricerca di un'esistenza più libera*. L'etica non deve basarsi sulla conside-

² Ivi, p. 69. D'altra parte, «l'éthique d'un kantien post-hégélien qui retient de Nietzsche e de Spinoza la puissance de l'affirmation n'est pas séparable d'une hermeneutique du soi: telle est la signification profonde d'une voyage philosophique très contemporain où Ricoeur croise des oeuvres aussi différentes». Si allude agli scritti di Charles Taylor (*The Sources of the Self*) ou d'Alain Touraine dont *Critique de la modernité* n'est pas étrangère à un hermeneutique du soi» (p. 253).

³ M. Sanchez Sorondo (cur.), *La vita*, Milano, Mursia, 1998, p. 109.

⁴ G. Crapulli e E. Giancotti, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1969, p. 168.

razione della nostra caducità, non è e non dev'essere una continua e "triste" anticipazione della morte, né può essere opposizione alla nostra situazionalità concreta ed incarnata: ogni prospettiva etica autentica deve, invece, essere identificata come una ricerca di una condizione di vita più attiva ed "efficace" che non intendesse arrendersi dinanzi all'assurdo del dolore o del male o all'esperienza della morte.

1. *Un confronto con Kant e Spinoza*

Filosofo della complessità e della bellezza, Ricoeur può notare: «non è la "teologia" di Spinoza che mi importa; l'accusa sia di panteismo sia di ateismo è senza pertinenza per la ripresa della nozione di *conatus* che sola interessa qui. Una sola formula apparentemente teologica, basta al mio proposito: per noi è ugualmente "impossibile tanto di concepire che Dio non agisca quanto di concepire che non sia". È così immediatamente posto che le "manifestazioni proprie" di Dio esprimono la proprietà fondamentale che questo ha di essere una *essentia actuosa*. Sul senso, in Spinoza, della formula "Dio è la vita" (Zac pp. 24-ss.) l'essenziale per noi [come già aveva visto il Brunschvicg] è che ad un Dio artigiano, che si sforza di realizzare un'opera conforme ad un modello, sia sostituita una potenza infinita, una energia agente». Per quest'interpretazione, occorre riconoscere come la teologia attuale valorizzi anche la riconduzione spinoziana della fede all'amore del prossimo. D'altra parte, Spinoza può essere considerato in termini meno metafisici. Egli ci appare come un filosofo dello sforzo universale e della ricerca. Da qui proviene il confronto con la terza *Critica* di Kant, che affronta esplicitamente il problema della vita, questione che non poteva essere fino in fondo affrontata all'interno degli schemi meccanicisti della prima *Critica*.

La questione potrebbe essere impostata diversamente, quando si faccia una premessa che rimanda alla prima *Critica* di Kant.

Per la tradizione razionalista, essendo una perfezione, l'esistenza non può mancare all'essere la cui idea è assolutamente perfetta. Se Spinoza ha dato grande valore alla prova ontologica, Kant ha messo in discussione radicale la possibilità per la metafisica, intesa quale scienza suprema, di giungere a dimostrazioni che riguardino le tre *Idee della ragione: Anima, Mondo e Dio*.

Nella Dialettica trascendentale, raggruppava le tradizionali prove dell'esistenza di Dio in tre tipi ed evidenziava le presupposizioni che rendevano la prova ontologica dell'esistenza di Dio non sostenibile dal punto di vista

di una filosofia che assuma il punto di vista critico. La filosofia di Kant non può che giungere, nell'ambito della pura teoresi, ad una pluralità regolata di cose che sono in reciproca relazione. Considerando le dottrine che costituiscono l'*estetica* e l'*analitica trascendentale*, si giunge dalle intuizioni pure dello spazio e del tempo all'illustrazione della tavola delle categorie (e prima alla relativa tavola dei giudizi). In tal modo, viene risolto positivamente il problema della *deduzione trascendentale*. L'Io penso o unità dell'appercezione deve poter accompagnare tutte le mie e comuni rappresentazioni che costituiscono l'oggettività del pensiero. Del resto, Kant non rigetta la domanda metafisica, ma evidenzia l'impossibilità di dare una risposta *costitutiva* ai maggiori interrogativi metafisici.

Dopo questa premessa, bisogna ricordare che, nella *Critica del Giudizio*, Kant sottolinea i limiti della spiegazione meccanicista, anche se non intende rinunciare al concetto *rigoroso* di scienza, la cui fondazione aveva esposto nella *Critica della Ragion pura*.

Infatti, se la spiegazione finalistica spesso è ingenua, tanto che nelle sue parole si scorgono accenti baconiani e spinoziani, il problema del vivente, che costituisce una parte notevole della dottrina della *finalità oggettiva*, non può che suscitare molte ed articolate domande che vanno oltre schemi concettuali di un'inveterata e spesso cadente metafisica. Egli precisa di non voler discutere di progetti divini sulla natura e di non parlare di uno scopo finale della natura. In effetti, ciò trascenderebbe la nostra conoscenza teleologica della natura. In altre parole, bisogna pur essere consapevoli che la forma interna di un semplice filo d'erba può dimostrare sufficientemente che la sua origine è possibile solo secondo la regola dei fini. Lo si può sostenere purché si dica che tali argomentazioni non riguardano il giudizio determinante, ma quello riflettente.

In effetti, non è possibile raggiungere assolutamente il principio interno e interamente sufficiente di una natura. Tale principio risiede nel soprasensibile. Tuttavia, almeno per il nostro intelletto finito, la spiegazione meccanicista si arresta ad un certo punto del suo processo esplicativo e sembra insufficiente, il che pone la possibilità di una considerazione diversa delle cose. In sintesi, l'analisi di Kant intende superare un meccanismo troppo invasivo e spesso estrinseco, ma vuol evitare di ricadere nella metafisica più o meno dommatica. Facendo ricorso all'arte che è un produrre secondo idee, si arriva ad una ripartizione tra realismo della finalità e idealismo della finalità. L'idealismo della finalità può approdare o alla dottrina della casualità di Democrito e di Epicuro o al fatalismo di Spinoza. Il realismo della finalità sfocia nell'illozoismo o nel teismo.

A dare un quadro più chiaro della questione, Zac ricorda che Kant non ritiene Spinoza un filosofo del puro meccanismo esterno: le sue argomentazioni, più metafisiche, sono considerate al di là delle dottrine di Democrito e di Epicuro: nella dottrina di Spinoza vi è *un più complesso rapporto tra il tutto e le parti rispetto al semplice modello della casualità*. Il legame “finale” nella dottrina di Spinoza, che rimonta a concezioni più antiche, è riportato a una sostanza unica di cui le cose sono accidenti. Zac ricorda ancora che, per Kant, il legame finale nel mondo dev'essere considerato, se ci si rifà alla dottrina di Spinoza, come un legame inintenzionale che deriva da un essere originario che è privo d'intelligenza. Tale tesi è definita da Kant aporetica: riconducendo per inerenza le cose alla sostanza, si garantisce l'unità del tutto, ma tale unità, affidata ad una causa che non è veramente fornita d'intelletto, ricade nella semplice necessità di natura.

Eppure è possibile avvicinare la pluralità kantiana e l'unità sostanzialista e deterministica di Spinoza. Per Zac, la risposta si ritrova in un'inedita dottrina della vita. Anzitutto, Spinoza è un filosofo che avverte la novità della visione scientifica moderna e sente il rilievo della svolta cartesiana. L'orizzonte del suo discorso non è più quello dell'antropocentrismo sottile o nascosto della centralità del pensiero. Però, il filosofo olandese non è solo il critico consequenziale dell'antropocentrismo, ma è colui che ripropone e rielabora la concezione della divinità come vita; e la vita è da lui intesa nel senso di uno *sforz*o *d'essere*, di una *tensione* o *conatus essendi* che costituisce tutte le cose in una prospettiva dinamica. Perciò, il *conatus* non è solo da definire come *conservazione*, ma anche come *tensione* alla realizzazione indefinita del proprio essere. L'esistenza concreta non è una copia sbiadita ed attenuata di un modello preesistente: le tematiche dell'unità della sostanza e dell'unità della natura, dopo la crisi della metafisica razionalista e della concezione trascendentalista, delinano la possibilità di un'ontologia diversa, quella della vita come unità tensionale, ma anche pluralità degli esseri, novità e creazione. Vita e conoscenza non sono più in opposizione. La vita della mente è apertura al tutto, ricerca di libertà e tentativo di comprendere le cose da una prospettiva più profonda.

2. *La memoria e l'immagine: due termini spinoziani?*

Il rapporto universale attraverso cui pensare le cose in modo più profondo è la *vita* quale ricerca di identità. Né a caso tale ricerca coinvolge le dimensioni della memoria e dell'immaginazione e la loro forza di incidere sulla realtà.

Riferendosi a Spinoza, Ricoeur sottolinea il problema dell'*eikôn*. La tematica è insolubile qualora si solidifichi il tempo, si isoli il passato e si veda la memoria come impronta e registrazione delle cose avvenute. In questa prospettiva, la memoria sarà sempre imperfetta e l'immaginazione sempre inefficace e improduttiva. Anche in questo caso, occorrerà compiere un percorso diverso.

Il problema dell'immagine fu problematicamente approfondito da Platone: «possiamo seguire-dopo l'attacco di Platone contro la sofistica, che egli ascrive all'*eikôn*-fino a Montaigne, Pascal, Spinoza la denuncia del carattere deduttivo dell'immaginazione. Tuttavia, l'immaginazione non è ingannatrice nel senso della memoria. Non si potrebbe rimproverare alla memoria di ingannarsi o ingannarci, se essa non mirasse all'esattezza e alla fedeltà, che poi è il suo modo specifico di mirare alla verità, cosa che l'immaginazione non fa?». Questa osservazione di Ricoeur, chiede di superare una tradizionale difficoltà (che è anche razionalista e spinoziana). Occorre recuperare le *intenzioni profonde* della filosofia del *conatus*. In questo senso, che non tanto supera quanto integra la riflessione spinoziana, Ricoeur parla di una *semantica del desiderio e dell'azione*, collegando tre termini, *semantica desiderio e azione*, che rivelano la connessione della sfera linguistica, di quella ontologica e di quella del desiderio e dell'amore.

È il desiderio di essere che si esprime nell'innovazione semantica, nella dimensione testuale e nella traduzione, tre assi secondo i quali si articola il problema di un'ermeneutica della condizione umana attenta alle grandi questioni del linguaggio, della semeiotica e del dialogo tra gli uomini e le culture.

Anche la tematica spinoziana della molteplicità degli attributi della Sostanza si ritrova nella riflessione sulla molteplicità linguistico-culturale e antropologica; ed in questo senso, va ripensato uno dei miti dell'origine dell'umanità, quello di Babele, che dev'essere inteso in termini problematici, ma non più solo pessimistici⁵. Senza dubbio, le lingue possono essere il pretesto della delegittimazione e svalutazione dell'altro. Talora, il linguaggio può divenire un sistema di controllo delle propensioni e dei comuni modi di vedere. Esso può spingere all'oblio o all'attiva opposizione. D'altra parte, il linguaggio può essere espressione della riconciliazione umana. Ogni problema che porta a riflettere sull'identità umana mette in connessione i tempi ed apre alla questione

⁵ P. Ricoeur, *La Traduzione. Una sfida etica*, cit., p. 52. Anche in questo caso, si rinviene un'analogia con l'interpretazione spinoziana delle Scritture. Cf. D. Jervolino, *La traduzione come problema filosofico*, in *Studium*, fasc.1 (2005), pp. 59-67; F. Marty, *La bénédiction de Babele*, Paris, Beauchesne, 1990.

del vivere sino in fondo il proprio originario sforzo per esistere. Questo si ritrova costitutivamente nella comunicazione umana. Anche nella delineazione della propria e comune storia, occorrerebbe riferirsi alle categorie della vita e della riconciliazione tra gli uomini. Attraverso la memoria e la sua integrazione in direzione del tutto, anche la storia si fa progetto.

Come non vedere in tutto ciò quella precipua critica dell'isolamento umano e del risentimento che animò la riflessione etica di Spinoza? In un certo senso, l'esperienza della *colpa* non solo riguarda il passato, ma pone il problema del senso della vita e del futuro. Il tema del *perdono* non va inteso solo come il *poter-chiudere* col passato, ma come apertura di un discorso rinnovato. Tutto ciò parla della vita oltre la morte. Occorrerebbe affrontare la questione della memoria e del passato come momenti attivi della ricerca di sé: questo conferma che non ha senso un'immagine ferma di sé o che essa non può rappresentarci. Occorrerebbe un'interpretazione del passato che sia un'interpretazione creativa del tempo e dei tempi del vivere. Lo sforzo di esistere è soprattutto amore di un essere – concreto e finito – che pure aspira all'eternità e conosce la difficoltà e la grazia dell'affermazione di sé. Queste riflessioni possono essere collegate ad un autore caro a Ricoeur, J. Wahl, che, non a caso, sottolineava, alla fine del suo saggio sulla coscienza infelice nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, come «il carattere sintetico della vita e quello dell'amore sono d'ora innanzi fondati in quanto appaiono identici al carattere sintetico della ragione. Saremo infine sfuggiti a quella continua ricaduta che ci precipitava sia nella coscienza infelice sia nell'incoscienza [...]. Certo, per superare quel romanticismo stesso donde è partito, Hegel trasformerà presto il *Begriff* in una sorta d'*entelechia aristotelica*, o piuttosto, vorrà operare una sintesi tra la nozione mobile e l'immobilità della forma. Tuttavia, si possono sempre ritorvare, ancora vivi, questi elementi originari del suo pensiero, quelli che a nostro avviso ne fanno soprattutto il valore, proprio mentre rischiamo di far esplodere l'armatura del sistema. Perché forse non sono più preziosi del sistema»⁶.

Come quelle di Ricoeur, l'analisi di J. Wahl delinea lo stretto rapporto intercorrente tra il punto di vista fenomenologico e il tema del recupero di sé. È possibile una riflessione diversa sul significato della storia, che non può intendersi più solo come storia del progressivo oblio dell'essere. Si può parlare di un pensiero tracotante e ignaro della vita, ma pur sempre in lotta per la conquista di sé e per il dialogo con l'altro: «particolarmente approfondita è la sua analisi

⁶ J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Bari-Roma, Laterza, 1994, p. 223.

della “morte di Dio” e dei suoi molteplici significati, tra i quali l’incarnazione da cui nasce lo spirito [...] La scissione è il distacco degli opposti che tuttavia implica la rinascita di un nuovo Dio, non del Dio mitologico, ma di quel Dio che Hegel chiama spirito, che dev’essere la possibile e impossibile fusione del calvario e della gioia, della rottura e della soddisfazione»⁷.

3. *Una riflessione spinoziana sulla tematica «mondo-della-vita»*

Leggendo ed approfondendo criticamente l’opera di S. Zac sul *TTP-politico*, dedicata a P. Ricoeur, si ritrova un accostamento della tematica husserliana a quella spinoziana. Il riferimento di Zac è collegato alla riflessione di Ricoeur, il quale ha visto in Husserl non solo il pensatore coscienzialista, ma colui che ricerca una verità che spesso è velata da presupposizioni non esplicitate.

Per Ricoeur, come per Agostino o per Spinoza, l’uomo si trova a vivere prima che ogni ragione possa produrlo e spiegarlo. Agostino mise in discussione le filosofie che collegano il divino all’autosufficienza ed all’indifferenza. Come può essere beata la vita di colui che è beato e non ama? La beatitudine è amore per la vita. In questo senso, Spinoza poneva l’assoluta dipendenza delle cose da Dio come l’assoluta connessione di ogni essere in quello sforzo divino che è la vita. In altre parole, è discutibile ogni passività originaria, quando si riveli come negazione di una molteplicità di centri di vita e di energia: l’uomo è *originariamente e teleologicamente* radicato nell’essere e non può essere sé stesso se la sua interrogazione non va al proprio esistere e al suo radicamento in esso. La domanda, che può non avere risposta, non si arresta neppure di fronte alla morte: anche ciò rivela un pensiero che nasce dalla vita ed è un’attenta meditazione sul vivere: davvero la morte non dev’essere nulla di mortale.

Tutto ciò permette di cogliere linee di sviluppo tensionali e trasversali da non trascurare o da non misconoscere più. Non sembra possibile restare paghi della semplice connessione deduttivo-geometrica di un’opera così ricca e complessa come l’*Etica* che mostra una grande varietà di sviluppi e connessioni.

Sarebbe un errore credere che il metodo geometrico spinoziano sia una sorta di matematizzazione del mondo e dell’uomo: Spinoza non ritiene che *l’infinita potenza della vita* possa essere ridotta ad una concatenazione meccanica. Molte e creative possono essere le connessioni, gli ordini e le geometrie

⁷ Cf. l’Introd. a J.Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. XI.

della vita. La riscoperta del *mondo-della-vita*, termine di un lavoro fenomenologico sempre più radicale, è il riferimento di un'approfondita analisi della *costituzione* del *mondo*. Essa non deve sembrare lontana dall'analisi spinoziana, attenta a delineare le modalità attraverso cui il pensiero si apre alla realtà e attraverso le quali il mondo si presenta all'uomo. Il riferimento alla filosofia di Spinoza aiuta a superare gli errori del coscienzialismo, al quale la filosofia è ancora legata non tanto per il privilegiamento del *cogito*, ma per il tentativo di rifarne un principio onnicomprensivo di derivazione.

Come detto, già nella sua prima opera, Ricoeur sottolineava come la riflessione sul volere non potesse partire dalla volontà come un dato irrelato e solipsistico. La volontà si radica nella dimensione affettiva, e l'affettività ha un carattere problematico che richiede una chiarificazione senza fine ed una desolidificazione delle istanze nelle quali si esprime il nostro *desiderio di essere*.

Si è detto che l'uomo vive nella durata, che non è un'imperfezione, il rapporto di *reciprocità tra finito e infinito che lo costituisce*. Finito e infinito, si potrebbero dire corpo e volontà? Intesi non dualisticamente, entrambi si intrecciano in una prospettiva che non si ferma all'opposizione tra facoltà, ma che va al cuore della condizione dell'uomo tutt'intero, il quale vive, nella dimensione della durata, una possibile e non semplice esperienza d'eternità.

Per Spinoza, non si ha della durata delle cose e del nostro corpo e della nostra mente una conoscenza adeguata; ma lo sforzo d'essere che ci costituisce non è limitato, come tale, nello spazio e nel tempo. Ciò va integrato dalla considerazione del problematico intreccio delle cose: se è vero che la mente umana può conoscere molteplici cose, è pur vero che la conoscenza di sé e del proprio corpo è tanto inadeguata per la complessità dei fattori che vengono a costituire il nostro essere. Fragilità, desiderio ed aspirazione alla felicità si compenetrano. È persino possibile immaginare, intimorirsi e portare con sé le cose inesistenti. In questo senso, la vita mentale non può rimandare ad un centro sostanziale e sempre libero che sarebbe il fondamento indiscusso del nostro essere: ogni cosa ha fondamento nella totalità della natura e della vita. Tuttavia, la mente è capace di conoscenze adeguate ed è proprio della nostra mente concepire le cose non solo nella durata, ma sotto una *certa* forma di eternità. Ciò basta a fondare la dottrina dell'eternità della mente: anche nel caso della durata, già preavvertito da Bergson, vi è una circolarità che non si estingue nel solo durare, ma fa scorgere, nella e attraverso la durata, l'eternità della vita.

La vicinanza a tematiche spinoziane è così già esplicita sin dalla p. II della «trilogia» riguardante la *filosofia della volontà*: scritta dieci anni dopo la p. I, vi emergeva, come Ricoeur fa notare particolarmente in *Sé come un al-*

tro, il problema della *mediazione* (questione così centrale per tutta la filosofia contemporanea). In altre parole, si ridelineava il tema della libertà nella sua effettività e concretezza: si ripresentava un problema che si può chiamare spinoziano, ma anche husserliano, se è vero che Husserl concepisce l'apertura al *mondo-della-vita*, del quale Spinoza aveva parlato, non come cedimento all'irrazionalismo, che è un altro aspetto del tecnicismo e dello scetticismo contemporaneo, ma come *ricerca di un senso razionale del vivere*, affinché tale ricerca di senso non si separi dalla vita stessa.

Per la carica demistificante del suo discorso, Husserl dovrà riferirsi a Cartesio, ma anche a Hume, il più significativo esponente dello scetticismo dell'età moderna. Tenendo conto di questa radicalità dell'interrogazione fenomenologica, è possibile comprendere perché Ricoeur si riferisca anche a Spinoza, per il quale la dissoluzione di una falsa immagine della realtà è parte, certo dolorosa e tuttavia rilevante, della ricerca di un *significato razionale del vivere*. Tale ricerca è un vivere consapevole.

In questo senso, nella filosofia di Spinoza, vita e razionalità convergono attraverso un lungo, ma fruttuoso percorso che ha una grande rilevanza anche nell'orizzonte filosofico attuale.

4. *Analisi dell'opera di Sylvain Zac*

Ne *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Sylvain Zac rileva che, nel filosofo olandese, l'idea di potenza è rigorosamente identica a quella della *vita*. Tale idea costituisce come il nerbo delle due prove dell'esistenza di Dio, così come il filosofo le svolse nell'*Etica*. L'argomentazione spinoziana è quella di una peculiare filosofia realista che constata la realtà finita delle cose e dell'uomo. Essa rileva una distinzione tra l'essere in sé sussistente e le cose che, per esistere, vanno poste in relazione a tale sussistere infinito ed eterno.

Paradossalmente, questa distinzione è *affermazione di vita*. Anzitutto, la vita non può essere ristretta in un ambito e in una prospettiva parziale dell'essere. Se ogni determinazione è negazione, è mediante una sorta di negazione della negazione che Spinoza può costituire la sua concezione della vita, intesa come sforzo di individuazione e *conatus*. La negazione della netta frattura ontologica serve al filosofo per affermare la vitalità universale, intesa in un senso diverso dal vitalismo e dall'irrazionalismo dell'età rinascimentale. Bisogna soprattutto affermare, e questo è molto rilevante per comprendere l'interpretazione ricoeuriana di Spinoza, che il rapporto tra Dio e le cose singole non è

un rapporto di tipo meccanico ed estrinseco, come quello tra l'uomo ed i suoi prodotti, ma è un rapporto che, essendo un presupposto dinamico, pone le cose ed il divino in un circolo vivente e in un rimando vivo.

A tal proposito, Zac ricorda come la perfezione degli esseri esprima la vita di Dio⁸. Nel *Trattato* non occorre vedere propriamente la dottrina spinoziana della verità, ma la lotta di Spinoza perché si dia la possibilità di accedere alla libertà di pensiero ed all'esercizio della filosofia come libera ricerca della verità. In questa prospettiva, Zac vede un apporto più vasto ed ampio di quelli coevi di altri scrittori confessionali, come Richard Simon⁹: «c'est que le traité theologique-politique est essentiellement un ouvrage de polémique: ce qui compte aux yeux de Spinoza, ce n'est pas tant la certitude de ses propres conclusions que la force de son argumentation dans ce combat sans merci qu'il livre aux préjugés des théologiens»¹⁰.

Forse, la dottrina teologica è ancora un po' separata da quella dell'*Ethica* e non si intravede quel contatto più profondo che la dottrina del *conatus* può e sa offrire. Comunque si imposti la dottrina spinoziana, è evidente che il rapporto tra finito ed infinito costituisce insieme un problema fondamentale e complesso, e da tale complessità è esclusa una concezione che consideri le cose come realtà esterne l'una all'altra ed estranee al loro principio, *che ne è la vita*: l'idea che le cose siano reciprocamente esteriori e collocate in un universo geometrico, in un senso tutto morto e rigido, non è quella di Spinoza, per il quale le cose sono espressioni della potenza assoluta e necessaria della Sostanza, che è in sé vita ed attività assoluta. La Sostanza sembra frammentarsi e invece si esprime nelle cose, le quali sono inconcepibili senza la potenza d'esistere della Sostanza.

La filosofia di Spinoza è un realismo che si esprime nel conflitto di esseri reali, il cui fondamento è pur sempre la vita. In tutto vi è come uno spiraglio o una prospettiva di eternità. Anche il rapporto conflittuale non si riconduce alla causalità esterna così come è stata intesa dagli empiristi o dagli scettici. Le cose sono concepite reali, e non in un senso statico, ma in rapporto all'*idea della vita*, la quale rimanda all'attività e allo sforzo d'essere universale, presente in ogni parte anche minima dell'Universo.

Spinoza conserva il concetto mosaico di creazione in un modo del tutto singolare, ossia nella sua distinzione dai concetti di *fabbricazione* o *plasma-*

⁸ S. Zac, *L'Idée*, cit., p. 42.

⁹ S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965.

¹⁰ Ivi, p. 1.

zione. La sua critica va anche a Gersonide, che pone dinanzi a Dio una materia preesistente; ma egli non condivide neanche le tesi dei teologi che fanno di Dio un puro spirito: se ciò fosse vero, non sarebbe possibile pensare il nesso tra Dio e le cose. La "rivoluzione spinoziana" sta nel ricordare che l'estensione va attribuita a Dio. Secondo Spinoza, e anche per Bergson, il nulla non c'è. La continuità di un atto non è una finalità in senso antropomorfo. La concezione di Spinoza risulta, però, estranea ad ogni meccanismo estrinseco. Infatti, come sottolineò Lagneau, Spinoza ritiene che la natura materiale «envisagée dans sa totalité ou dans les corps qui la constituent, comporte un aspect d'intériorité»¹¹. Il filosofo «prétend démontrer *more geometrico* que l'essence de Dieu est son existence même, mais en réalité, comme l'a bien vu Jules Lagneau, ses démonstrations ne sont que le développement d'une intuition, celle de l'absolument infini lié à l'absolument existant»¹².

Zac distingue l'*idea della vita* in Spinoza da quella, di matrice biologica, che si trova soprattutto nell'aristotelismo e che sta in piedi o perisce con la fisica e la biologia dallo Stagirita. Una cosa gli appare certa: esprimendo lo sforzo d'essere delle cose, il *conatus* pone la realtà nel suo principio assoluto. Benché comporti un allontanamento e una negazione della potenza assoluta divina, il finito non è prevalentemente negatività, ma sforzo d'esistere. Anche il finito, in quanto esiste, è posizione nell'esistenza, benché non assoluta il *conatus* è cupidità, ricerca della felicità, apertura al mondo non tanto nel senso del contrasto, ma in quello (più difficile e decisivo) del ritrovamento di sé.

5. Una nuova interpretazione del rapporto Aristotele-Spinoza

Uno dei grandi problemi che muove la riflessione ermeneutica di Ricoeur è come debba essere inteso l'asse Aristotele-Spinoza così da aprire nuove prospettive rispetto a quelle delineate problematicamente da Bergson nei passi che sono stati precedentemente citati e che spingevano a vedere la *connessione durativa* di tutti gli esseri. Tale connessione mostra dimensioni sempre più alte di una vita che non ammette separazioni e dicotomie rigide. A tal fine, occorre seguire un percorso nel quale si coniuga in modo diverso la dottrina

¹¹ Ivi, p. 28.

¹² Ivi, p. 45.

del *conatus* e le viene data una delineaazione nuova, benché non estemporanea e priva di radicamento nel passato e nelle grandi tradizioni della filosofia.

Mentre Aristotele fonda prevalentemente un'etica della *virtù*, Spinoza prospetta soprattutto un'etica della *beatitudine*. Entrambe le prospettive portano a riflettere sul tema della *praxis*. In questo senso, una riflessione sulla *praxis* non può più essere affrontata nella prospettiva di un linguaggio ed un'ontologia neutrale, ma in quella di un'etica rinnovata che deve tener conto della dimensione psichica e antropologica. Proporre la centralità della tematica etica nel nostro tempo, e farlo sulla base di una riflessione «spinoziana» disancorata da una molteplicità di presupposti che ne bloccano lo slancio e ne attenuano la spinta propulsiva verso il futuro, permette di delineare il problema della condizione dell'uomo d'oggi su basi nuove e non deducibili da modelli precostituiti. Si tratta non della ricerca di più sofisticati strumenti per inibire l'uomo, ma di stimolare ad una ricerca diversa e rinnovata nell'agire consapevole e nell'incarnazione storica.

Perciò, Ricoeur nota: «in questo senso, siamo “potenti”, quando comprendiamo adeguatamente la nostra dipendenza in qualche modo orizzontale ed esterna rispetto alle cose, e la nostra dipendenza verticale rispetto al potere primordiale, che Spinoza chiama Dio»¹³. La connessione tra la beatitudine spinoziana e la felicità aristotelica passa per l'idea di un universo attivo in cui la vita non sia più pensata secondo categorie scontate o rigide. La vita non è da intendere come necessaria dispersione. Essa non è un mero fenomeno accidentale. La vita non dev'essere intesa come un epifenomeno né dal punto di vista scientifico né da quello filosofico. La vita non è una salvezza disancorata, che si colleghi ad un concetto astratto, quale quello di una sostanza ferma o di un'essenza immobile. Occorre considerare la questione da un altro versante. La prospettiva può divenire soprattutto etica e tematizzare la dialettica *alienazione-libertà* che si colloca al di fuori di una sostanzialità ferma o di un «sapere» che pretenda pienezza ed esaustività. Perciò, Ricoeur affronta le complesse questioni dell'illusione, del riconoscimento e del perdono che hanno come comun-denominatore la difficoltà del raggiungimento della libertà e della riconciliazione tra sé e sé. Una riflessione sul problema della vita è già un avanzamento verso una maggiore comprensione della dottrina del *conatus*, ma essa esprime una difficoltà a pensare il *conatus* spinoziano come vita.

¹³ S. Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, cit., p. 430.

Tale riflessione, fatta propria e condivisa da Ricoeur, appare chiaramente negli studi di Sylvain Zac, dove essa è come un motivo centrale.

A questo punto, bisogna fare un rapido cenno a dottrine ricordate da Ricoeur e da Zac. La dottrina di Avicbron, secondo cui Dio è *fonte della vita*, conduce a questioni significative in tutta la cultura ebraica. Tale riferimento ha un valore molto ampio: la dottrina di Avicbron è una riflessione sulla problematicità della vita, sulla condizione incarnata di ogni essere e sulla libera volontà divina. Peraltro la dottrina di Avicbron può essere ricordata perché essa si incentra sul concetto dell'intima coappartenenza della materia e della forma nella concretezza degli enti che sono metafisicamente costituiti da esse, ma anche tale dottrina è alla base di una concezione che si avvicina alla dottrina del *conatus*. Vi è un'intima presenza dell'impulso di esistere nel cuore di una realtà nella quale la vita non è un mero accidente. Ricoeur vi si riferisce per dimostrare la continuità, ma anche la discontinuità di un problema, quello della *vita*, che è stato spesso sostituito da un'ontologia del finito come mera rinuncia e tristezza¹⁴.

6. Centralità e dislocazione dell'uomo nell'essere

Il riferimento ad Avicbron può spingere a ulteriori approfondimenti. Al centro della riflessione di Aristotele non deve essere posto il concetto di *divenire* in astratto, ma la *tensione all'attualizzazione del proprio essere*. Non esprimerebbe le intenzioni di Aristotele colui che focalizzasse l'attenzione su un processo che, mosso dall'esterno, fosse un semplice passaggio di ordine meccanico da una condizione all'altra. Anche se parzialmente e con notevoli limiti, la filosofia di Aristotele non identifica la realtà con la fissità: l'attuarsi della forma esprime un'intima tensione alla perfezione e alla vita. La *forma* è anche *fine*, rispetto al quale la cosa esterna è con-causa, benché *non* sia mera occasione: causalità efficiente e finale sono collegate nell'intima struttura dell'essere.

L'inserzione originaria si radica nell'essenza di ogni essere e in tutto il suo essere. Essa esprime un'intima forza di sviluppo, la quale diviene natura compiuta nell'attività o nell'azione: mediante il termine *energheia*, si vuol esprimere l'attuazione concreta dell'individuo e la sua capacità di produrre effetti. Perciò, l'essere naturale è originariamente *ethos*.

¹⁴ Avicbron, *Opere*, Milano, M. Benedetto e pref. P. Porro, Bompiani, 2007, p. 371.

Dall'analisi del termine *energheia*, come appare dagli scritti del giovane Aristotele, emerge che lo Stagirita utilizzava il termine di ascendenza platonica *dynamis*. Pertanto, il termine *energheia* è soprattutto suo e indica un processo di *attuazione* che è connaturato con la stessa potenzialità dell'ente in quanto tale: la dualità dei principi che Platone riferiva a un mondo di essenze ideali separato è riportata nel concreto, in quella *physis* che ritorna a essere oggetto di studio del filosofo naturale. La forma, che può essere definita anche *eidōs* e *morphé*, non giustifica la fissità delle essenze ferme e delle forme immobili. Per Aristotele, il genere sussiste pur sempre nella differenza degli esseri, ed il genere è soprattutto potenza, laddove la forma trova il suo significato forte nella nozione di atto. Quest'ultimo è *anteriore* alla potenza per la *nozione*, per il *tempo* e soprattutto per la *sostanza*. In altri termini, la parola *energheia* viene ad indicare aspetti di un processo che è reale ed originario o il compimento di un dinamismo che porta non solo a sé, ma a una nuova realizzazione di sé. Non è un caso che il termine *energheia* sia collegato a quelli di piacere e di felicità ed abbia attinenza con la sfera della contemplazione. Per la concezione etica degli antichi, quest'ultima apporta sommo piacere e appagamento.

All'attività si collega il piacere. Se le attività e le virtù dell'uomo possono essere molte, è anche vero che l'uomo ricerca sempre la realizzazione di sé. Egli non può appagarsi di una vita fatta solo di cose che non corrispondono alla sua essenza razionale e socievole. E se l'*eidōs* platonico e l'essenza ideale sono soprattutto astrazioni del nostro intelletto, la forma (in senso aristotelico) vive nella concretezza del *sinolo* e dell'*individuo concreto*: tutto ciò riconduce alla tensione ad esistere e ad esprimere sé stessi. Insomma, già Aristotele affermava che vi è una stretta correlazione tra il *piacere* e il *vivere* e tra il *vivere* e l'*essere attivi*. Perciò, l'autonomia consente all'uomo un piacere di ordine superiore rispetto a quei piaceri che derivano dalla sua dipendenza.

Il concetto di *energheia* (*actus primus*) è legato al termine *entelecheia* (*perfectio prima*). Il termine *vita* designa l'azione vitale, ma anche l'essere vivente capace non solo di movimento locale, ma di agire e operare su di sé e sul mondo. La vita è *capacità* di selezione, di memoria (anche biologica) e di reazione, e ciò non richiede necessariamente un dualismo tra la forza vitale e le forze fisico-biologiche (Bichat ed i vitalisti). La vita è unità di costituzione e di attività, attività e molteplicità in potenza. Per Aristotele, la vita è quell'unità che (almeno in parte) sopravvive alla perdita di una parte dell'organismo vivente. Anche questo porta a considerare l'essenza reale e la tensione di ogni cosa nel suo incarnarsi e nel suo tendere e svolgersi. In Aristotele il passaggio dalla potenza all'atto non si ferma a un solo ambito dell'essere, ma, come ten-

sione alla realizzazione e alla felicità, riguarda ogni essere e tutto l'essere. Per fare un esempio, l'uomo non è alterato dai suoi pensieri, ma è inverteato da essi e dai suoi atti.

In questo senso, si può comprendere tutto il valore del richiamo di Ricoeur al tema dell'*essentia actuosa*. Si può comprendere come questo tema riporti ad Aristotele (visto nell'orizzonte della modernità). D'altro canto, come ha notato David Ross, il concetto stesso di felicità non si lega solo all'esercizio di una virtù, ad un modello di vita, al solo piacere o all'abitudine, ma a quello di un'attività che è umanamente significativa, regolata e consapevole: se la potenza nel senso materiale sembra precedere l'atto nell'ordine del tempo, è anche vero che le cose tendono ad attuarsi e a perfezionarsi e provengono da un essere che è già in atto.

Eppure, non si tratta di mera ripetizione meccanica. Al di là di ogni vitalismo più o meno metafisico o di ogni polemica riduzionista, la nozione di *vita* è, di per sé, problematica e complessa.

Si parla di vita in senso biologico, ma anche in senso sociale e personale. La riflessione sulla vita umana implica che l'analisi si estenda alla dimensione socio-politica. La vita spirituale coinvolge le categorie dell'arte e della bellezza, del sacro e della religione. In generale, la vita si presenta come fenomeno complesso e stratificato. Essa deve dirsi evento *raro e imprevedibile* nelle sue diverse articolazioni, le quali giungono sino all'essere umano. Il concetto di vita, in un senso più moderno, fu messo in riferimento ad un *télos* infinito nel quale l'uomo è opposto a sé stesso nella lotta per l'autocoscienza. La tematica può espandersi fino alla riflessione sull'uomo contemporaneo, sul problema della sua vita e sull'autoconsapevolezza propria della vita associata, dell'esperienza giuridica, del conflitto morale. La nozione di attività coinvolge l'ambito pratico e l'ambito poetico. In altre parole essa non può che implicare le proprie scelte e richiedere il confronto con la nostra limitatezza. Parlare di vita implica un confronto con quella relativa e inespressa necessità che costituisce le dimensioni del corpo proprio e si congiunge con quella dell'involontario assoluto, altro versante di una filosofia dell'identità non illusoria.

7. Tra Aristotele e Spinoza: una lettura alternativa

Per la prop. LXVII della p. IV dell'*Etica* di Spinoza, «l'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita». Si tratta di una verità che si svolge sino a una prospettiva etica

difficile e per la malattia e il sospetto, «la cupidità che nasce dalla gioia è più forte della cupidità che nasce dalla tristezza». La ricerca del vero utile è data dalla forza del desiderio, ma anche come volontà negativa. Il problema non quello di solidificare il male nel corpo o nell'esilio della vita. Una riflessione sul male dev'essere liberata dalla denigrazione del desiderio, della via orfica che a quello di Adamo, benché il Cristianesimo si sia saldato spesso con un certo platonismo dualistico che autorizza ad una ripresa di alcuni elementi della polemica spinoziana.

La lettura di Ricoeur sembra, pur se interconnessa e dialogica, in molti punti alternativa rispetto a quella di Heidegger e al suo riferimento all'eredità aristotelica. Ricoeur, che valorizza spesso i momenti iniziali delle riflessioni dei filosofi, non trascurava di ricordare il valore delle analisi di Heidegger su Aristotele che precedono cronologicamente *Essere e Tempo*. A tal proposito, pare di notevole rilievo quanto ha ricordato D. Jervolino: «Heidegger si colloca nel cuore dell'unico pensiero, dell'unica domanda che alimenta il suo interrogare intorno all'essere. Ricoeur parla di un'ontologia militante e franta ed evoca per sé l'immagine di Mosé, al quale fu solo concesso di guardare da lontano la terra promessa prima di morire [...] è questo il *kairos* di Ricoeur che a me pare più vicino a quel *kairos* di cui parlava il giovane Heidegger che non agli esiti della sua ultima riflessione»¹⁵. Fatta questa precisazione, bisogna ricordare che Ricoeur punta a una riflessione sulla vita che colleghi *effettività* e *potenza*. Ponendo il problema di *un'ontologia dell'agire*, sottolinea come l'*energeia* non vada intesa come semplice effettività.

Heidegger ha spesso parlato di un destino e di una decostruzione della metafisica. All'interpretazione di Heidegger, che ha accentuato l'aspetto unitario della metafisica, si può domandare se, proprio la riflessione di Spinoza, così come di altri pensatori simili o complementari, non nasca da un'originale, talora "eretica" riflessione sul *cogito* di Cartesio, la cui destinazione non è fatalmente quella del nichilismo o di una dissoluzione del mondo nell'autosufficienza solipsistica del soggetto. Se da *Sein und Zeit* sino alle opere dell'inoltrata maturità si accentua la convinzione della necessità di un *ripensamento radicale della metafisica occidentale*, il tema della morte della metafisica, posta la questione in una prospettiva diversa da quella heideggeriana, potrebbe divenire il problema della ricerca di una *via più autentica ad un pensiero aperto alla parola rivelatrice*. Ricoeur non può seguire sino in fondo Heidegger:

¹⁵ D. Jervolino, *Le parole della prassi*, Napoli, La Città del Sole, 1996, p. 239.

la sua analisi dell'*essere-nel-mondo* non può essere sminuita. La filosofia di Spinoza dimostra che non vi è un'unica metafisica, ma che ve ne sono molte. Essa ricorda che non si può parlare di un loro semplice e unitario «oltrepassamento». Anzi, il rapporto con la metafisica va considerato nella prospettiva di un debito e di una possibilità che un pensiero sempre più ecumenico, ma non eclettico, deve poter perseguire. Del resto la poesia genera un mondo nuovo e che la sospensione della funzione referenziale di primo grado riguarda il linguaggio ordinario a beneficio di una referenza di secondo grado¹⁶.

Posto che la scissione della condizione antropologica contemporanea è presente nella riflessione di Ricoeur, va detto che la frattura non richiede una rigidità priva di soggetto, ma invoca la duttilità del racconto e la ricchezza della narrazione. In tale prospettiva, è rinnovato creativamente il tema della referenza all'uomo e al mondo: la tematica ha in sé quello della potenza, ed ogni accesso alla dimensione metaforica riporta al mistero del simbolismo umano e a quel territorio pre-semantico attestato dall'esperienza di ciascuno di noi. Se il «linguaggio letterario» ritorna su di sé, questo è perché ermeneutica, poetica e retorica prospettano una riflessione comune. Il tema della potenza si coniuga con quello dell'intersoggettività e con la complessa questione del superamento del linguaggio come mera descrizione dei fatti. L'esigenza di uno *scambio delle memorie* e la capacità ricostruttrice dell'immaginazione, che Sartre collegò all'attività nullificatrice della coscienza, si congiungono progressivamente e in senso nuovo, mai senza difficoltà e conflitti, in una riflessione inedita sul problema dell'identità umana: occorre non rinunciare a prospettare l'orizzonte della vita nelle diverse dimensioni della ricerca sull'uomo.

La filosofia di Spinoza si colloca nell'ambito delle filosofie che criticano l'immaginazione, ma dev'essere essa stessa portata fuori di una rigidità sistematica. Cosa pensare o immaginare dopo la lettura di Spinoza? Non si deve cercare tanto l'*idem* della metafisica oggettiva, ma soprattutto l'*ipse* o *identità dialogica*. È così delineata una ricerca inusitata: essa intende accedere alla possibilità della narrazione di sé ed intenderla come esplicazione del desiderio di vita. È, questo, il cammino complesso, ancora da pensare, che porta, spinozianamente, dall'*energheia* aristotelica alla *filosofia del sé in senso spinoziano*.

Un senso della *pietas* verso l'*alterità* vige nella filosofia spinoziana, per la quale l'ordine della natura immette sull'infinito dell'alterità: lo sguardo di

¹⁶ O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di P. Ricoeur*, Assisi, Cittadella, 2007, p. 95.

Mosé che contempla la “terra promessa” non è distante da quello del “saggio” spinoziano che, giunto (dinamicamente) alla liberazione, considera l'infinità dei centri di vita e contempla le prospettive nelle quali si esprime una «natura» che nessuna prospettiva parziale può esaurire in sé. Solo a tale proposito, si potrà sottolineare l'importanza della concezione dell'essere come atto. Tale concezione è presente in Aristotele, allorché parla della complessità dell'essere, ma essa poi è rimasta molto spesso sotterranea nella storia del pensiero filosofico. Tuttavia, essa ha ritrovato forza, vitalità e capacità di espressione in alcuni momenti della storia del pensiero nei quali è potuta riemergere con forza.

È difficile non constatare come Aristotele esprima varie accezioni del termine *energeia* e come nell'affrontare i testi aristotelici l'interprete avverta inizialmente un senso di dispersione e quasi di indeterminatezza semantica. Anzitutto, il termine *ousía* aristotelico è più della parola *sostanza*. Già nei suoi corsi, Ricoeur aveva sostenuto che il *termine* andava considerato un focolaio di *innovazione semantica* e un *centro di proliferazione di senso*. Esso spingeva a considerare, al di là di ogni estrinsecismo, un atto di donazione originaria.

Anche nelle riflessioni aristoteliche, emerge la necessità di un decentramento non dalla vita, ma dall'illusione. Sembra che Ricoeur voglia dire che Platone e Aristotele debbano essere come liberati da rigide contrapposizioni e da schemi ancora *dualisti* e vadano considerati al di là di ogni rigida contrapposizione tra le *nozioni di trascendenza e immanenza*. Questo decentramento dà senso alla coppia di concetti *energeia-dynamis*¹⁷. Su questo sfondo, *di ef-*

¹⁷ Ricoeur sottolinea la presenza del tema della vita e del suo problematico recupero nell'opera del fenomenologo ceco Jan Patočka, che va peraltro ricordato per aver pubblicato un'*Husserl Bibliographie* nella *Revue internationale de philosophie* di Bruxelles (ricongiungibile con il lavoro di J. Raes e le ricognizioni bibliografiche di Thévenaz). Per Patočka, la condizione umana è caratterizzata da un movimento che *espone l'uomo scosso e risvegliato alla ricerca di un'umanità più autentica*. In dialogo con le riflessioni di Fink, Landgrebe e Reinach, la riflessione di Patočka ribadisce che «la solidarietà degli scossi si edifica nella persecuzione e nell'incertezza: questo è il suo fonte silenzioso, senza pubblicità e senza clamore, proprio là dove la Forza dominante cerca di appropriarsene con questi mezzi». A tal proposito, Ricoeur, molto attento alla filosofia della testimonianza, sostiene: «forse avrete visto lampeggiare, tra le tenebre, il solido filo dialettico che, provenendo da una fenomenologia del movimento della vita, passa per lo scotimento di ogni ancoraggio nella “terra”, attraverso il tragico della storia, segnata dal regno di polemos, per acquietarsi finalmente nell'evocazione della solidarietà degli scossi». Il rapporto con l'altro non strappa al cosmo l'ultimo velo di mistero, ma richiede ci si affidi al mistero del cielo e della terra e al loro incontro. L'esperienza del «terremoto della vita» permette di pensare l'esistenza non come difesa di sé, ma come dono e dedizione. Per Patočka, «ciò che ha fatto della filosofia greca quello che è, il fondamento dell'intera vita europea, è l'aver dedotto da questa situazione un progetto di vita, qualcosa che non è una maledizione, ma, al contrario, grandezza! Alla condizione, certamente, che facciamo della chiarezza, del fenomeno in quanto tale, della fenomenicità del mondo, di questa messa in chiaro, il programma di tutta la vita umana. Che tutto ci provenga dalla visione, dall'intuizione nel senso dello sguardo in ciò che è! Tanto nel pensiero, quanto nella prassi, agire sempre

fettività e di (problematica) potenza della vita, si delinea quella forma elevatissima di possibilità che è l'agire umano, in cui la tematica della spinta etica a realizzare la propria esistenza acquisisce un rilievo particolare che ricongiunge l'uomo al mondo. La lettera di Spinoza a Oldenburg esprime questa prospettiva che si ritrova, in diverso modo, in Aristotele e in Paolo, secondo la cui dottrina l'uomo esiste e agisce in Dio.

Per Cartesio, la dimensione matematica implica una necessità deduttiva che non tocca l'esistenza necessaria, che egli attribuisce a Dio (prova ontologica dell'esistenza di Dio). A sua volta, la natura ha essenza matematica e ha come caratteristica fondamentale l'estensione, che costituisce l'impenetrabilità della materia come tale e la esclude dall'essenza di Dio. Per Spinoza, la necessità è intesa come vita e sviluppo intimo di un'essenza che si spande. In tal senso, la filosofia di Spinoza si ricollega alle grandi tradizioni del pensiero rinascimentale che fanno dell'uomo e della natura un tutto vivente. La questione del *conatus essendi* non si richiude in sé stessa, ma riguarda sensi diversi che non sono analoghi e che non si possono intendere come diversi e disparati: potenza di agire, potenza di agire su, potere di agire di una comunità. L'unità analogica dell'agire, nota Ricoeur, mette capo ad una *fenomenologia ermeneutica dell'uomo agente* che va radicalmente prospettata e pensata.

Ricoeur domanda *chi* sia colui che possa giungere sino alla fine di questo percorso: egli *sarebbe* colui che si avvicina alla delinearazione di quella *poetica della volontà* che, nonostante i *détour* del suo pensiero, è sempre l'obiettivo di una *riflessione itinerante*. Ricoeur coglie uno di questi momenti "emergenti" nella filosofia di Spinoza e nell'*ontologia dell'atto-potenza*, in cui l'essere è sforzo d'esistere e desiderio d'essere, come si afferma nella prop. VI del libro III dell'*Etica*. E seppure in Spinoza il dinamismo interno del vivente non contrasta il *presupposto determinismo* della natura, tuttavia il *conatus* è strettamente legato alla forza dell'intelligenza e conduce a riflettere più a fondo sul problema della libertà. Proprio quest'ultima regola il passaggio dalle idee inadeguate a quelle adeguate e soprattutto prelude alla trattazione del tema della beatitudine e dell'eternità.

Non solo Spinoza ha ribadito che l'essere è sforzo di esistere e desiderio di essere, ma a questa tematica ci riportano Pascal, Maine de Biran o Marcel,

con chiarezza». Rilevante l'intr. di G. Reale a J. Patočka, *Platone e l'Europa*, G. Reale (cur.), Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 17. Cf. l'intervento di P. Ricoeur, *Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia*, in D. Jervolino (cur.), *L'eredità filosofica di Jan Patočka a vent'anni dalla scomparsa*, trad. dal francese e dallo spagnolo di T. Nastri, Napoli, CUEN, 2000.

autori ai quali Ricoeur si ricollega criticamente, quando intende riproporre un *cogito altro*, inteso come *conatus*, *essentia actuosa*, *speranza di realizzazione e di affermazione*¹⁸.

8. *Un nuovo modo di proporre la questione del dinamismo del soggetto (non più solo disilluso)*

Il *cogito* non è un dato fermo, ma svela la nostra problematica connessione con un'essentia actuosa che costituisce il fondo del nostro essere ed il suo collegamento con la *vita* che non è solo un dato, ma è soprattutto un compito: «la tesi dell'antiorità dell'arcaismo del desiderio, è fondamentale per una riformulazione del *cogito*: come Aristotele, come Spinoza e Leibniz, come Hegel, Freud mette l'atto di esistere nell'asse del desiderio. Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, era già posto nell'essere a livello pulsionale. La anteriorità della pulsione, in rapporto alla presa di coscienza ed alla volizione, significa l'antiorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità dell'«io sono» sull'«io penso». Ne salta fuori una interpretazione meno idealistica, più ontologica, del *cogito*: l'atto puro del *cogito*, in quanto si pone assolutamente, è soltanto una verità astratta e vuota, tanto vana quanto invincibile. Le rimane soltanto d'essere mediata attraverso la totalità del mondo dei segni e attraverso l'interpretazione di questi segni. La lunga deviazione è appunto quella del sospetto»¹⁹.

Al centro del pensiero di Ricoeur, nel suo riferimento al tema della «conversione» in Platone e a quello dell'«emendazione dell'intelletto» in Spinoza, è situata la questione complessa dell'innesto «del problema ermeneutico sul metodo fenomenologico». La questione coinvolge una lunga tradizione che va da Cartesio a Husserl e comprende complesse questioni teoretiche e gnoseologiche, quali il vedere, l'immaginare, il parlare, l'intuire che va alle cose *in carne e ossa*. La problematica può ricondurre verso forme diverse di soggettività. Essa attraversa ogni singolo autore in profondità e pone la necessità di un confronto tra impostazioni e movimenti di pensiero che sembrano tra loro contrapposti. Quest'istanza, che richiama ad Husserl e a Spinoza, si esprime nella

¹⁸ F. Brezzi, *Agire con e per gli altri: l'etica ermeneutica di P. Ricoeur*, in AA. VV., *Libertà ed etica della responsabilità*, cit. pp. 91-92.

¹⁹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 258.

consapevolezza che non è possibile separare il *linguaggio* e l'*azione*: il paradigma spinoziano, fondato sulla dottrina del *conatus*, collega la riflessione filosofica sul linguaggio e la dimensione semiotica, le quali (a loro volta) vengono a dare consistenza ad una prospettiva "etica" rinnovata. Tale consapevolezza, aperta al futuro e pluridirezionale, si collega a un'attenta analisi degli orientamenti attuali della filosofia analitica anglosassone, nella quale già il privilegiamento dell'aspetto descrittivo-denotativo rispetto ad altre dimensioni del linguaggio è messo spesso in discussione. Gli atti motivazionali sono pieni di intenzionalità e non sono equiparabili al semplice movimento, né vanno spiegati nella sola dimensione bio-istintuale. Una riflessione sull'azione non può mai disgiungere il problema della forza dell'affermazione di sé e il problema del senso che ricerchiamo. La questione avvia a un *terzo discorso*, quello della libertà, alla tematica di un'antropologia integrale che superi il sospetto sulla propria responsabilità di uomini. Siamo sospinti ad una problematizzazione della teoria dell'azione, come ben si vede nell'interrogazione sull'*uomo capace*: «se l'azione può essere raccontata è perché essa è già articolata in segni, regole, norme; essa è sempre simbolicamente mediata»²⁰. Anche il racconto e l'azione sono da pensare in un complesso gioco di discordanza e concordanza di senso e di forze, ed è questa dimensione di energie e significati nel loro intreccio che porta sempre e nuovamente a riflettere sull'*enigma della connessione tra il tempo e la vita*: l'ambiguità deriva dal fatto che, se «in Spinoza possiamo leggere una magnifica definizione del tempo, o piuttosto della durata, come "continuazione dell'esistenza"»²¹, è anche vero che tale esistenza è subito scissa e posta nella difficoltà di dirsi, di fare e di operare.

Così dicendo, si ritorna all'importanza del *cogito* cartesiano e della *filosofia della riflessione* di Locke. Tuttavia, si deve subito sottolineare come alcuni specifici interessi abbiano spesso portato a considerare questioni centrali come accidentali nella riflessione sull'identità. L'empirismo e il teoreticismo della concezione dell'identità in Locke non pare a Ricoeur molto condivisibile. Occorre tematizzare problemi etici e ontologici di prima grandezza, ad es. il tema del reciproco riconoscimento e di una messa in atto di strategia e per una vita sociale più ricca e partecipata.

²⁰ P. Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, D. Jervolino (cur.), Milano, Guerini e ass., 1994.

²¹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Cortina., 2005, p. 132.

Può dirsi lo stesso per Spinoza? La questione non ha facili risposte. Per quanto riguarda Ricoeur, egli afferma esplicitamente: «la forza del vocabolario della capacità, del potere, della potenza, è stato riconosciuto da Aristotele come *horexis*, da Spinoza come *conatus*-amo riferirmi a Spinoza non soltanto poiché egli definisce, a titolo primordiale, qualsiasi sostanza finita attraverso il suo sforzo di esistere e di perseverare nell'essere, ma perché nel *TTP-politico* egli colloca il concetto di *potentia* sul prolungamento diretto della sua ontologia del *conatus*, per opporlo alla *potestas* di Hobbes e di Machiavelli»²².

L'ontologia del *conatus* è un'ontologia del superamento del sospetto attraverso di esso.

Ricoeur aggiunge: se i più importanti problemi sono caratterizzati dallo scarto tra essere e significazione, questo è verificato nella difficoltà a coordinare il passato e il presente di un'identità in crescita e plurale. In altri termini, lo sviluppo umano chiede si pensi a un'identità più duttile. Ancora una volta, il tema *linguaggio* non allude a un mondo a sé stante, ma al *mondo-della-vita*. Se il sofista può manifestare la sua inadeguatezza col virtuosismo delle proprie argomentazioni, il pericolo di un linguaggio che separi da sé stessi porta a riflettere sull'irrinunciabile connessione tra *senso* e *significazione*: riflettere sulla vita è ricerca del senso e della propria identità. Questa tematica, che riconduce alla filosofia di Husserl, è anche originariamente spinoziana. È una tematica che conduce ad un'interrogazione radicale: siamo alla questione del nostro essere complesso, mai del tutto penetrabile nella sua richiesta di senso e sempre bisognoso d'accedere a espressione, benché senza pretese di esaustività.

Un'altra domanda contribuisce a superare il teoreticismo dell'identità: qual è il rapporto tra *azione* e *agente*? Un'identità ferma e riconoscibile è l'identità *idem*, ma l'identità, in senso ulteriore, è l'identità *ipse*: si è così ricondotti all'*idem* e all'*ipse* di Spinoza. I due termini fanno riferimento ad una tensione verso l'essere, al rinnovarsi della nascita a sé stessi, ad un'affermazione originaria che anima una tensione e una torsione metaforica, poetica e ontologica.

Non ci si può fermare all'*esaltazione epistemica* del *cogito*, e non si può neppure accettare semplicemente la sua dissoluzione come problema. La questione è quella di una potenza che si afferma, ma anche si rivendica. Viene così ribadita l'importanza di prospettive etiche, come l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele e l'*Etica* di Spinoza, rispetto alla settorialità di impostazioni spesso

²² P. Ricoeur, *Il Giusto*, cit., vol. II, p. 97.

troppo paghe di una parcellizzazione dell'analisi dell'uomo e del senso del vivere. Vi è un ponte tra l'etica contemporanea e la grande tradizione dell'etica antica e dell'età moderna. In tal senso, occorre tendere ad una diversa filosofia dell'identità libera, cioè ad una filosofia dell'*attestazione* e del *riconoscimento*. Anche Marcel parlava dell'attestazione come vincolo libero. Il filosofo ricordava come ogni soddisfazione stagnante fosse molto vicina alle più gravi forme di *tedium vitae*. Né a caso, egli parlava di una testimonianza *umile e fragile* che implica *fedeltà e rischio della smentita*. L'*attestazione* indica la capacità umana di *poter dire, poter fare, poter raccontare e poter essere responsabili*. Portando a sé attraverso l'altro, l'identità come fedeltà costituisce una riconferma dell'umanità dell'uomo. Essa implica la *fiducia*, ma non riguarda una facile *garanzia*. Ricoeur parla di *coraggio d'essere* che unisce *lavoro della memoria, lavoro del lutto e stima di sé*. Il *lavoro del lutto* restituisce l'uomo alla vita e consente il superamento dell'amore dell'oggetto perduto. Scompaiono le illusioni che ancoravano al passato e fondavano un'identità illusoria: l'identità non è solo quella che vive e si riconferma nell'illusione di un bene irraggiungibile. L'uomo, anzi, è chiamato a costruire sé stesso e aprirsi a dimensioni non prevedibili. Egli può preservare la sua identità per l'altro che viene. L'essere umano non è solo un carattere che si riconferma: l'attestazione è più che avere un *carattere*, è capacità d'esprimere una *personalità che tende a realizzarsi nell'aprirsi al mondo*. Si è riportati *dialettica tra riflessione e deviazione, tra ipseità e alterità*²³. Tale dialettica tende all'*attestazione*, il cui opposto non è l'errore, ma il *dubbio*. L'*attestazione* è *sicurezza*, e può intendersi come *fiducia di esistere nel modo dell'ipseità*. Nella fragilità, si oppone alla certezza che si autofonda ed è una fiducia guadagnata progressivamente. La riflessione non istituisce la vita, ma riflette amorevolmente su essa. Infatti, si può sperimentare l'impotenza dell'uomo, ma anche il suo essere aperto all'infinito.

L'implicazione tra *poter-essere* e *poter-fare* mette in questione la separazione tra gli uomini: mentre rinuncia alla ricomposizione del *sapere assoluto*, essa ripropone il problema di una *potenza originaria* che costituisce il nostro essere e che è alla radice della domanda spesso tragica e dilacerata su di noi.

²³ L'ermeneutica del sé si oppone all'ambizione di collocare il *cogito* come fondamento: «l'effettività si staglia su questo fondo effectif et puissant che corrisponde alla spinoziana essentia actuosa, al quale si articola il conatus, cioè lo sforzo di esistere». Si aggiunga che «ciò che va salvaguardato e che resta all'orizzonte è l'indeterminabilità teorico-speculativa della prassi, che appartiene a un tempo all'ambito del reale, di cui si fa carico l'etica, e all'ambito dell'immaginazione, di cui si fa carico la poetica: è precisamente in direzione della dimensione pratica dell'agire, che l'intreccio in quanto sintesi dell'eterogeneo svolge un ruolo di trasposizione metaforica». Cf. Fabio Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina (En), Città aperta, 2003, p. 98.

La speranza non si ferma al dato di fatto; essa si avvicina a un ottativo e ci collega col desiderio e con la ricerca di una rinnovata forza interiore. Ritrovarsi è comprendere la nostra dipendenza orizzontale e verticale: si è coinvolti in tale *fondo attivo e potente* sul quale si mostra il problema del negativo, ma anche il senso dell'agire umano *con e per gli altri*: «in altri termini appare ugualmente importante che l'agire umano sia il luogo di leggibilità per eccellenza di quest'accezione dell'essere in quanto distinta da tutte le altre (ivi comprese quelle che la sostanza porta con sé) e che l'essere come atto e come potenza abbia altro campo di applicazione che non l'agire umano. Centralità dell'agire e decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza»²⁴.

9. *La dialettica spinoziana in atto. L'identità negata, l'identità complessa*

Partendo dalla trilogia di *Tempo e racconto* per giungere sino a *I percorsi del riconoscimento*, un tema rilevante e ricorrente della filosofia di Ricoeur è stato l'istanza di un superamento di una concezione statica della memoria. Tutto ciò proviene dalla consapevolezza della connessione tra la dimensione del sé e quelle del simbolo, del mito e dell'intrigo narrativo. In questa prospettiva, l'oblio non è solo una traccia distrutta dal tempo o semplicemente dissolta nella sua base «materiale». L'oblio non è solo legato al passato in genere, ma tocca dimensioni personali, intersoggettive, etico-politiche che riguardano il fondo stesso del nostro essere.

La tematica della memoria e quella del riconoscimento sono tra le più complesse e coinvolgono il senso della costruzione della propria identità, che è il grande tema antropologico, ermeneutico ed etico-ontologico dei nostri tempi, caratterizzati da un generale problema della vita socio-politica e delle istituzioni e da una difficoltà di confronto e di convivenza tra orientamenti e opinioni diversi. In questa dimensione, è messo in questione il nostro impegno etico e prende forza l'appello ad avere a cuore quella felicità che dà senso al nostro abitare-nel-mondo (*ethos*). Occorre tener presente come la costruzione dell'identità sia analoga alla costruzione di una storia e come tale rapporto di

²⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 421. Ricoeur ricorda la sua *intr.* al vol. di F. Calvo, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Genova, Marietti, 1989.

costruzione ci ricordi il rapporto tra il personaggio di una storia e l'intrigo narrativo. L'esplorazione degli abissi della coscienza sembra rivelare l'impotenza del linguaggio a fare unità e a dar senso ad un'azione formatrice. Anche ciò approfondisce quell'esigenza di unità che è al fondo del problema dell'azione. La crisi del racconto in genere, diagnosticata da E. Weil e da W. Benjamin, indica non solo la liberazione da una visione della vita come imitazione passiva di modelli presupposti, ma sottolinea una condizione di solitudine e di frammentazione dell'esperienza umana. Il problema dell'identità si esprime come diffusa ricerca di nuove forme narrative che non si sa nominare, ma che sono già sul punto di nascere.

Il tema dell'*identità liberata* postula categorie nuove e ci ricollega ai grandi temi della *memoria*, dell'*identità* e del *dono dell'alterità*.

Occorre porsi lungo un cammino che è caratterizzato dalla complessità dell'esistere. L'identità non è ferma: essa non è una memoria asettica che non dia conto del durare del nostro sforzo d'essere in rapporto alle cose che durano e agli uomini che si avvicendano. È, questa, l'identità incarnata di un essere che pensa, ma non si conosce originariamente: lo sforzo d'essere rivela tratti di un'identità coartata e talora infantile che ha perso il contatto col proprio desiderio d'esistere e con l'aspirazione a valere.

Il tessuto narrativo della propria storia, nel quale si esprime lo sforzo di esistere nel tempo, è problematico.

Come ha sostenuto Spinoza, occorre dar voce ad una filosofia della gioia e dell'amore e paventare una filosofia della tristezza e della rassegnazione: la ricerca di sé, che si ritrova nella gioia della conoscenza intellettuale, dovrebbe porre capo alla comprensione e all'amore verso l'altro. Questo percorso è difficile per la strutturale condizione umana, che la contemporaneità ancor più evidenzia. In quanto chiarimento su sé stessi e purificazione della memoria, tale ricerca dell'identità e dell'alterità è indilazionabile: il *paradigma spinoziano*, pur nella sua distanza, si riconferma a proposito dei temi della conoscenza di sé e della memoria condivisa. Il recupero di sé va collocato nella dimensione della mediazione e del linguaggio: la problematica del simbolo, del testo, dei documenti e delle memorie segna le tappe di una *via lunga della mediazione e del linguaggio*.

Tale ricerca richiede non tanto una memoria riproduttrice, ma costruttiva. In quest'orizzonte spinoziano dell'*ipseità*, il rapporto con l'altro acquista un significato ulteriore: la donazione di senso avviene attraverso la mediazione e la parola. Essa passa per la dimensione dell'*eros*, che dà slancio a un'"economia" della *reciprocità* e del *dono*.

10. *La questione dell'ospitalità come problema spinoziano*

Il tema dell'*ospitalità* ricorre spesso negli scritti di Ricoeur e delinea i tratti delle sue ultime opere. Ricoeur lo analizza in diversi modi e prospettive, da quelli più personali a quelli prevalentemente socio-politici. L'*ospitalità* è apertura: dialogo difficile e incessante con l'altro e sul mondo, essa coinvolge radicalmente le esperienze altrui. Qui, il tratto "etico" ricoeuriano riporta alla filosofia spinoziana, filosofia che è caratterizzata dall'amore del tutto e dal decentramento attivo.

Ricoeur fa riferimento ad un amore che è pure distacco e che non attende alcun estrinseco riconoscimento. *Decentramento e ritrovamento di sé* sono i due poli di un discorso che coinvolge la nostra relazione complessa col mondo, mai programmabile rispetto alle nostre attese e ai nostri più semplici progetti di senso: questo circolo, che coinvolge sé ed il mondo, è ricerca della vita ed aspirazione alla libertà *con e per gli altri*. Tutto ciò resta sull'asse di quella ricerca di autenticità umana che non è ravvisabile nell'*essere-per-la-morte* heideggeriano, ma nell'idea di filosofia come incessante *meditazione della vita*, la cui riappropriazione è sempre anche il dolore e la gioia del *ritrovamento dell'altro*. Se la filosofia spinoziana può non avvertire sempre o sino in fondo la difficoltà della relazione con l'altro, essa sottolinea fortemente la necessità di un ritrovamento di sé, ma non va inquadrata in categorie solipsistiche. Una lettura spinoziana della filosofia di Spinoza deve delinarsi come filosofia dell'*amore* e della *consolazione*.

Proprio così si riconferma l'importanza della riflessione su Spinoza nella filosofia ricoeuriana. Certo, Ricoeur non ha affrontato un confronto sistematico col filosofo olandese. Si potrebbe dire che questo è avvenuto perché la riflessione ricoeuriana ha inteso questo confronto come un'istanza da svolgere nella concretezza di un'*ermeneutica da costruire*.

Un confronto con Spinoza comporta una riflessione su un complesso intreccio di attività e passività, di appropriazioni e di estraneazione, di simboli e testi, di ermeneutiche e discipline spesso rivali. L'analisi della *soggettività in ricerca* induce a guardarsi come in uno specchio franto. Il confronto con Spinoza attiene alla *poetica della volontà*, appartiene alla ricerca di un esistere attivo, rimanda ad un'esigenza di interazioni più ricche e profonde. Ricoeur, che sente profondamente la dialettica tra *il servo arbitrio* e *l'istanza di liberazione umana*, ha come obiettivi quella *liberazione di sé* che si presentano come *ripetizione* e come *novità*.

Ricoeur sostiene che vi è una connessione profonda tra Kierkegaard e Spi-

noza. Tale affermazione è paradossalmente verificata in uno dei personaggi più complessi delle Scritture ebraico-cristiane: Giobbe, uomo dei dolori, non riceve spiegazioni sul problema del male, ma gli è dato qualcosa *in più*. Egli è portato nella prospettiva della totalità, ossia verso quella prospettiva che è anche quella del sapiente spinoziano. La risposta spinoziana è lontana da quel provvidenzialismo sistematico secondo cui il tutto è solo ordine razionale. La riflessione di Spinoza non rientra tutta o prevalentemente nel narcisismo e nell'autocelebrazione della ragione: «scoprendo il peccato del giusto, il credente esce dall'etica del merito: perdendo la vicina consolazione del proprio narcisismo, egli esce da ogni visione etica del mondo»²⁵. Dal canto suo, Ricoeur asserisce che, solo attraverso il superamento di tante illusioni, si è posti sulla via della riflessione sull'origine alla quale si deve tornare attraverso le vie di un amore generoso, alieno da ogni desiderio di gratificazione e ricompensa. Non si registra un'assoluta differenza ontologica e nessuna assolutezza esclusivista tra il *seipsum* ed il Padre. Allorché ci si ponga in un orizzonte né antropomorfo né antropocentrico, il *seipsum*, inteso come amore del tutto, ci avvicina a quella "similitudine" del Padre che, nel ritrovamento, chiede la rinuncia a sé per ritrovare il mondo. Si è a una più profonda immedesimazione con il Tutto, secondo quell'espressione evangelica della bellezza e della ricchezza di ciò che sembra più effimero e che tuttavia possiede più di tutta la sapienza degli uomini.

Non si tratta né di sacralizzare né solo di demitizzare, ma di arrischiarsi nel travaglio della parola: spesso il desiderio è dar voce, elaborandolo, a quanto l'arcaico chiede che sia detto, ma che non può esser detto se si resta in esso. La "spinoziana" forza dell'iconoclastia, *che va all'originario più che all'arcaico*, si rivela come amore per la creazione. Essa può essere intesa come la consolazione che è rinuncia a una potenza rassicurante e illusoria. Non è qui più il discorso che appaga: la consolazione diviene o meglio si prospetta come capacità di uno sguardo d'amore disinteressato sulla vita. La riflessione sull'etica spinoziana, come *etica della vita senza ripari e retribuzioni estrinseche*, tocca un punto di grande rilievo che ne fa una riflessione attualissima sul desiderio di essere, di conservare ed estendere il nostro essere. Anche in questo caso, come per i maestri del sospetto, occorre superare il mito della totalità chiusa e trovare le intenzioni di fondo di una filosofia aperta sulla vita.

²⁵ Si legga l'intervento di Ricoeur in AA.VV., *Le sacré. Études et recherches*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

11. *Nuove sfide dell'etica: nuovi avvicinamenti a Spinoza?*

La filosofia ricoeuriana sembra rapportarsi all'etica spinoziana in molte tematiche generali, ma anche nelle questioni più concrete e (apparentemente) più tecniche. Essa si delinea come l'etica del *restare vivi sino alla fine* e come coscienza che la posizione affermativa, benché si riveli subito problematica, sia costitutiva. Ricoeur si spinge a dire che di tale forma di testimonianza radicale non ha esperienza, ma afferma d'essere consapevole di come una tale scelta debba collegarsi alle molteplici donazioni di vita e di amore che segnano il cammino umano. Il pensatore francese si svela nuovamente come un filosofo che ha superato l'illusione dell'immediato e l'ossessione dell'origine e che li ha messi in circolo ed in movimento. Anche in tal senso, egli è un filosofo aperto ad una filosofia della testimonianza e della speranza. Pertanto, l'attenzione per i problemi della simbolica del male, della colpa, della sofferenza, del dolore innocente non possono far confondere l'ontologia di Ricoeur con un'ontologia del negativo, del buio di senso o del vuoto d'esistenza. Proprio l'impossibilità di anticipare la propria morte indica non un'impossibilità, ma il proprio radicamento nella vita. Questo essere coinvolti fino in fondo può consentire di accettare una rinuncia alla propria sopravvivenza personale. Essa può legittimare la dignità della morte di chi, ancora in tale morire, vuol restare ed insistere in una dimensione d'amore per gli altri. L'egoismo della sopravvivenza e l'immagine dell'eternità come di un doppio del presente, che rimanda più ai maestri medievali che alla Scrittura, implica non una riduzione dell'uomo a una mera espressione del tempo priva di significato, ma l'abbandono dell'illusione che associa subito l'uomo al divino. Ricoeur considera attentamente l'importanza di una psicologia del bisogno, dell'emozione e dell'abitudine. Egli non trascura una riflessione sulla partecipazione del fattore corporeo alla vita e il suo peso e la sua rilevanza per una coscienza finita. Egli non può negare come risulti difficile voler attribuire all'inconscio il pensiero, quasi ricadendo nel dualismo insanabile del soggetto o nel monismo. Quest'ultima tendenza nega la dimensione aperta di un soggetto dinamico, ma non inquadrabile nella prospettiva di una coscienza autotrasparente. Non sarebbe possibile negare la presenza in sé di un fondo oscuro che resta parte di sé e non dualità gnostica o manichea da vincere o da abbandonare. Ricoeur ritiene che la coscienza non possa mai definitivamente e totalmente dominare la dimensione materiale (soprattutto affettiva) e concretamente situata (bisogno) in cui essa si costituisce. Tuttavia, questo non basta. Per Ricoeur, si tratta di cogliere, nella finitudine e nella stessa storia di cadute dell'uomo, una

possibilità infinita, quella di porsi sempre in questione per conferire a sé stessi il senso e la forma di un essere aperto al mondo.

Si delinea una solidarietà che non può e non potrebbe compiersi in una prospettiva finita. Essa propone qualcos, e tuttavia dà significato all'essere uomini. Tutto ciò chiede il coraggio di voler restare vivi nello scorrere del tempo: non si finirà mai di sperimentare la contraddizione di un'aspirazione mai cancellabile e di un bisogno di eternità che opera inconsapevolmente in noi.

Non è a caso, sostiene Giovanni Cucci, «è significativa [...] questa frase di Spinoza che Ricoeur riporta a esergo di uno dei capitoli di un'intervista: «più comprendiamo le cose singole, più capiamo Dio». Proprio la considerazione della singolarità, vista nel suo rimando dialettico a una totalità, caratterizza la filosofia come etica: «non è a caso che Spinoza si sia interessato di un'etica, cioè di un percorso filosofico integrale. Della totalità dell'Universo. Che questa totalità si chiami Natura, Dio, Panteismo, non è importante; ciò che conta è il fatto che noi siamo una particella di un grande tutto»²⁶.

Non senza un riferimento all'ontologia spinoziana del *sì*, Ricoeur afferma così che la sofferenza è, assieme alla gioia, il rifugio ultimo della singolarità²⁷. Entrambe implicano un richiamo al *conatus* e ad una singolarità radicalmente aperta alla vita. Tutte le questioni della sofferenza umana devono essere viste nella loro concretezza: discriminazione sociale, giudizio medico, condizione carceraria non possono non interessare una filosofia che si confronti col *télos* e con la finalità dell'uomo sofferente ed esposto alla fragilità, col suo bisogno di una liberazione dal peso destrutturante della malattia, del male morale, della discriminazione sociale e della difficoltà di un effettivo riconoscimento nelle diverse situazioni della vita e della relazione umana.

L'opera di Ricoeur non si chiude in un'astratta teoria della conoscenza o in un'etica del dovere fine a sé stesso, ma apre ad un'inusitata filosofia del dialogo, del confronto sincero ed appassionato, della lotta per il riconoscimento di sé e dell'altro. In tale prospettiva, si ricongiungono i temi della *riconoscenza*, del *perdono*, degli *stati di pace*. Negli scritti di Ricoeur si cerca sempre di delineare un cammino etico caratterizzato da una gratitudine che non dimentica e dalla speranza che si apre al futuro. Occorre sottolineare le evoluzioni spesso inaspettate di questa filosofia. Essa intende aprire un dialogo costante e senza

²⁶ G. Cucci, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Assisi, Cittadella, 2007, p. 400. Il brano riportato fa riferimento a P. Ricoeur, *L'unico e il singolare*, Sotto il Monte, Bergamo, 2000.

²⁷ P. Ricoeur, *La questione medica*, D. Jervolino (cur.), Brescia, Morcelliana, 2006, p. 31.

pretese di esaustività, sulle questioni sollevate da un tempo in rapida e tumultuosa trasformazione, qual è il nostro. Le riflessioni di Ricoeur aiutano a delineare *perché* il nostro tempo muti incessantemente, ma *non sempre* riesca a raggiungere *orizzonti di senso condivisi*. Il senso di colpa e la situazione di un'esposizione debitoria non colmata segnano la dimensione comune dell'agire socialmente e soprattutto politicamente significativo. Tuttavia, non sempre si è in grado di distinguere tra la colpa e la responsabilità di quanto si è fatto o è avvenuto. La questione, sulla quale aveva insistito la Arendt, dimostra un problema che coinvolge le dimensioni strutturali dell'essere e vivere di oggi.

Molte cose impoveriscono i processi di costruzione effettiva della solidarietà tra gli uomini. I rapporti tra gli uomini non possono fondarsi sull'ossessione della colpa e della sua origine, ma sulla capacità di essere, di desiderare e amare la vita nonostante il peso del negativo e la presenza inspiegabile e non allegorizzabile del male.

Il problema della *polisemia del debito politico, sociale, morale* trova un elemento di riflessione che la filosofia è chiamata a valorizzare con *attenzione spinoziana* e con quel senso di comprensione partecipe che dà valore alla ricerca socio-antropologica e valorizza l'attività del filosofo nel mondo d'oggi, che troppo spesso distingue *eccessivamente* tra le condizioni sociali e troppo separa l'ambito più ricco della vita *normale* e quello più ristretto del *patologico*: «si è prodotto uno spostamento dalla norma interiore all'essere vivente alla norma esterna del sociale. Ne risulta il marchio sociale per eccellenza, l'esclusione, che non ha un modello biologico definito, ma socialmente un modello pertinente»: l'esclusione mediante tribunali e interventi medici sono il segno di un dualismo che non opera per l'affermazione di una società più vicina alla vita e più attenta alle istanze profonde e ai desideri più autentici dell'uomo.

La problematica di interi paesi, di vasti gruppi e settori sociali che si trovano in una situazione di blocco e di debito permanente o crescente deve far riflettere sulle questioni del senso del vivere insieme. Come si vede, ci si ritrova ancora all'interno di una filosofia del *conatus* e di una *filosofia della vita*. Essa si presenta come una critica di quegli atteggiamenti che ignorano il senso positivo del desiderio di vivere e l'originaria apertura dell'uomo che è a fondamento delle sue scelte etiche.

Si è fatto un esempio di come occorra assumere i problemi di senso non come questioni astratte, ma nella connessione dei più diversi piani del vivere e dell'agire. Pertanto, il problema dell'uomo in perenne situazione di debito tocca il complesso della vita delle persone in una società che cerca di difendersi e lo fa con un'indifferenza che crea sfiducia, non arricchisce di senso la

comune convivenza e persino rende più difficile la capacità di raggiungere il piano dell'efficacia e della cooperazione.

Occorre sapersi collocare nella prospettiva di una critica decisa di quegli orientamenti sociologici e filosofici per cui le scienze sociali finiscono per ricadere nell'errore di ogni sapere totalizzante, lontano dalla vita concreta e dall'impegno comune. Ogni sapere attento all'umano è, *invece*, riapertura alle sfide della costruzione della propria identità, la quale non si costruisce senza il riferimento ad una dimensione sociale significativa, ma non cogente e sempre vincolante. Il problema è ritornare alle risorse dell'uomo che la malattia o la chiusura sociale non hanno dissolto: la questione è ridestare, negli altri e anche in noi, la volontà di vivere, l'iniziativa e la decisione. Sartre parlava di un progetto esistenziale. Gli studi di ermeneutica ribadiscono che tale progetto, personale e collettivo, devono riguardare anche le dimensioni dell'immaginazione e della memoria.

L'assenza di un contesto sociale di riferimento è già un'obiettiva condizione di povertà che è *inadeguatezza* tra sé e sé. Essa rinuncia alla lotta per il riconoscimento di sé e per la conquista di spazi effettivi di azione, di adeguatezza tra sé e il concetto che abbiamo di noi e delle nostre effettive potenzialità. La realtà sociale attuale, spesso caratterizzata da processi di burocratizzazione, di crisi dello scambio simbolico, di anonimato sempre più diffuso e tuttavia inappagante, può essere ritrovata nel senso di inattività che è già povertà e debito verso sé stessi. In questa prospettiva, l'uomo è chiuso nel suo debito con sé e con la società ed in fuga rispetto ad esso. Egli non può neppure avere la possibilità di un'elaborazione consapevole, di un riscatto effettivo, di una riconsiderazione comune ed incisiva di dinamiche sociali, economiche e politiche sempre meno convincenti. La filosofia di Ricoeur è stata, sin dagli esordi, in costante dialogo con questioni concrete, legate alla dimensione sociale e incarnata dell'essere umano. Se questo è anche dimostrato dal costante interesse per indagini filosofiche come quelle di Mounier e di Marcel, tutte rivolte verso una filosofia che rifiuti facili e astratte sistemazioni, ossia concezioni tanto oggettive quanto lontane dai problemi umani, è anche vero che, in queste riflessioni, vive quell'attenzione alla singolarità che anima il discorso filosofico di Spinoza nel suo movimento di fondo: la riflessione antropologica di Ricoeur va collocata sotto il segno dell'etica come «stare al mondo» (nel senso vasto e generale della filosofia spinoziana). In tale prospettiva, si giustifica la *ricerca di condizioni migliori di vita per sé e per gli altri, in un ambito di relazioni e anche di norme che contribuiscano all'attuazione di questo progetto*.

Non c'è dubbio che ogni rapporto davvero profondo e sempre problema-

tico si fonda su concetti irrinunciabili, quali quelli di singolarità, di indivisibilità della persona, di stima di sé. Il rapporto alla fragilità umana è sempre mediato attraverso quest'attenzione alla singolarità, per mezzo della quale ci si apre al tutto della vita che ci trascende e al senso originario che fonda il proprio sforzo di esistere. La persona è soggetto agente e sofferente, e la stima di sé è legata al nostro agire. Vi è una connessione inscindibile tra etica e teoria dell'azione, ma questo legame non può essere tematizzato davvero se non ci si riferisca alle teorie contemporanee sulla metafora, sul linguaggio d'azione e sul racconto. Tali apporti contribuiscono significativamente alla costituzione di un'etica della persona.

12. La tematica della «via per ardua» riattualizzata nella prospettiva filosofica attuale

Ricoeur parla di una linea anselmiana (e diremmo cartesiana e spinoziana) che è presente nel proprio pensiero. Secondo tale prospettiva, l'uomo si trova già installato nel suo fondamento. Tuttavia, va aggiunto subito, l'essere nel fondamento è uno sforzo che pone una domanda, si duplica e frammenta dal punto di vista conoscitivo e affettivo²⁸. Il discorso sull'*ipseità* non potrebbe essere sviluppato lungo una linea di analisi puramente intimista, ma è reso possibile, *ampliato nella sua problematicità*, dal riferimento a un fondo comune d'essere al quale *nessuno è estraneo*. Esso non è esaurito da nessuna determinazione solo linguistica, prassiologica, narratologica o anche morale in un senso esclusivista o regolista. Il problema dell'individuale sfugge ad ogni inquadramento meramente teoretico. Esso riporta sull'asse dell'essere come espressione di una forza e di un dinamismo originario che allontana dalle astrazioni dell'egoismo o della forza. Le radici del politico sono anch'esse nel desiderio e nel *conatus essendi*. Ora, il *conatus* non è nient'altro che l'unità di ogni individuo nel *perseverare nel proprio essere*. La negazione del finalismo, che sembra una negazione del trascendimento di sé e una ricaduta nel fatalismo, è l'espressione di un sé che comincia a ritrovarsi ed ha messo in discussione le sue certezze e i propri facili entusiasmi. L'uomo sembra chiamato a vivere momenti di crisi, di scoraggiamento, di buio e vuoto per sperimentare,

²⁸ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 175.

proprio nella fine di molteplici illusioni, una crescita umana che riguarda contemporaneamente la vita ed il proprio sforzo di pensiero.

Ricoeur si inserisce in una fondamentale prospettiva di analisi fenomenologica per cui il richiamo alla prassi apre ad un inedito confronto tra una filosofia del soggetto e gli sviluppi delle scienze umane, della linguistica, del marxismo e dello storicismo. Perciò, se non vanno sottaciute le differenze di diverse impostazioni, esse possono, tuttavia, ricordare la complessa tematica del desiderio metafisico inappagabile che guida tutto l'agire dell'uomo. Qualcosa di inappagabile lo apre ad un mondo umano plurale e complesso che non può pretendere di dominare.

La tematica della *via perardua*, che Spinoza tratta a proposito della questione della *beatitudine* e del *terzo genere di conoscenza*, indica quella *decostruzione* di false certezze che è operata dalla psicoanalisi, dallo strutturalismo, dalla svolta linguistica e semiologica. In un certo senso, tale svolta dovrebbe dirsi *irrevocabile*. Consapevole di queste sfide, Ricoeur utilizza un approccio filosofico da lui definito *ecumenico* nel senso di quel conflitto amoroso sulle cose di cui aveva parlato Heidegger nella *Lettera sull'Umanesimo*. L'approccio ricoeuriano potrebbe essere definito non per una superficialità più o meno "irenistica", ma per l'istanza di integralità e di polarità che lo anima, per il suo carattere di ricerca aperta e per la consapevolezza del compito di una problematizzazione ulteriore.

Ricoeur prospetta problemi che possono essere esplicitati solo nel confronto tra esigenze diverse. Egli vuole considerare i differenti contributi della modernità e della contemporaneità. Il filosofo li intende come momenti di un'indagine possibile o anche indilazionabile. È possibile ridelineare una problematica riconciliazione dell'uomo con sé stesso, un perdonare ed un accettarsi che nascono dall'impegno a non soccombere alla dispersione o all'ignoranza di sé e delle cose. L'aspetto spinoziano di questa riflessione, che si caratterizza come una *via perardua*, emerge chiaramente. Esso si delinea soprattutto come riferimento al *movimento interno* dello spinozismo, inteso quale filosofia della *dislocazione* e della *riappropriazione umana*. Non si può esistere come uomini se si è totalmente lontani da sé, ma non si può credere di essere immediatamente presso di sé senza separare il *cogito* dalla vita o reputare che il pensiero non sia esso stesso sostenuto dallo slancio e di desiderio che chiedono una chiarificazione di cui non dispongono.

Riccolgendosi allo Hegel del periodo di Jena o alla *Fenomenologia dello Spirito* (che non sempre contiene tutta la ricchezza dello Hegel del periodo giovanile), Ricoeur può, da un lato, confrontare, attraverso una prospettiva

dialettica poco pacificata, Cartesio e Freud, Spinoza e Platone, ma, dall'altro, mostrarsi poco appagato dalla teodicea del Leibniz, del teoreticismo più o meno cartesiano, delle rarefazioni della metafisica, dell'interiorismo o del dualismo. Anzi, secondo Ricoeur, ci si deve domandare se, rispetto alla *Teodicea*, la radicale messa in questione del problema dell'illusione operata da Spinoza non sia più ricca di sviluppi per il pensiero attuale, segnato dall'interrogazione sul negativo. Peraltro una prospettiva vivente diviene prospettiva aperta sul dono che conferisce vita, l'alimenta. Essa si concentra non solo su di sé, ma sul senso del vivere comune, delle cose e dell'essere come dono. Tale è la concezione dell'essere come presenza o *parousia* che sfugge a categorie irrigidite che isolano dalla vita l'esperienza del singolo e le istanze della comunità. Pensare l'essere come *dono* significa ribaltare le categorie nelle quali le nostre credenze sono state inquadrate ed irrigidite. Nella prospettiva della cosiddetta alienazione religiosa, che viene anche da Spinoza e che diviene connaturato all'uomo moderno, l'essere umano deve pur sempre annullarsi, perché Dio possa rivelarsi. In questo stesso caso, la fede cristiana vede il dono proprio quando si consideri che è Dio a morire per gli uomini. Dio muore in vista della vita dell'uomo e della sua salvezza. La fede religiosa di oggi non può fare a meno del pungolo della critica alle mitologie e alle sacralizzazioni.

13. *Un'analisi del problema heideggeriano nell'orizzonte attuale*

L'analisi di Ricoeur incontra insieme Spinoza ed Heidegger lungo il suo cammino. Questo dato è riconfermato dalla consapevolezza che dell'essere si può parlare in molti modi: nessun'ontologia esaurisce tutte le possibilità di dire l'essere ed il suo intimo dinamismo: «questa è una questione ontologica e mi sembra che abbia quanto meno le sue radici in Aristotele e precisamente nell'affermazione che l'essere si dice come potenza ed atto (*dynamis, enérghēia*). Ed allora riconoscevo riconoscevo prima che vi si può scorgere un collegamento con il *conatus* di Leibniz, con la nozione di *impetus*, ed anche con Spinoza, poiché per Spinoza, nella II e III parte dell'*Etica*, l'essere è potenza, è agente»²⁹.

Sottolineando l'esigenza di una dissoluzione della storia dell'ontologia, Heidegger aveva avanzato una critica radicale delle impostazioni ontiche della

²⁹ O. Rossi, *Tra sfida etica e impegno filosofico, intervista a P. Ricoeur*, in A. Danese (cur.), *L'io dell'altro*, cit., p. 286.

metafisica tradizionale e verso tutte le concezioni criteriologiche, psicologistiche, gnoseologiche che la filosofia aveva elaborato sulla base di un'inadeguata concezione del problema della *verità*. Heidegger aveva rilevato le astrattezze del *cogito* cartesiano e la sua fuga dal problema dell'essere del *cogito*. Il contributo di Cartesio è considerato da Heidegger come inadeguato o fuorviante. Questo è riconfermato dai successivi sviluppi dell'heideggerismo, che mette progressivamente capo al superamento della stessa *analitica esistenziale* dell'*essere-nel-mondo* e pone una generale interrogazione sul linguaggio e sulla condizione dell'uomo nel tempo della penuria e dell'occultamento dell'essere. Tuttavia, la posizione del linguaggio umano nell'essere riconduce alla centralità del problema dell'uomo, che, se non possiede in proprio l'interrogazione o l'iniziativa del linguaggio, è pur sempre chiamato radicalmente ad esso. Perciò, occorre integrare domande, questioni e prospettive. La domanda, legata al problema dell'essere, mette in causa la questione del Sé, la sua autenticità e la sua inautenticità, la vicinanza o la fuga rispetto alla verità dell'Essere. Occorre anche superare *ontologie senza etica o etiche senza ontologia* e riconfermare la centralità di un'ermeneutica dell'*Io sono*, che richiede il *superamento* del *cogito* come principio certo, ma anche indeterminato.

Così, Ricoeur ritiene di potersi richiamare a Spinoza. Infatti,

- a) il *cogito* non è un enunciato innocente. In esso, che è più di un momento immediato di una coscienza depurata e priva di storia, ritroviamo la lontananza o la riappropriazione del (nostro) essere;
- b) il *cogito* non è una verità intemporale, ma è in rapporto all'epoca del dispiegarsi o velarsi dell'essere.

Occorre pensare il superamento di una filosofia del *cogito* in senso classico-metafisico e il suo inveramento nell'*ermeneutica dell'Io sono* o del Sé: su questa strada si ritrova la filosofia di Spinoza, che Ricoeur confronta con la tematica platonica dell'*eros*. Si ha così un intreccio di immanenza della risposta nella domanda dell'altro e di trascendenza della nostra domanda in ogni risposta altrui. Il percorso diviene *difficile*: il tema del ritrovamento di sé, che è preparato dal II al IV libro e approda alla parte V dell'*Etica*, sottolinea la necessità di affrontare concretamente le illusioni che ostacolano una ricerca autentica. Non è un recupero astratto quello che si auspica, ma un cammino che si svolge attraverso il linguaggio e la storia ed avviene mediante percorsi problematici, alla ricerca di un'identità nella quale vi è sempre uno scarto tra la vita e la narrazione di sé. È la consapevolezza del limite che, mentre non si rinuncia ad una *filosofia del senso*, riavvicina a Spinoza, per il quale anche il sapiente, l'uomo che raggiunge l'ultimo grado della conoscenza e consegue

l'amore intellettuale per Dio, è ancora soggetto, per una parte minore del suo essere, alla passività che deriva da un ordine che non è fatto per l'uomo nel senso ingenuo di un centralismo che si appaghi di sé.

Affrontando queste problematiche, Ricoeur sottolinea che Heidegger cercava, più o meno immediatamente, *un'ontologia dell'essere finito* ed intendeva ritrovare la *comprensione* non più come *modalità di conoscenza*, ma come modo d'essere: all'ontologia heideggeriana della *comprensione* non si giunge progressivamente e sofferatamente attraverso le sfide delle metodologie esegetiche, della storia, della psicoanalisi, delle questioni poste dallo strutturalismo e dalle varie scuole di linguistica: agli interrogativi sui criteri di conoscibilità dei testi si sostituisce, quasi d'un colpo, il quesito sulla peculiarità di quel particolare ente, il cui modo d'essere è la *comprensione* del proprio essere.

Bisogna mantenere un dialogo costante con le discipline che praticano l'interpretazione: vi è una connessione tra la questione della verità e quella dei metodi ermeneutici. Esiste un'esigenza di integrazione delle due prospettive, la quale esprime concretamente la tesi spinoziana di un cammino che scandisce in modi non precostituiti le tappe del recupero di sé, la ricerca di una "salvezza" dall'ignoranza o dall'errore, dalla follia o dalla dispersione.

Questo porta Ricoeur a sottolineare la necessità di chiarificare semanticamente il concetto di ermeneutica che, se considerata nelle linee generali, ogni metodica interpretativa reca con sé: la semantica, afferma Ricoeur, va organizzata attorno alle significazioni a senso multiplo, fino a porsi sul piano della riflessione e, almeno tendenzialmente, di quell'ontologia della volontà liberata alla quale Ricoeur non intende mai del tutto rinunciare. Si tratta di un'ontologia franta e complessa, sempre in divenire e mai ferma o rinunciataria, cioè *un'ontologia della vita* che adotta una *via lunga* e passa attraverso i simboli, i segni, i linguaggi, i testi e le dinamiche espressive dell'uomo.

Un'esigenza, che si potrebbe chiamare insieme *fenomenologica* ed *ermeneutica*, attraversa tutta la filosofia e l'antropologia di Spinoza, filosofo attento alla concretezza dell'uomo concreto e alle questioni poste dalla vita associata e politica³⁰. Si è in presenza di scenari filosofici spesso inediti, nei quali il riferimento alla filosofia anomala dell'olandese è non solo possibile, ma spesso necessario. Del resto, non tutte le ontologie sono uguali e l'idea di uno schiac-

³⁰ Cf. la p. 235 della biografia di F. Dosse, dove si ricordano le parole di apprezzamento di Ricoeur alla comunicazione su Ricoeur e A. Arendt, presentata da M. Revault d'Allones al Colloquio su A. Arendt, svoltosi nel 1988 al Collegio Internazionale di Filosofia.

ciante *oblio dell'essere* di tutta la filosofia occidentale può essere messo ragionevolmente in discussione. Sembra discutibile che si possano mettere sotto lo stesso nome di metafisica Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, ed il filosofo non accetta che la parola *überwindung* per la metafisica.

Si diceva che il *cogito* non è un enunciato innocente: esso va posto anche, talora soprattutto, in relazione con le ambiguità di fondo della filosofia occidentale e con gli esiti complessi, talora deludenti o fuorvianti, della filosofia moderna e contemporanea, fino ad Hegel ed oltre, per il tramite dell'ontologia e della metafisica scolastica. Tutte queste suggestioni, cui Heidegger fece solo riferimento nella prima sezione di *Essere e tempo* e che avrebbe dovuto elaborare nel successivo sviluppo della sua opera, sono, come è noto, sviluppate *frammentariamente* dall'Heidegger che precede o segue la cosiddetta *svolta*, in modi complessi e non privi di dubbi ed esitazioni. Ricoeur, che ha sicuramente presente questo dato, intende ricercare le linee di fondo del discorso filosofico contemporaneo altrove. L'analisi è svolta nei termini (forse più problematici) di una *via lunga* che possa collegare apporti disciplinari diversi (non meramente riducibili al piano metodologico-disciplinare). La linea di fondo di questo discorso, che è in costante riferimento con alcune questioni spinoziane, può essere «tratteggiata» così: se il tema del *cogito*, negato o riaffermato, rimanda a tutte le più rilevanti questioni dello storicismo e della fenomenologia, dell'esistenzialismo e dello strutturalismo, del marxismo e della psicoanalisi, questo avviene perché la tematica del *cogito* non può essere confusa con quella della soggettività trascendentale, ma va collegata alle più rilevanti questioni epistemologiche del nostro tempo: nel loro insieme, queste, secondo uno schema che si potrebbe definire "spinoziano", mettono in discussione l'egocentrismo e l'appagamento illusorio di una *discutibile autofondazione di sé in sé*.

La centralità del *cogito* si pone in modo nuovo (senza trionfalismi) fa ancor più risaltare la tematica dell'illusione e della falsa coscienza, che non è più demandabile semplicemente all'io empirico, del quale la filosofia dovrebbe disinteressarsi per non compromettere la trascendentalità del soggetto. Attraverso Spinoza, letto alla luce della questione della *dislocazione del soggetto* e dell'umiliazione del *narcisismo* dell'ego autosufficiente, una filosofia del *cogito* è chiamata a confrontarsi con le questioni dei processi inconsci che dominano spesso il nostro pensiero e il linguaggio, la posizione di fronte agli altri e le nostre scelte, la tonalità affettiva e i nostri pensieri.

Si fa avanti il tema, forse meno esplicitamente spinoziano, delle ambiguità dell'uomo dinanzi al male e alla sua inspiegabile forza e presenza nella vita

umana. Del resto, già ne *Il volontario e l'involontario*, la cui origine va ricercata sul finire degli anni Trenta³¹, Ricoeur sottolineava la differenza tra il tema della morte e quello dell'assenza di fondamento: mentre ricordava che «da parte mia, non riconosco in me stesso l'angoscia originaria della morte», questione che riporta alle pure fonti della dottrina del *conatus*, non possiamo non ritrovare in noi stessi una condizione di assenza: se la morte fosse l'originario della nostra esperienza e la sua angoscia stesse alla base del nostro essere, essa non ammetterebbe repliche e apparterebbe alla stessa morte di Dio, il che non può essere detto quando si affronta il tema, da un certo punto di vista più arduo e impegnativo, della *condizione di assenza*³².

14. Una filosofia della comprensione, del dono e dell'amore

Superando tante prevenzioni e molti aspetti di un'interpretazione letterale di Spinoza, Ricoeur procede a una rilettura *intenzionale* del filosofo olandese e di ogni filosofia della struttura, della forma, delle organizzazioni ecc. L'apertura a tali questioni, come si è detto, rappresenta un'integrazione e un'estensione al metodo fenomenologico di questioni che non erano state adeguatamente trattate in *Idee 1 e 2* di Husserl. La filosofia, in quanto è riflessione sul *senso* e sul *desiderio*, indagine sull'affermazione originaria, non può che interrogarsi su linguaggi che pretendono di essere univoci, ma finiscono spesso per essere solo rarefatti. Perciò, la filosofia di Ricoeur, sin dai suoi esordi, si inoltra nella dimensione del senso duplice e nelle complesse architetture del simbolo. Perciò, essa è caratterizzata dalla consapevolezza di non doversi arrestare alle cose, ma di dover procedere a un'interrogazione sul nostro stesso *sguardo sul mondo*, sulle cose e su noi stessi. Ogni riconquista effettiva non riguarda tanto gli oggetti, ma il nostro modo di considerarli. Né sarebbe

³¹ Si legga l'Introduzione di J. Greisch, *Philosophie de la volonté*, a P. Ricoeur, *Le volontaire [...]*, Éd. Point, 2009, p. 8.

³² P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 457. Anche l'utilizzo del tema della sofferenza per asserire la dimensione originaria della nostra mortalità è discutibile: il soffrire riporta alla dimensione dell'*esserci ancora*. *Il tu devi morire* non può essere dedotto da alcun carattere d'esistenza. Non vi è assurdità nel sogno di longevità senza fine: la morte richiama a una legge empirica e non ad una legge d'essenza. Si può concludere che quel che ha avuto un inizio può finire, ma non crede che si possa concludere che ciò che ha avuto un inizio debba finire per necessità logica e sotto pena della violazione del rigore del «principio di non contraddizione». Dinanzi al solipsismo della morte, Ricoeur dà particolare rilievo al tema della morte dell'essere amato. A partire da questa dualità, si può dire che «ciascuno muore solo e ciascuno è come lasciato solo sulla riva».

possibile ignorare la differenza tra fisica e psicologia quando non si sia dato un adeguato peso alla dottrina del significato e al problema dell'intenzionalità. Memore del fatto che l'eidetica non è una pura espressione di dati empirici o una risoluzione a dati elementari, una *riflessione fenomenologica sulla volontà* deve tener conto della dimensione aperta e traspositiva delle stesse strutture di organizzazione, come quelle del linguaggio e della comunicazione. In altri termini, ogni orientamento fenomenologico aperto alla vita deve preservare la nozione di attività rispetto a una riduzione a mera fattualità o a un concetto metafisico che si congiunge con altre nozioni metafisiche non sempre tra loro conciliabili. Tali espedienti sono il ricorso all'iperorganico o le diverse spiegazioni deterministiche o indeterministiche dell'agire umano. Non si tratta di contrapporre una metafisica della necessità contro una metafisica della libertà secondo uno schema che farebbe delle filosofie classiche e di quella di Spinoza una testimonianza di un passato ormai superato. Il problema è la conversione dello sguardo. La questione è saper recuperare il *cogito* umano nella sua complessità e nella sua dimensione incarnata e (*al limite*) irrepresentabile. Si tratta di presentare una fenomenologia, la cui istanza è il superamento del pregiudizio. Essa dovrebbe superare il fatto e riprendere il tema dell'effettività e dell'esistenza. In questa prospettiva, non basta fermarsi a Husserl, ma occorre risalire alla permanente difficoltà di Cartesio e del cartesianesimo a pensare il me esistente (*je m'exile à l'infini comme sujet ponctuel*). Ogni analisi dell'uomo non deve chiudersi nell'opposizione di natura e libertà, di mente e corpo ecc. Una lettura dualistica non ha i caratteri di una lettura tensionale (*la philosophie del l'homme nous apparaît comme une tension vivante entre une objectivité élaborée par une phénoménologie à la mesure du Cogito (et elle-même récupérée sur le naturalisme) et le sens de mon existence incarnée*). In parte come nell'opera maggiore di Spinoza, ogni riflessione sull'uomo deve poter tenere presente il peso delle passioni come deformazioni della volontà di essere e di affermare il proprio desiderio d'essere. Le passioni triste e prive di vita hanno il corrispettivo nel legalismo regolistico di certo moralismo. Questa lettura tensionale, che scardina l'idea di uno spinozismo come filosofia in sé tutta conclusa, è svolta a diversi livelli e direzioni non omologabili. Un ripensamento a partire da Spinoza non si oppone alla considerazione del mistero. Esso non potrà essere immemore della dimensione opaca e persino oscura dell'esistere. Tale impostazione non mortifica, ma sollecita l'interpretazione: la invita ad uno sforzo nuovo e diverso. La riflessione si mantiene fedele alla critica di ogni facile superamento di conflitti e ad ogni discorso che sia un'assolutizzazione dei fatti umani essenziali intesi come mere verità

obiettive. Il problema di Ricoeur è come dire questa *complessità tensionale* che è al fondo dei simboli, del linguaggio e degli usi linguistici, metaforici, narrativi ecc. L'indagine di Ricoeur è una continua necessità di scorgere nel durare umano quel desiderio di valere che è insito in ogni storia e dimensione umana. Il durare (spinozianamente inteso) si sottrae ad ogni oggettivazione e a ogni reificazione. Sperimentiamo l'efficacia del passato, ma anche una storia degli effetti può farsi senza di noi. Essa è pur sempre in rapporto con quella fusione di orizzonti, di esperienze e di tempi che esprime concretamente il nostro e comune sforzo per esistere. La distanza temporale è una trasmissione generatrice di senso, indica uno scambio del passato e del presente interpretato. Le cose già dette nel linguaggio sono innumerevoli, ma il senso del nostro discorso non è già dato e predefinito. Anche la riflessione sul linguaggio deve dar risalto alla pratica comunicativa. La nozione di trascendentalità della comunicazione (linguistica) può essere non solo un'idea limite, ma un'idea direttrice ed orientare la comunicazione e le relazioni umane. Si può mantenere un ponte tra l'ineluttabilità finitudine delle nostre prospettive di comprensione e l'assoluta validità dell'idea di verità comunicativa (secondo l'idea di una storia dell'efficacia e permettere un'inclusione della dialettica platonica del medesimo, dell'altro e dell'analogo nell'ermeneutica della storia). L'intenzionalità può essere intesa non solo come un correlato, ma come un pungolo alla ricerca. Essa porta a interrogarsi sulla dimensione iper-biologica della rete dei predecessori, dei contemporanei e dei successori nella quale si costruisce la riflessione sul tempo e la storia.

Anche in questo caso si è messi sulle tracce dell'eredità di una filosofia del *conatus essendi*, poiché la filosofia, in quanto non si accontenta di essere solo *riflessione sul linguaggio*, è anche indagine su uno *sforzo d'essere* che spesso viene assai faticosamente ad espressione. Anche la ricchezza del senso, la creatività del significare e della parola riportano al problema del nostro essere nel mondo, non propriamente nel senso dell'*essere-per-la-morte*, ma in quello del recupero di sé stessi e della riconquista di sé. Noi siamo il nostro sforzo d'esistere, attività più che atto assoluto. L'uomo si sdoppia per ritrovarsi attraverso un processo *mai concluso e sistematizzabile*. Più che una stabilità umana, vi è, secondo Spinoza, un dinamismo umano che è nel segno di una ricerca. Tale sforzo per esistere pone in crisi il falso soggetto che vive un'esistenza illusoria e apparentemente immediata.

Che l'uomo pensi è, anche secondo Spinoza, indubitabile. Il filosofo olandese riporta la scarna affermazione *homo cogitat* tra gli assiomi della sua filosofia e la svolge come certezza del nostro essere (problematico). D'altra parte,

se ci si riferisce alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, il nostro essere certo è spesso profondamente lontano dalla *verità* del nostro essere. Questo concetto della *Fenomenologia dello Spirito* è già parzialmente presente in Spinoza. Secondo il filosofo, l'uomo che pensa si trova, come essere pensante, nel mondo e si scorge coinvolto nell'essere.

Occorre considerare la complessità e la fragilità dell'uomo. Tale fragilità non può essere intesa se il pensiero, andando anche oltre Cartesio, non è considerato nella sua dimensione incarnata e storica, a partire dalla quale è possibile rendersi conto della complessità dei linguaggi, dei simboli, dei testi e delle lingue nelle quali l'uomo si esprime.

Seguendo quanto asserisce Spinoza, la coscienza di sé è problematica ed anche derivata, poiché noi siamo anzitutto coscienza ed idea del nostro corpo in atto. Infatti, come già comprese il filosofo olandese, il nostro corpo è costituito da molte "cose" che non si conoscono e non si dominano; e la coscienza di sé stessi, spesso flebile, esprime quest'*aspetto primario* della condizione umana, che è quello di uno sforzo problematico. Affermando ciò, Ricoeur si rifà anche a un *paradigma antropologico spinoziano*, perché riafferma che la nostra condizione concreta è uno *sforzo*, e perché la nostra esistenza, soggetta al tempo, va intesa come un *durare* che esprime *uno sforzo di preservare e di accrescere il nostro essere*.

Il *conatus* non è solo o tanto preservazione, ma arricchimento di sé. Chi volesse intendere la filosofia di Spinoza come un fatalismo rispetto alle cose si troverebbe in una grave difficoltà concettuale proveniente dall'aver impoverito l'idea di necessità e *ancor più* quella di libertà. In effetti, tale riflessione non appare come un fatalismo, una rassegnazione resa accettabile da criteri razionali: quella stessa filosofia, nella sua struttura di fondo, appare designare uno sforzo che va dalla schiavitù alla libertà, dal conflitto degli affetti e dalle fluttuazioni dell'animo alla consapevolezza di sé e delle cose: *la filosofia della necessità spinoziana converge con un'etica della libertà e dell'azione?*

Se Cartesio aveva colto quella che è la base di un'ontologia della sproporzione, questa va collegata con il tema della ricerca della propria identità e di una riappropriazione non egocentrica (e nemmeno egologica) di sé. Tale esigenza non egocentrica ricorda che non c'è nessun cammino stereotipato. Lachelier e Lagneau avevano insegnato al giovane Ricoeur il profondo rigore razionale, ma questa fedeltà all'istanza critica non li aveva scoraggiati nel dare infine spazio alle esigenze del divino e al problema di Dio. Del resto, proprio i percorsi della modernità non possono essere vissuti da un io astratto, ma essere visti nella prospettiva delle questioni che l'uomo at-

tuale si pone. Né siamo posti sul versante di un'ontologia trionfante, ma di un'ontologia franta e spezzata. Tuttavia, essa può convalidare la verità che il conflitto tra le diverse ermeneutiche non esprime solo un problema linguistico, ma i problemi dell'espressione e della comprensione di sé. In queste prospettive, dev'essere inteso il confronto di Ricoeur con la filosofia riflessiva e con le diverse istanze della filosofia del nostro tempo. Tale riflessione si pone tutta sul versante di un'affermazione originaria. Essa emerge già nel 1956 a conclusione del volume *Histoire e vérité*, ma si ripropone sempre nelle opere successive, quasi in cerchi concentrici e tuttavia problematici che collegano le molte intuizioni e i diversi percorsi della filosofia ricoeuriana. In tale prospettiva, Ricoeur, che fuoriesce dagli schemi della filosofia speculativa classica o da approcci sistematici, si mostra interessato a ripensare il problema ontologico come *problema dell'atto più che della forma*. In questa prospettiva, la riflessione si apre al problema di un'affermazione vivente, alla questione della potenza d'esistere e di far esistere. Nella molteplicità delle sollecitazioni emerge il problema della vita. Sulle orme di Nabert, la riflessione si fa concreta aspirazione etica e si prospetta come ontologia dell'attività umana. In questa prospettiva, che ricorda l'interesse estetico di Ravaison, l'armonia rinascimentale di microcosmo e macrocosmo è ripensata nella sua problematicità, ed è anche riproposta in una prospettiva vivente che non concede facili spazi al nichilismo di un'attualità deludente. Tutto porta in prossimità di questa certezza: una profonda connessione tra i termini azione e vita. Il cammino che ci porta da questa *certezza* alla sua *verità* è un percorso che conduce verso Spinoza, pensatore centrale per la nostra post-modernità.

15. *L'essere nella sproporzione: la forza del desiderio*

La condizione di debolezza dell'umano ci ricorda che vi è sproporzione tra il *predicato* (l'essere) e il *giudizio d'attribuzione*, che accenna alla dualità di intelletto e sensibilità: dalla scoperta della sproporzione procede il problema del terzo termine, del termine intermedio. Se la cosa è già più della parvenza, lo spirito media attraverso le cose e le cose sono possono essere anche definite come mediazione della parola e del senso con la parvenza: si struttura la connessione tra il nostro corpo, le cose e l'apertura al mondo, così come era stato già «prefigurato» da Kant, quando aveva ricordato la necessità di armonizzare le categorie e le strutture dell'intuizione.

Tutta la tematica non è che un momento dell'antropologia del finito che è anche domanda sull'infinito. L'Io penso è puro e semplice progetto dell'oggetto, è solo un primo momento di una ricerca che si ritrova difficile, in quanto, come vide Spinoza, la problematicità della condizione dell'uomo lo coinvolge integralmente; ma chi non ne tenesse conto accedrebbe solo ad un'ontologia dell'essere e del nulla vuoti perché non mediati.

Il concetto platonico di miscuglio e il patetismo pascaliano vanno ripensati oltre il mito della caverna di Platone o la pur significativa retorica dei due infiniti di Pascal. Bisogna entrare nel conflitto, descritto da Freud ma anche dalla filosofia spinoziana, dell'uomo, sospeso tra ragione e desiderio. A questo proposito, è rivelativa la nozione platonica di *thymos*, che ha il compito mediare tra i due termini. La mediazione non può essere solo quella che riguarda le cose né deve riguardare solo il conoscere: il problema riguarda il *conoscere* e il *sentire* insieme. L'orientamento al mondo che si esprime originariamente nel nostro essere inseriti nel mondo e nella vita è espresso nella vita affettiva e sentimentale, una vita che chiede un'evoluzione e che non è cecità, ma aspirazione a comprendere e a liberarsi integralmente. Dalla sintesi trascendentale siamo ricondotti alla sintesi pratica e soprattutto a Platone e a Spinoza.

Cerchiamo di comprendere perché. Il sentimento è unità intenzionale ed affettiva, è un'intenzione che apre al mondo e lo pone in diretto contatto col problema della costruzione dell'identità concreta. Il "mistero" del sentimento, che è manifestazione sentita di una relazione al mondo più profonda di quella della rappresentazione, spiega perché il sentimento sia *unità*, ma anche *polarità* che è prima di quella che oppone soggetto e oggetto. Esso testimonia che l'uomo, che pure è uno, è insieme anche diviso in sé stesso. Il mistero del sentimento si rivela come *il mistero di un legame indiviso della propria esistenza con l'essere e gli esseri* (attraverso il desiderio e l'amore). Mediante il sentimento, siamo posti in relazione con l'essere nel conoscere, nel pensare, nel volere e in tutto il proprio essere.

Quest'unità di un rapporto così originario porta in sé quasi una scissione, che è espressa da Platone quando sottolinea che il nostro animo è come diviso tra la sfera dei molteplici desideri e un sentimento nel quale si esprime la spinta di fondo della vita, l'*eros*. Esprimendosi anche in termini molto vicini alla filosofia di Spinoza, Ricoeur sostiene che «se non si dà la sproporzione originaria tra il desiderio vitale e l'amore intellettuale (o la gioia spirituale), si trascura completamente la specificità dell'affettività umana; non si ottiene l'umanità dell'uomo aggiungendo un piano al sostrato delle tendenze (e degli

stati affettivi)»³³. Il desiderio umano è come spezzato tra *epitumia* ed *eros*, e solo la spinoziana ricerca di un piacere più grande e della felicità giustifica una ricerca, che è tensione verso il sé: il sentimento è più dell'identità dell'esistenza e della ragione nella persona, ma è l'appartenenza dell'esistenza all'essere di cui la ragione costituisce il pensiero.

Perciò, l'analisi deve superare la distinzione tra intelletto e volontà, operata da Cartesio, per interrogarsi, come fece Spinoza, sui molteplici inganni e sulle tante illusioni che contraddistinguono la nostra sproporzione rispetto alle cose, a noi stessi e agli altri: se l'uomo è intermedio e lo è perché è costitutivamente mediazione, quest'ultima non è una semplice costruzione di relazioni astratte, ma una difficile attuazione del proprio sforzo d'essere. Secondo Spinoza, la ragione senza sentimento resta nella dualità irrisolta. Perciò, se bisogna partire dalla sproporzione originaria del desiderio vitale e dell'amore spirituale ed intellettuale per dar conto di quella possibile coestensività della ragione e della beatitudine (come pienezza della vita affettiva), Ricoeur nota significativamente: «l'uomo è destinato alla razionalità illimitata, alla totalità e alla beatitudine nella stessa misura in cui è limitata alla prospettiva, in balia della morte»: questa misura spinoziana va ricordata, anche contro lo stesso spinozismo, allorché il suo potenziale di riflessione va liberato ulteriormente: con Spinoza ed oltre la sua dottrina.

In questo senso vi è una connessione tra la tematica della memoria e quella del *conatus*, benché, talora, la concezione spinoziana della memoria inclini verso un certo meccanicismo che Ricoeur non può accettare sino in fondo. Tuttavia, al di là delle tendenze della fisica e della medicina dell'epoca che Spinoza condivise con altri pensatori, vale ancor più la connessione istituita dalla filosofia spinoziana tra *tempo* e *conatus*, tra *conatus* e *vita*. Sarebbe poi erroneo o fuorviante interpretare la filosofia ricoeuriana come semplice filosofia della povertà o della sproporzione umana. È piuttosto vero che, dinanzi a filosofie negativiste e finitiste, non si può fare a meno di rilevare che, in queste interrogazioni filosofiche, «ciò che è andato perduto nel corso di questa marcia trionfale della negazione è il rapporto vero con la potenza di affermazione. Se la filosofia contemporanea ha totalmente accentuato questo nulla di rottura

³³ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 177. Spinoza afferma che la *vera vita* è legata alla *virtù*, che è *l'aiuto interiore* di Dio o *provvidenza universale*. Per il filosofo la *vera vita* è legata alla *sagezza* e all'*intelletto*. Egli afferma pure che la *certezza della conoscenza* è congiunta inscindibilmente a un'*intima gioia*.

e di isolamento è perché ha misconosciuto l'affermazione di sé, o come dice Spinoza lo sforzo per esistere»³⁴.

Il riferimento a Spinoza ha un significato regolativo: Esso fa riferimento alla connessione della filosofia classica con la tematica della *poetica della volontà* che attraversa tutto il vasto mondo dei simboli e miti, dei linguaggi e dei testi senza pretendere un'esaustività inottenibile, ma per evocare l'ispirazione attraverso la quale viene a darsi l'abbozzo una liberazione che non c'è, ma è possibile dalla schiavitù della volontà³⁵. E se la filosofia di Spinoza è anche negazione del male o suo sminuimento, va allontanato, come fece il filosofo olandese, il pericolo di intendere il male come una realtà e una quasi-natura. Pur con i limiti del suo *peculair* razionalismo, la filosofia spinoziana esprime un senso della vita e dello sforzo per esistere che appare più maturo e complesso. Anche l'ermeneutica ricoeurina è mossa da quest'esigenza radicale: «l'esperienza mia di una fine della vita si nutre di quest'auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come un morire che resta interno alla vita. Così la morte stessa dev'essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolo heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte»³⁶.

Quello che manca a Spinoza è forse il senso del ritorno del tragico³⁷, ma il riferimento al suo pensiero, anche in questo caso, può essere positivo, poiché occorre sempre ricordare che l'uomo è la *Gioia del sì nella tristezza del finito*³⁸

³⁴ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 232. Qui si pone l'importanza del dono. La questione è all'«incrocio di un sistema di assi cartesiani» che ci riportano alla reciprocità e alla gratuità: si tratta di un incontro difficile, ma «eticamente» necessario. Cf. Susy Zanardo, *Il legame del dono*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 26.

³⁵ J. Grondin, *Leggere P. Ricoeur*, Brescia, Queriniana, 2014, p. 38.

³⁶ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 218-219. Il concetto di *rimanere nella vita* suppone anche una rinuncia, ma di segno positivo. C. Goldenstein, che è stata valida collaboratrice di Ricoeur, ricorda una sua emblematica e commossa lettera a Marie Geffroy, antica alunna di Ricoeur, nella quale il filosofo scrive: «Cara Marie, proprio nell'ora del declino si innalza il termine resurrezione. Al di là degli episodi miracolosi. Dal fondo della vita, sorge una potenza, che dice che l'essere è essere contro la morte. Credetelo con me. Il vostro amico Paul R.» (P. Ricoeur, *Vivo fino alla morte seguito da Frammenti dagli ultimi manoscritti*, D. Iannotta (cur.), Cantalupa, Effatà ed., 2008, p. 109). Il riferimento a questi umani episodi miracolosi ha un aspetto spinoziano da non trascurare, ma non è l'aspetto più significativo della riflessione ricoeuriana. Quello che va sottolineato è il riferimento ad una *potenza di vita* che nasce dalla *profondità del Tutto*. Per Ricoeur, non è possibile una *decisione anticipatrice della morte* o una sua anticipazione. Del resto, il Sal. 63 sul *desiderio di Dio* ricorda come l'amore di Dio possa e debba valere più della vita. In altri termini, l'amore stesso porta con sé i caratteri della difficoltà e della costante *ricerca di sé oltre sé*. Cf. la *Prefazione* di O. Abel in P. Ricoeur, *Frammenti*, cit., p. 24.

³⁷ «Nella luce di Dio, sofferenza e morte sono insieme più tragiche e meno disperate che alla luce semplicemente umana» (J. Aubry, *L'ateismo oggi*, Torino, SEI, 1968, p. 72).

³⁸ «È questa non necessità di esistere che io vivo nel mondo affettivo della tristezza. «Per tristezza, dice l'autore

è di questo essere che si tratta nell'interrogazione sull'essere dell'uomo. L'essere è qui affermazione e gioia. Questo essere non è un divenuto, ma è presenza e partecipazione. L'essenza attuale non è resa al negativo, ma è potenza di porre (*ponere*). La condizione dell'uomo è mista, ma essa, comunque, richiama all'affermativo. Il cogito è pensato dalla stessa simbolica come il *cogito* che si dà nell'essere (e non viceversa). Qui vi è un collegamento con il pensiero di Anselmo ed anche di Malebranche, ma anche di uno spinozismo che diremo problematico ed esistenziale: il riferimento al *conatus*, che vede spesso un richiamo alla forza dell'argomento in Leibniz, si ritrova pienamente nella grande architettura che sostiene la teoria del *contatus* di Spinoza, una teorica della debolezza e del ritrovamento secondo una dialettica complessa che non unifica filosofie anche molto diverse (quali quelle di Spinoza, Leibniz o Malebranche), ma ne vede alcune istanze di fondo e un'inusitata attualità.

Bisogna incardinare nell'idea di una vita buona gli aspetti concreti della nostra condizione umana. Né bisogna dimenticare che, al fondo di ogni riflessione sull'identità, vi è la possibilità di scandagliare gli interrogativi di un essere che ha la capacità d'agire e soffrire. Dinanzi alla concretezza e problematicità dell'uomo, vanno superate rigide divisioni, dicotomie e opposizioni insanabili. Bisogna riflettere sulla concretezza della corporeità, sulla solitudine della sofferenza, sull'alterità non sempre compresa, sulla malattia, sui più diversi scenari e contesti di vita. Bisogna che questo sforzo di approfondimento, che è un'itineranza nell'umano, sia svolto, non senza un confronto critico con il problema del nomadismo, verso quella terra promessa dell'essere e della felicità che è dato al filosofo di oggi solo vedere da lontano. Ricoeur non

dell'*Etica*, intendo una passione per la quale l'anima passa a una perfezione minore». Oltre alla tristezza che esprime le interferenze del mio sforzo per esistere, vi è un fondo di tristezza che si può chiamare la tristezza del finito. Questa tristezza si nutre di tutte le esperienze primitive che, per dirsi, impiegano la negazione: mancanza, perdita, paura, rimpianto, delusione, dispersione e irrevocabilità della durata; la negazione vi è così chiaramente incorporata che si può benissimo considerare questa prova di finitezza come una delle radici della negazione; bisogna ammettere come un fatto primitivo che certi sentimenti hanno affinità con la negazione nel discorso perché sono negativi; il linguaggio negativo, com'è costituito nella sfera oggettiva principalmente attraverso l'operazione di discriminazione, che separa lo stesso e l'altro, si offre per dire queste tonalità vissute; il bisogno si dice nel «io non ho», il rimpianto nel «non più», il desiderio impaziente nel «non-ancora»; ma la negazione parlata non converrebbe a questi affetti, se non rivelasse un negativo iscritto più in fondo di ogni discorso e che dopo Spinoza noi riassumiamo nella bella parola «tristezza». Questa diminuzione di esistenza, che tocca lo sforzo col quale l'anima cerca di perseverare nel suo essere, può ben essere chiamata un'affezione primitiva. La sofferenza sotto tutte le sue forme esalta questo momento negativo implicito in molti affetti; soffrendo la coscienza si separa, si concentra e si sente negata. Cf. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 235. L'analisi spinoziana si accompagna con quella kantiana: l'affermazione originaria e la differenza esistenziale indicano subito, secondo la categoria kantiana della limitazione, il «misto» dell'affermazione originaria e della negazione.

indulge al presupposto che spiritualismo, filosofia riflessiva, personalismo, esistenzialismo rientrano in un unico blocco. Tuttavia, vi è un'esigenza di andare verso il concreto e verso le spinoziane «cose singole». Proprio la tematica dell'alienazione dev'essere considerata nelle persone concrete, nelle molteplici dimensioni storiche e antropologiche che caratterizzano la condizione degli uomini. Ricoeur sa coniugare la ricchezza dell'indagine e il rigore dell'argomentazione: attraverso la critica dell'illusione, è possibile giungere a prospettare un nuovo orizzonte di interrogazione antropologica. Tutta l'indagine di Ricoeur sorge dalla dialettica tra *intenzione* e *azione*. Essa si sviluppa a partire da una non coincidenza, dalla ricerca di piani interpretativi che illuminino le scissioni del nostro tempo e permettano di proporre alternative praticabili e mediazioni credibili in un percorso che, congiungendo riflessione e prospettive nuove di vita, parte dal desiderio d'essere e tenta di riappropriarsene per ritrovare il *logos alle fonti del desiderio*. Il problema non è solo rimettere l'uomo sulle sue gambe, ma riorientare i suoi sogni e le sue speranze.

16. *La dialettica tra mancanza e desiderio: l'amore della creazione e lo spinozismo*

«Ricoeur riprende l'aristotelica polisemia dell'essere, privilegia – piuttosto che la nozione di sostanza – la coppia atto-potenza (ricordiamo la splendida pagina in cui l'energheia di Aristotele viene connessa al *conatus* di Spinoza, dall'altra la dialettica platonica dello stesso e dell'altro, anch'essa liberamente reinterpretata, che ci permette di cogliere il carattere polisemico dell'Alterità e il suo operare nel cuore dell'ipseità»³⁹.

A queste riflessioni possiamo legare il fatto che il termine persona è meno ipotetico di quello di coscienza, di individuo e di altri simili. Esso ci riporta a due categorie, quella della *crisi* e quella dell'*impegno*. Ricoeur, che ha fatto i conti con la duplice sconfitta del personalismo rispetto all'esistenzialismo e al marxismo⁴⁰, non ha rinunciato al convincimento di un cammino etico difficile, ma possibile, che sia orientato a riproporre la questione della persona e della pluralità della condizione degli uomini. Né egli ha dimenticato gli aspetti più problematici delle riflessioni di Freud e della psicologia contemporanea. La

³⁹ D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 70.

⁴⁰ Cf. I. Bertolotti, *Introduzione a P. Ricoeur, La persona*, cit., p. 12.

sua indagine tiene conto delle profonde alterazioni di senso che i concetti di alienazione e di ideologia hanno ricevuto da un sostanziale misconoscimento di una tensione verso la totalità dell'umano (Lukács) e a causa dell'emergere di una tendenza economicista più costrittiva (Engels o Lenin)⁴¹.

Bisogna fare un'altra precisazione, per delineare un discorso che Ricoeur lascia aperto, esprimendo, ancora nelle ultime opere, quell'esigenza di una «riconciliazione» del vivere e del pensare che ha caratterizzato tutto il suo itinerario intellettuale e filosofico: «la filosofia è etica in quanto conduce dalla alienazione alla libertà ed alla beatitudine. In Spinoza questa conversione è raggiunta quando la conoscenza di Sé è eguagliata alla conoscenza dell'unica Sostanza, ma questo processo speculativo ha un significato etico, nella misura in cui l'individuo alienato è trasformato dalla conoscenza del tutto. Dunque, la filosofia è etica, ma l'etica non è puramente morale, giacché, se seguiamo questo uso spinoziano del termine etica, bisogna dire che la riflessione è etica prima di divenire una critica della moralità, dal momento che il suo scopo è di cogliere l'ego nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio per essere. Qui una filosofia riflessiva ritrova, e forse salva, sia l'idea platonica che la sorgente della conoscenza è essa stessa eros, desiderio, amore, sia l'idea spinoziana che essa è *conatus*, *sforzo*. Questo sforzo è desiderio, perché non è mai soddisfatto; ma questo desiderio è uno sforzo, perché è la posizione affermativa di un essere singolo e non semplicemente una mancanza d'essere. Sforzo e desiderio sono le due facce di questa posizione del Sé nella verità prima: io sono. Siamo ora in grado di completare la nostra posizione negativa – la riflessione non è l'in-

⁴¹ P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, G. Grampa e C. Ferrari (curr.), Milano, Jaca Book, 1994, p. 71. Il problema è come passare da una scienza della struttura a una filosofia strutturalista. Tale passaggio postula solo la via del meccanicismo o non richiede una riproposizione dell'esigenza di senso e di vita che pure anima altre significative interrogazioni sull'uomo? Il problema di Ricoeur è non chiudersi in un circolo nel quale si oppongano le dimensioni utopiche e quelle ideologiche. Chi dovesse proclamare di procedere secondo una via priva di valori di riferimento non troverebbe più nulla: quanti non hanno progetti e obiettivi non hanno nulla da descrivere. Si deve distinguere tra relazionismo e relativismo. Il concetto di relazione può essere considerato in una prospettiva hegeliana che aspira alla trasparenza di un sistema di relazioni assolute o in quella di un movimento prospettico e in quella di una spinta in avanti che permetta di assumere la responsabilità del giudizio senza chiusure: solo se la correlazione *ideologia-utopia* sostituisce l'impossibile correlazione *ideologia-scienza* si potrà trovare una certa soluzione al problema del giudizio. Occorre imparare che non è possibile uscire dal circolo di ideologia e utopia, ma è possibile incamminarsi lungo una via in cui la circolarità dei problemi socio-politici non costituisca un circolo vizioso, ma una sfida alla nostra assunzione di responsabilità. Rinunciare all'onnicomprendensiva *astuzia della ragione* non significa rinunciare alla tensione al concreto che caratterizza la filosofia spinoziana, la quale andrebbe depurata da tradizionali problemi e schemi metafisici non sempre capaci di illustrarne gli aspetti vitali. L'interesse per Spinoza è consapevolezza della problematicità dei nostri tempi che chiedono un'attesa vigile e non sintesi affrettate: «nous poursuivons actuellement des philosophies très partielles, en attendant une nouvelle heure favorable où le sens sera plus claire». Cf. *La pensée Ricoeur, Esprit*, Mars-Avril 2006, n. 323, p. 194.

tuizione con una proposizione positiva. La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio»⁴².

17. Possibili obiezioni sulla lettura spinoziana della p. V dell'Etica

Si è detto che Ricoeur guarda con grande attenzione a tutta la filosofia spinoziana in un tentativo di mediazione critica. Si è ricordato che la sua lettura dell'*Etica* va dalla p. I alla p. V dell'*Etica*, ossia cerca di cogliere il movimento progressivo di apertura alla vita che caratterizza la riflessione del filosofo olandese. L'interesse per la p. V dell'*Etica* è rischioso e problematico, anche perché la dottrina del *terzo genere di conoscenza*, così come si delinea nella filosofia di Spinoza, ha tratti molto complessi e differentemente interpretati. Per taluni, essa può essere intesa come un residuo di concezioni superate dal filosofo o utilizzate da Spinoza per sminuire gli effetti irreligiosi di tutto il suo pensiero. Peraltro, Spinoza stesso ha affrontato le tematiche della p. V in modo anche rapido e con riferimenti a un'esperienza d'eternità che non è possibile descrivere esternamente o con modalità ed esposizioni impersonali.

Anche secondo Ricoeur, la dottrina del *terzo genere di conoscenza* attiene alla conoscenza delle cose singole e alla conoscenza di noi stessi e del nostro corpo che porta a una più profonda conoscenza dell'Assoluto. Della dottrina del terzo genere di conoscenza si potranno dare varie letture che implicano una diversa interpretazione della durata. Si potranno fornire interpretazioni di diverso taglio e rivolte a prospettive differenti che devono far riferimento a una totalità che si apre, trova la sua via e si vivifica. Una di queste letture può sembrare la più lontana dalla filosofia ricoeuriana, quella di un'eternità della mente che solo accidentalmente, quasi solo per un fine didattico o espositivo, è presentata come attuazione di un arduo, talora improbabile ritrovamento di sé che sottrae l'uomo al tempo. Per Spinoza, il *terzo genere di conoscenza* non è il fondamento dell'eternità della mente, ma è la mente che ha in sé un fondo d'eternità, derivante dal fatto che, nell'Assoluto, deve darsi una conoscenza eterna di sé stessi o del proprio corpo nell'attributo dell'estensione.

In ogni caso, la dottrina del *terzo genere di conoscenza* è indissolubile dalla tematica del *conatus* che segna tutto il percorso filosofico precedente. Ricoeur può considerare tale tematica a partire dallo sforzo che dal tutto nella sua im-

⁴² P. Ricoeur, *Il Conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 344.

mediatezza va problematicamente al Tutto e cerca la ricomposizione del nostro essere nell'«intero» della vita. Egli vede anche una difficile e incompiuta circolarità. Il filosofo riflette sulle aporie di ogni assoluta differenza che porta all'impenetrabilità delle esperienze umane. Ricoeur si impegna su un'idea di continuità che, lungi dall'essere pacificata, può e deve permettere di ritrovare nelle dimensioni conflittuali e nelle discontinuità motivi di elaborazione della relazione etico-antropologica e di costruzione di identità⁴³. Le strutture epistemiche, le dimensioni culturali, la molteplicità linguistica, le differenti esperienze richiedono una continuità nella discontinuità. La totalità della nostra esperienza umana, la cui ricomposizione in circolo è come ostacolata e stimolata dall'opacità di un'esperienza scissa, ci sovrasta spesso misteriosamente, ma non autorizza il fatalismo irrazionalistico, che è l'altro lato di un intellettualismo senz'anima.

Un elemento può fare da *filo conduttore della ricerca*: l'intera nostra condizione di uomini non può essere compresa se non si parte dalle idee di *conatus* e di *vita* e da una ritematizzazione della dottrina dell'*essentia actuosa* e della *vita universale di ogni essere nell'infinita natura*. Il riferimento ricoeuriano sembra essere reso più problematico dalla stessa sfiducia che Spinoza nutre nella possibilità per la maggioranza degli uomini di accedere alla «conoscenza intuitiva». Tuttavia, se si inquadrano differientemente certi tratti della dottrina spinoziana sull'intera questione dell'alterità, sembra possibile affermare che la dottrina del filosofo non è in contrapposizione insanabile con le riflessioni sviluppate da Ricoeur nell'ambito della sua personale meditazione ontologica ed etica. Molte cose legittimano una lettura di Spinoza come *filosofo del concreto* e della *difficile e complessa ricerca di sé*. Si tratta di una ricerca che fa del sé non un'affermazione egocentrica e perentoria: la filosofia spinoziana descri-

⁴³ «Nessuna cultura umana sarebbe talmente altra da non poter entrare in un rapporto di mutua traducibilità con la nostra. Si può citare a questo punto un filosofo americano, Donald Davidson, il quale ha criticato la nozione di "schema organizzatore": impossibile concepire, afferma, civiltà assolutamente differenti come se appartenessero a uno schema organizzatore radicalmente intrasmissibile. Se fossero radicalmente altre, noi non lo sapremmo nemmeno; sappiamo che sono altre, perché abbiamo incontrato i limiti della traduzione, ma una traduzione che di conseguenza, come abbiamo detto, c'è stata. Dobbiamo allora considerare il rapporto con il differente nel segno di un'idea di umanità quale modello della comunicazione riuscita [...] In questo senso, possiamo presumere che esiste un solo modo umano di produrre continuità, tradizione e innovazione con uno stesso e unico gesto di innovazione/tradizione». La violenza può essere superata solo all'interno di una pratica argomentativa che sappia dire no e riconoscere quel che è intollerabile e inaccettabile. L'opera di traduzione universale, inserita spinozianamente in uno sforzo di vita e di comprensione, permette di *parlare per respingere la violenza* e di protestare in nome della ragionevolezza. Cf. P. Ricoeur/ C. Castoriadis, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, Milano, Jaca Book, 2017, p. 64.

ve, più umilmente, il recupero di sé nell'alterità e nel mondo. Il ritrovamento di sé avviene attraverso il superamento delle illusioni della falsa coscienza, delle fragilità o dell'infondatezza della propria comprensione di sé stessi e in una dialettica che si istituisce tra atto e segno: «non ignoro che questo dinamismo del vivente esclude ogni iniziativa che rompe con il determinismo della natura, e che perseverare nell'essere non è superarsi verso un'altra cosa, secondo una qualche intenzione che si possa ritenere come il fine di tale sforzo. Questo è escluso dalla proposizione 7, che fa immediatamente seguito alla definizione del *conatus*; *lo sforzo con il quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data, cioè attuale della cosa stessa* (ibid.; pp. 127-128). Ma non si può dimenticare che il passaggio dalle idee inadeguate, che formiamo su di noi stessi e sulle cose, alle idee adeguate significa, per noi, la possibilità di essere veramente attivi. In questo senso, si può dire della potenza d'agire che essa viene accresciuta dal regresso della passività connessa alle idee inadeguate (*Etica*, III, prop. 1, dim. e Cor.). Proprio questa conquista dell'attività sotto l'egida delle idee adeguate fa dell'intera opera un'etica. Restano così strettamente connessi il dinamismo, che merita il nome di vita, e la potenza dell'intelligenza, che regola il passaggio dalle idee inadeguate alle idee adeguate. In questo senso, siamo potenti quando comprendiamo adeguatamente la nostra dipendenza in qualche modo orizzontale ed esterna rispetto a tutte le cose, e la nostra dipendenza verticale e immanente rispetto al potere primordiale, Che Spinoza chiama ancora Dio»⁴⁴.

18. Conclusione: il senso autentico della “via lunga”

Abbiamo così maturato una nuova prospettiva: lo sforzo di esistere è desiderio di essere e aspirazione viva alla riappropriazione di sé. Questo tema riconferma la consapevolezza che non siamo immediatamente compiuti e che dobbiamo ritrovare la nostra identità franta e complessa. Per dirla con Bergson, procedendo in senso opposto ad ogni astrazione oggettivante, è pos-

⁴⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit. p. 430. Una teoria del *conatus* deve fare i conti con una teoria della violenza e della coercizione, ma anche della coesione e dell'eguaglianza: «il fenomeno della violenza come abuso dell'esercizio del potere su si innesta su quest'ineguaglianza. Quest'ultimo, a sua volta, si ramifica secondo le molteplici istituzioni che inquadrano l'esercizio del potere e gli gli conferiscono il carattere dell'autorità. La violenza fisica non è allora che la forma più visibile e inquietante dell'abuso di potere». Cf. P. Ricoeur, *Ermeneutica delle migrazioni*, cit., p. 72.

sibile avvicinarsi alla tensione della durata che si intensifica. Non si tratta di restare al concetto statico di un'eternità vuota, priva di vita, o di arrendersi alla morte. L'eternità vera è un'eternità di vita, ed è vibrazione di luce. Perciò, sostiene Bergson, occorre che il pensiero non si arresti all'esteriorità e molteplicità dei simboli. Come di colpo, il pensiero deve entrare nel flusso della durata non più considerata franta in un'infinità di momenti e di aspetti staccati. L'eternità è morta quando non sia più animata dal movimento che ne era la vita e quando resti solo un riferimento astratto. La metafisica non può arrestarsi agli sviluppi oggettivanti. Essa deve costituire una rottura con ogni aggiustamento artificiale di simboli. La metafisica deve così concretizzare la sua aspirazione all'eternità e alla vita⁴⁵.

La via dell'«intuizionismo» sembra oggi meno praticabile rispetto alla via lunga dell'ermeneutica e della riflessione sulla storicità dell'esperienza umana. Occorre domandarsi come pensare una riconquista di sé dopo la ripresa di tematiche inoggettivabili, dopo la considerazione dell'opacità dei simboli e delle espressioni dell'uomo? Anche qui opera in profondità il senso spinoziano della disillusione e di una lunga ricerca di sé: «un certo grado di disillusione su sé stesso, di disinganno rispetto all'altro, debbono essere integrati all'educazione del *Self*» per comprendere fino in fondo come costruiamo la nostra identità in rapporto al riconoscimento e all'apprezzamento sociale⁴⁶. Come la filosofia spinoziana tende a sottolineare, ben oltre il formalismo etico o il positivismo dei fatti bruti e immobili, l'uomo non è dato a sé stesso se non come compito e rischio che è legato all'alterità, fonte anch'essa dell'identità⁴⁷. Il sé stesso immediato è nella dimensione dell'incompletezza e del dolore.

Quando parla, procedendo *oltre Heidegger*, di un senso spinoziano del *Dio d'amore*, della necessità di superare il desiderio di vendetta e l'inutile risen-

⁴⁵ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 80.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Freud e la psicoanalisi*, cit., p. 132.

⁴⁷ «Ricoeur era, anche fisicamente, un tipo classico di professore e di intellettuale: assai magro, capelli bianchi pettinati all'indietro, occhiali, modi gentili, un atteggiamento perennemente meditativo. La conversazione durante la quale io ero attento e curioso ascoltatore volava da argomento ad argomento, ma ricordo distintamente che a un certo punto Ricoeur disse che lui per capire sé stesso si guardava allo specchio nell'altro. In questo contesto la proposta di P. Ricoeur di riconoscersi nell'altro, diventare in un certo senso l'altro come un solo individuo, mi apparve e tutt'ora mi appare rivoluzionaria, una rivolta pacifica sulla base della comprensione e della razionalità. Un cervello critico deve guardare al futuro in modo progettuale, ma prima di proporre cambiamenti deve esplorare sé stesso, guardarsi nello specchio dell'altro per capirsi, assicurarsi del funzionamento dei suoi neuroni attraverso la comprensione di quello degli altri. Il colloquio con il prossimo con il desiderio di sapere e di condividere il pensiero diventa così la base per unire i propositi, per formare un cervello collettivo che si muova in rivolta» (L. Maffei, *Elogio della ribellione*, Bologna, Il Mulino, 2016, p. 150).

timento, la dispersione nell'odio e nella non-accettazione di sé; allorché riflette sul senso dell'amore per la creazione e dell'effettivo abitare nel mondo, *Ricoeur è consapevole di tutta la complessità del discorso che propone*. Se non si vuol tradire il testo spinoziano, la lettura dovrà sempre muoversi sul piano delle intenzioni profonde, di un bisogno di ritrovamento di sé che non può nascere dal ripiegarsi su sé stessi, ma da una più ampia apertura: «io nego assolutamente l'idea dell'unità della metafisica. Mi sembra completamente assurdo il mettere sotto la medesima denominazione di metafisica Platone, Spinoza, Aristotele, Kant, Hegel. Ciò mi sembra pure ridicolo. Allora ne traggo sempre la conseguenza che vi sono sempre delle porte aperte; vi sono sempre delle risorse inesplorate nella tradizione del passato. Ed allora il problema attualmente per me consiste nel sapere se una sorta di regola in generale dell'antropologia filosofica intesa in termini di agire, di soffrire, non finisca poi per ri-aprire una via chiusa della metafisica, cioè io considero l'essere come atto ed allora ritrovo ciò in Aristotele, ma anche in Spinoza, poiché essi parlano a vario titolo di atto; e così in Leibniz con il suo dinamismo, in Schelling e finalmente in Nietzsche, sul filo della volontà di potenza, c'è la risposta che si tratta del fondo dell'essere. Si posso dire ciò che Nietzsche chiamava "volontà" è un linguaggio mitico. Non è affatto un linguaggio descrittivo, positivo, è un linguaggio poetico" della vita e del desiderio»⁴⁸.

La presenza del negativo è assai rilevante ed essa non può che riportarci alla tematica del *conatus* e condurci a riflettere sull'economia complessiva dell'opera spinoziana nell'orizzonte dell'attualità: «se poniamo l'equazione tra potere di agire e sforzo per esistere, come propone Jean Nabert, ma anche Spinoza prima di lui, possiamo ammettere l'equazione inversa tra sofferenza e diminuzione del potere di agire. Per questo, non è più possibile parlare dell'uomo agente senza designare, nello stesso respiro, l'uomo sofferente. Resterebbe da mostrare in che cosa l'estraneità del mondo stesso, come figura principale di ciò che è irriducibile a qualsiasi impresa di costituzione, in un modo o nell'altro, sia sempre mediata dall'estraneità della carne»⁴⁹.

Perciò, è stato notato che «Aristotele è stato riletto come è noto con singolare penetrazione nel nostro secolo da Heidegger e sempre più grande appare negli studi heideggeriani l'incidenza di tale rilettura nel pensiero del filosofo tedesco, ma il confronto con la riappropriazione heideggeriana di Aristotele si

⁴⁸ P. Ricoeur, *Tra sfida etica e impegno politico*, cit., p. 283.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 122.

conclude con una «relativa delusione» da parte del nostro autore: la perplessità di Ricoeur verte, in particolare, sulla “effettività” come chiave di lettura dell'*energeia*, che gli pare attenuare la tensione essenziale per un'ontologia dell'agire, fra potenza e effettività, sicché egli preferisce parlare, come abbiamo appena visto, di “un fondo a un tempo potente ed effettuale”. Potenza, intesa non come potenzialità, ma come *produttività*, che ogni cosa esprime in gradi differenti e che è alla base dell'idea spinoziana di *conatus*, quale sforzo di perseverare nell'essere. È il *conatus* quindi che offre una via di accesso privilegiata al senso dell'*energeia*: «benvenuto sarebbe il pensatore che sapesse portare la riappropriazione “spinozista” dell'energeia aristotelica a un livello comparabile a quello che hanno raggiunto fin da ora le riappropriazioni “heideggeriane” dell'ontologia aristotelica. Perché se Heidegger ha saputo coniugare il sé e l'essere-nel-mondo, Spinoza – *di provenienza, è vero, più ebraica che greca* – è il solo ad aver saputo articolare il *conatus* su quel fondo di essere a un tempo effettivo e potente che egli chiama *essentia actuosa*».

Si tratta di un'ontologia del desiderio e dello sforzo di essere nella quale si ritrova quell'affermazione originaria che è al fondo del soggetto e che lo fonda: «tutta la ricerca di Ricoeur, e in modo particolare l'opera più recente, è attraversata da una contestazione delle pretese fondative del soggetto, tale contestazione non approda ad un esito nichilistico, né alla pura e semplice messa da parte del problema del fondamento, ma piuttosto al riconoscimento di un'alterità che è in noi prima ancora di presentarsi levinassianamente col volto dell'altro»⁵⁰.

Detto in altro modo, la disillusione della falsa potenza è anche capacità di comprendere la propria finitudine: il legame problematico con noi stessi sia anche fonte di un possibile ritrovamento e di una valorizzazione del nostro sforzo di esistere. Tutto ciò apre la via a una dialettica che sfugge alla morte e all'unilaterale depotenziamento del soggetto, ma anche a ogni sua riproposizione disincarnata o alla pretesa di assolutezza. In effetti, smascherare l'illusione della falsa coscienza non è ricadere nella pretesa di una nuova e più sottile autotrasparenza: «le scienze dell'uomo e le scienze della natura (con una prospettiva che richiama il Foucault di *Les mots et les choses*) non manifestano l'onnipotenza gnoseologica del soggetto della metafisica moderna, ma ne additano piuttosto la finitezza e la caducità. La tematizzazione epistemologica non spera di conseguire la trasparenza finale della riflessione assoluta, ma

⁵⁰ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., pp. 177-178.

viceversa espone la costitutiva opacità del comprendere»⁵¹. La soggettività che ritrova l'eternità, parte di un tutto vivente, non è la soggettività nel senso del soggetto impositivo, ma è l'approdo della messa in questione di tale soggettività ancora debole e parziale.

⁵¹ M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1997, p. 330.

Indice dei nomi

- Abel, Olivier 226, 264, 397, 466
Aime, Oreste 438
Alain 32, 33, 230, 231, 237, 306, 351, 422
Alquié, Fernand 34, 35, 39, 256, 337
Altieri, Lorenzo 96, 283, 371
Amodio, Paolo 61
Appuhn, Charles 25, 27, 50
Arbousse-Bastide, Paul 397
Aristotele 19, 21, 22, 24, 25, 26, 43, 63, 76, 81, 82,
85, 87, 95, 99, 101, 106, 117, 124, 130, 145, 147,
159, 161, 168, 169, 200, 210, 211, 212, 222, 223,
225, 231, 311, 323, 324, 338, 342, 361, 362,
369, 370, 373, 377, 400, 402, 404, 411, 412,
413, 421, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439,
440, 441, 443, 445, 455, 458, 468, 474, 475
Aron, Raimond 79
Aubry, Joseph 466
Austin 92, 333
Avicebron 434
Azouvi, François 79, 84, 219
Badiou, Alain 248
Balibar, Etienne 47, 51, 52, 53, 55, 177
Balzarotti, Rodolfo 11
Barth, Karl 60, 61, 64, 119, 173
Bayle, Pierre 398
Belaval, Yvon 18, 51
Benveniste, Émile 138, 139, 333
Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovič 299
Bergson, Henri 21, 22, 23, 24, 30, 32, 38, 42, 118,
122, 130, 188, 193, 194, 211, 214, 221, 226,
228, 230, 232, 233, 237, 246, 247, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 257, 267, 280, 327, 371, 372,
390, 412, 429, 432, 472, 473
Bernanos, Georges 135
Bertoletti, Ilario 264, 402, 468
Bianchi, Enzo 125
Bloch, Olivier 49
Blondel, Maurice 25, 26, 58, 164, 211, 213, 226,
229, 230, 232, 233, 235
Bodei, Remo 106, 313
Bonomi, Andrea 334
Borne, Etienne 285
Bosco, Domenico 26
Bostrenghi, Daniela 46
Botturi, Franco 11, 294
Bourgine, Benoît 61
Boutroux, Emile 22, 25, 28, 29, 211, 213, 228, 230,
232
Breton, Stanislas 365
Brun, Jean 308
Brunschvicg, Léon 17, 18, 22, 25, 26, 28, 29, 31,
37, 50, 61, 94, 107, 221, 226, 227, 228, 230, 231,
232, 233, 234, 236, 237, 248, 261, 294, 306,
423
Busacchi, Vinicio 284
Butler, Judith 44
Cabanis, Pierre Jean Georges 190
Calvino, Giovanni 27
Calvo, Francesco 445
Cambiano, Giuseppe 211
Camus, Albert 95, 271, 273
Capezzuto, Eugenio 379
Cartesio, Renato 13, 14, 17, 26, 27, 28, 29, 32, 33,
34, 35, 36, 43, 50, 66, 67, 68, 80, 83, 84, 93, 98,
100, 101, 102, 112, 129, 130, 131, 137, 142, 143,
145, 148, 162, 170, 177, 187, 188, 198, 199, 200,
201, 203, 205, 206, 214, 217, 228, 241, 248,
249, 255, 261, 262, 265, 275, 278, 285, 288,
289, 302, 307, 328, 331, 336, 337, 356, 357, 360,
361, 365, 367, 370, 372, 380, 381, 391, 394, 399,
417, 418, 419, 422, 430, 437, 440, 441, 455,
456, 460, 462, 465
Cassirer, Ernst 197, 261, 338
Castagna, Marco 284

- Castelli, Enrico 304
 Castoriadis, Cornelius 471
 Cavaciuti, Santino 221, 230
 Celada Ballanti, Roberto 280, 281
 Changeux, Jean-Pierre 365, 370, 371, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 395
 Chartier, Émile-Auguste *vedi* Alain
 Chiodi, Piero 400
 Chomsky, Noam 333
 Ciancio, Claudio 298
 Ciaramelli, Fabio 61, 165, 389, 444
 Ciglia, Francesco Paolo 276
 Colombo, Giuseppe 11
 Coppelino, Santo 167
 Corradi, Enrico 359
 Cousin, Victor 189, 211, 221, 237, 241
 Cucci, Giovanni 450
 Dalbiez, Roland 79, 80, 81, 82, 149, 195, 371
 D'Alessandro, Paolo 46, 47
 Danese, Attilio 225, 261, 301, 306, 308, 455
 Darbon, André 25, 26, 49, 226
 David Ross, William 436
 de Gérando, Joseph Marie 241
 Delbos, Victor 19, 25, 26, 49, 50, 257
 Deleuze, Gilles 39, 40, 42, 43, 44, 45, 57, 359, 412
 Del Lucchese, Filippo 49
 de Rémusat, Charles 189
 Desanti, Jean-Toussaint 18
 Descartes, René *vedi* Cartesio, Renato
 De Waelhens, Alphonse 193
 Dibon, Paul 18
 Dilthey, Wilhelm 98, 99, 201, 202, 326, 327, 348
 Di Nicola, Giulia 306
 Di Vona, Piero 36
 Dosse, François 68, 79, 80, 84, 85, 181, 229, 232, 262, 286, 351, 397, 457
 Doumulié, Camille 43
 Drisch, Hans 232
 Duns Scoto, Giovanni 41, 413
 Eliade, Mircea 194, 281
 Epicuro di Samo 25, 27, 46, 237, 424, 425
 Esiodo 412
 Fabris, Adriano 130
 Ferrario, Edoardo 90
 Ferraris, Maurizio 360, 476
 Feuerbach, Ludwig 60
 Fichte, Johann Gottlieb 29, 83, 94, 131, 142, 182, 229, 241, 255, 258, 259, 261, 262, 324, 417
 Filiasi Carcano, Paolo 193, 230
 Fink, Eugène 439
 Fizzotti, Eugenio 264
 Foucault, Michelle 39, 97, 359, 475
 Francès, Madelaine 18
 Franck, Adolphe 189
 Frankl, Viktor Emil 264
 Frege, Gottlob 215, 338
 Freud, Sigmund 11, 39, 42, 71, 77, 79, 80, 81, 82, 87, 88, 103, 106, 112, 113, 114, 115, 116, 126, 148, 149, 150, 169, 170, 171, 174, 175, 177, 180, 182, 188, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 208, 219, 224, 261, 263, 265, 268, 269, 302, 313, 327, 334, 341, 351, 356, 357, 359, 360, 362, 363, 380, 382, 383, 392, 441, 450, 455, 464, 468, 473
 Friedmann, Georges 232
 Gadamer, Hans Georg 98, 99, 117, 201, 202, 284, 349
 Galli, Laura 401
 Garcia, Patrick 68
 Garnier, Adolphe 189
 Gassendi, Pierre 199, 356
 Ghio, Michelangelo 196, 220, 221
 Giancotti, Emilia 422
 Giannini, Gianluca 61
 Gilles-Gaston, Granger 51
 Gilson, Etienne 17, 226, 261, 337
 Goethe, Johann Wolfgang von 45, 149
 Goldenstein, Cathrine 226, 237, 466
 Goldschmidt, Victor 18, 51
 Gouhier, Henri 26, 79, 261
 Grampa, Giuseppe 63, 66, 159, 261, 338, 469
 Granger, Gilles-Gaston 18, 51
 Grondin, Jean 269, 270, 466
 Grozio, Huig 49
 Guattari, Felix 42, 359
 Gueroult, Martial 18, 19, 50, 51
 Guyau, Jean-Marie 21
 Guzzo, Augusto 101
 Habachi, René 308
 Habermas, Jürgen 77, 99, 287
 Hamelin, Octave 19, 213, 261, 262
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 33, 34, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 59, 71, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 144, 148, 154, 161, 179, 182, 183, 192, 202, 207, 208, 209, 227, 228, 240, 241, 248, 250, 271, 280, 285, 300, 309, 311, 323, 324, 331, 334, 343, 359, 369, 377, 383, 402, 411, 427, 428, 441, 454, 458, 462, 474
 Heidegger, Martin 14, 39, 43, 59, 93, 94, 97, 98,

- 99, 116, 130, 137, 138, 140, 154, 164, 199, 200, 202, 206, 210, 222, 227, 248, 270, 280, 292, 324, 325, 328, 339, 342, 346, 349, 373, 385, 394, 395, 421, 437, 438, 454, 455, 456, 457, 458, 473, 474, 475
- Hobbes, Thomas 29, 46, 49, 93, 199, 356, 413, 443
- Hölderlin, Friedrich 45
- Honnet, Axel 72
- Humboldt, Wilhelm von 285, 324, 338
- Husserl, Edmund 14, 39, 58, 59, 68, 71, 79, 83, 92, 94, 95, 97, 107, 112, 131, 139, 155, 156, 157, 159, 177, 179, 181, 187, 188, 189, 193, 195, 201, 202, 206, 207, 228, 229, 248, 249, 275, 276, 277, 287, 289, 290, 291, 294, 296, 297, 307, 320, 323, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 346, 347, 348, 349, 357, 359, 360, 362, 372, 381, 382, 385, 386, 389, 392, 393, 417, 418, 419, 428, 430, 439, 441, 443, 459, 460
- Hypollite, Jean 59, 101, 271
- Iannotta, Daniela 10, 13, 129, 177, 318, 387, 466
- Ibn, Hezra 39
- Izard, Georges 299
- Jacobi, Friedrich Heinrich 26
- Jacquet, Chantal 365
- Jaspers, Karl 59, 74, 75, 82, 84, 93, 119, 136, 137, 138, 141, 142, 151, 164, 176, 192, 216, 273, 278, 281, 288, 290, 292, 297, 330, 385, 399, 409
- Jervolino, Domenico 14, 66, 82, 83, 101, 103, 107, 119, 155, 164, 165, 205, 277, 284, 302, 304, 307, 308, 316, 426, 437, 440, 442, 450, 468, 475
- Jolivet, Régis 58, 231
- Jonas, Hans 116, 376
- Jung 81, 197
- Jüngel, Eberhard 338
- Kaiserlian, Giorgio 280
- Kant, Immanuel 29, 35, 39, 83, 89, 98, 101, 102, 112, 130, 131, 139, 142, 143, 155, 156, 157, 158, 178, 179, 216, 221, 222, 233, 235, 239, 242, 244, 245, 266, 285, 287, 300, 307, 313, 344, 369, 372, 375, 377, 399, 402, 422, 423, 424, 425, 458, 463, 474
- Kierkegaard, Søren 50, 75, 117, 148, 149, 154, 193, 208, 228, 271, 334, 342, 399, 422, 447
- Klein, Melanie 81
- Kleist, Karl 45
- Klibansky, Raymond 339
- Kohut, Heinz 176
- Kojève, Alexandre 39, 59, 100, 101, 271
- Lacan, Jacques 39, 42, 81, 97, 248
- Lachelier, Jules 21, 25, 28, 58, 59, 211, 221, 225, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 244, 248, 264, 265, 266, 294, 351, 399, 462
- Lachièze-Rey, Pierre 25, 26, 37, 50, 299
- Lacroix, Jean 28, 83, 84, 192, 268, 277, 299
- Lagneau, Jules 17, 19, 20, 21, 25, 32, 33, 36, 59, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 265, 351, 399, 432, 462
- Lalande, André 94, 226
- Landgrebe, Ludwig 439
- Laporte, Jean 261, 262, 337
- Lavelle, Louis 31, 83, 189, 192, 212, 213, 221, 227, 229, 262, 279, 412
- Lefebvre, Henri 97
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von 14, 21, 22, 24, 29, 32, 40, 57, 58, 64, 80, 81, 83, 84, 100, 117, 120, 126, 152, 161, 168, 170, 171, 174, 181, 182, 183, 191, 196, 198, 199, 208, 209, 210, 214, 218, 219, 221, 222, 223, 249, 251, 262, 289, 302, 314, 356, 361, 362, 372, 392, 411, 413, 421, 441, 455, 458, 467, 474
- Léna, Marguerit 80
- Leoni, Federico 22, 248
- Léon, Xavier 22, 25, 28, 29, 61, 80, 228, 230, 231, 232, 236
- Le Roy, Eduard 226, 236
- Le Senne, René 31, 32, 189, 192, 213, 221, 229, 299, 306
- Lévêque, Raphaël 22
- Lévinas, Emmanuel 61, 81, 94, 156, 183, 228, 276, 288, 401, 402
- Lévi-Strauss, Claude 50, 57, 97, 106, 141, 167, 192, 296
- Lissa, Giuseppe 61
- Locke, John 29, 177, 442
- Lucrezio Caro, Tito 27, 46, 370, 378
- Lutero, Martino 62
- Lytotard, Jean-François 57, 357
- Maceiras Fafian, Manuel 333
- Macherey, Pierre 19
- Machiavelli, Niccolò 93, 443
- Malebranche, Nicolas 18, 29, 32, 83, 84, 131, 182, 199, 208, 209, 214, 222, 262, 265, 279, 289, 307, 355, 361, 372, 390, 417, 467
- Marcel, Gabriel 14, 59, 60, 61, 68, 73, 79, 82, 95, 96, 106, 119, 135, 137, 138, 141, 142, 151, 155, 156, 157, 176, 189, 192, 193, 213, 216, 225, 227,

- 229, 232, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 283, 286, 287, 288, 292,
293, 294, 297, 298, 306, 308, 340, 386, 399,
441, 444, 452
- Marco, Costantino 109
- Marcuse, Herbert 327
- Maritain, Jacques 79, 80, 81, 299
- Marty, François 426
- Marx, Karl 39, 42, 46, 47, 48, 49, 60, 81, 102, 103,
113, 115, 176, 192, 194, 197, 261, 302, 334, 341,
359, 360
- Masullo, Aldo 85, 107, 189
- Matera, Rocco 280
- Matheron, Alexandre 18, 49, 50, 51
- Mathieu, Vittorio 101
- Mauss, Marcel 319
- Méchoulan, Henri 18
- Meinecke, Friedrich 326
- Melchiorre, Virgilio 112, 225, 294
- Merleau-Ponty, Maurice 65, 66, 94, 100, 157, 158,
191, 214, 229, 241, 248, 265, 271, 280, 288,
295, 328, 334, 335, 341, 345, 362, 395, 412
- Meyer, Ludovico 162, 381, 419
- Miano, Francesco 304
- Misrahi, Robert 371
- Mondin, Battista 388, 426
- Montaigne, Michel Eyquem signore di 388, 426
- Montani, Pietro 90
- Montano, Aniello 31
- Moreau, Joseph 27
- Moreau, Pierre-François 54
- Morfino, Vittorio 46, 49
- Morotti, Chiara 191
- Mossé-Bastide, Rose-Marie 22
- Mounier, Emmanuel 14, 61, 63, 80, 96, 119, 225,
232, 272, 285, 293, 299, 300, 301, 302, 303,
304, 305, 306, 308, 413, 452
- Mura, Gaspare 308, 373
- Nacci, Michele 232
- Negri, Antimo 250
- Nietzsche, Friederich 27, 39, 40, 45, 62, 76, 77, 79,
81, 113, 115, 124, 168, 169, 170, 176, 179, 194,
197, 202, 217, 218, 224, 248, 261, 268, 269,
285, 301, 325, 334, 341, 359, 360, 377, 386,
392, 422, 474
- Ollé-Laprune, Léon 25, 417
- Paci, Enzo 95
- Palumbo, Giorgio 90
- Pandolfi, Alessandro 47
- Pardi, Aldo 42
- Pareyson, Luigi 271
- Parmenide 343
- Pascal, Blaise 27, 29, 50, 95, 145, 154, 237, 249,
283, 305, 426, 440, 464
- Patočka, Jan 439, 440
- Petit, Jean-Luc 164
- Pfänder, Alexander 84
- Pieretti, Antonio 92
- Pieri, Sergio 292
- Pierre, Marie 19, 54, 84, 205, 299, 308, 327
- Piscione, Enrico 157
- Pititto, Rocco 15, 74, 101, 191, 284
- Platone 11, 19, 25, 29, 33, 81, 87, 99, 114, 143, 144,
145, 147, 148, 149, 150, 151, 159, 161, 198, 207,
218, 223, 230, 231, 248, 274, 281, 283, 292,
300, 307, 325, 340, 342, 346, 360, 361, 372,
387, 392, 412, 426, 435, 439, 440, 441, 445,
455, 458, 464, 474
- Porée, Jérôme 93
- Possati, Luca Maria 25
- Pradines, Maurice 22, 189
- Prini, Pietro 227
- Pucci, Raffaele 333, 334
- Quintana, Miguel 333
- Quintiliano 338
- Ravaisson, Felix 189, 210, 211, 212, 221, 222, 223,
228, 230, 232, 238, 324, 342, 463
- Reale, Giovanni 440
- Reinach, Adolf 439
- Renan, Joseph Ernest 28, 33, 74, 97
- Revah, Israel Salvator 18
- Revault d'Allones, Myriam 399, 457
- Rigobello, Armando 305
- Rivaud, Albert 19
- Rizzacasa, Aurelio 149
- Robin, Léon 80
- Ronchi, Rocco 21, 22, 248
- Rosmini, Antonio 58, 230, 231
- Rosselli, Alessandro 109
- Rossi, Fabio 107, 260
- Rossi, Osvaldo 76, 81, 171, 296, 420, 455
- Rossi, Pietro 327
- Roure, Marie-Louise 58
- Rousset, Bernard 17
- Royce, Josiah 272, 293
- Saisset, Emile 189
- Salvioli, Marco 91, 107
- Sanchez, Sorondo 422
- Santinelli, Cristina 18, 46
- Sartini, Andrea 41

Indice dei nomi

- Sartre, Jean-Paul 31, 57, 94, 100, 138, 154, 192, 193, 194, 216, 225, 227, 248, 270, 271, 288, 301, 325, 328, 334, 438, 452
- Schapp, Wilhelm 84
- Scheler, Max 155, 156, 228, 275, 276, 296
- Schopenhauer, Arthur 81, 125, 149, 169, 170, 233, 261, 268, 324, 392
- Sciacca, Michele Federico 226
- Searle, John 333
- Sequeri, Pierangelo 81
- Sérouya, Henri 33
- Sichirollo, Livio 285
- Simmel, Georg 232, 326
- Simondon, Gilbert 52
- Simonetti, Edoardo 90, 264
- Simon, Richard 431
- Sini, Carlo 107
- Socrate 114, 124, 147, 242, 293, 307, 319, 392, 417, 445
- Steila, Daniela 340
- Taine, Hippolyte-Adolphe 232
- Taylor, Charles 77, 422
- Thévenaz, Pierre 193, 205, 232, 248, 256, 307, 308, 439
- Tilgher, Adriano 211
- Tommaso d'Aquino 324, 413
- Tosel, André 51
- Touraine, Max 422
- Trincia, Saverio 334
- Valentini, Francesco 59
- Van Vloten, Johannes 241
- Vanzan, Piersandro 294
- Venezia, Simona 284
- Vernière, Paul 18
- Veschioni Bolla, Maria Teresa 17
- Vigna, Carmelo 81, 119, 404
- Vinti, Carlo 102
- Wahl, Jean 59, 61, 79, 100, 104, 216, 250, 269, 271, 291, 292, 297, 409, 427, 428
- Weil, Éric 124, 210, 285, 446
- Zac, Sylvain 13, 35, 36, 37, 38, 39, 49, 84, 85, 376, 421, 423, 425, 428, 430, 431, 432, 433, 434
- Zanardo, Susy 119, 466
- Zecchi, Stefano 71
- Zenone di Elea 237
- Zippel, Nicola 334

La questione del soggetto, il problema dell'identità e del riconoscimento socio-politico, le tematiche della fragilità umana dinanzi alle sfide del male e del dolore e alle difficoltà dell'amore e del perdono fanno emergere, soprattutto nel contesto dell'attualità, il tema della ricerca di sé stessi. Tale ricerca non può ignorare le molteplici questioni sollevate dallo strutturalismo, dalla linguistica, dalla psicoanalisi, dalla narratologia. Per Ricoeur, si tratta di ripensare, oltre i dualismi e l'idealismo del soggetto assoluto, la questione dell'uomo, essere storico ed incarnato, vivo nei dinamismi della natura e della storia. La lotta per il soggetto è anche impegno lungo il difficile cammino di una libertà non scontata. In questi percorsi, ancora tutti da seguire e scoprire, è importante, come insegna Gadamer, saper dialogare con i classici del passato, ed in maniera dialogica, così da congiungere tradizioni spesso in conflitto tra loro. Tra tali autori ha un particolare rilievo Spinoza come pensatore della libertà e del desiderio d'essere e di vivere. Si viene così, alla scuola di Spinoza, a prospettare un senso nuovo della nostra problematica avventura nel tempo e tra le cose: l'orizzonte va oltre la pura giustapposizione dei momenti di tempo e di vita. Ricoeur, lettore di Spinoza, prospetta la tematica di un percorso più autentico verso un soggetto non autocentrato e disposto ad aprirsi agli altri e a mettersi in gioco nella sua dimensione costitutivamente intersoggettiva.



FRANCESCO DE CAROLIS, laureato in filosofia e dottore di ricerca in Scienze Filosofiche, giornalista pubblicista, è docente di ruolo nei Licei. Ha svolto per alcuni anni l'attività di cultore della materia di Ermeneutica filosofica e Filosofia del linguaggio. Si occupa di filosofia moderna (Spinoza, Gassendi, Herbert di Cherbury, lo scotismo a Padova nel '700), di filosofia contemporanea (Pareyson, Ricoeur e Vattimo), di filosofia analitica e di antropologia filosofica nel suo incessante dialogo con le scienze umane. Ha curato la pubblicazione di due volumi collettanei sul linguista G. Guillaume e su Pasquale Galluppi. Ha tradotto il *Tractatus de Pace* di Gilberto di Tournai, l'*Epistola* di Pierre Gassendi ad Herbert di Cherbury sul *De veritate* e tre poesie latine di Herbert di Cherbury. Tra le sue pubblicazioni, ricordiamo *Tenebre e luce. L'ontologia di Luigi Pareyson* (2016) e *Cartografie dell'anima* (2017).

ISBN 978-88-6887-171-0



9 788868 871710