



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA
FACOLTA' DI FILOSOFIA

Corso di laurea specialistica in Filosofia e
Forme del sapere

TESI DI LAUREA

La "Filosofia della volontà" di Paul Ricœur:
il problema del male e della libertà umana

RELATORE
Prof. Adriano FABRIS

CANDIDATO
Sara PACENTI

ANNO ACCADEMICO 2014-2015

INDICE

Introduzione **pag. 4**

Capitolo primo

Ricœur e il progetto di una "Filosofia della volontà"

- 1.1 Breve storia filosofica del concetto di *volontà* **pag. 9**
- 1.2 Tratti costitutivi di un'indagine ermeneutica **pag. 13**
- 1.3 Reciprocità di volontario e involontario nei processi di decisione e azione **pag. 20**
- 1.4 Dalla necessità alla libertà: il consentire **pag. 28**

Capitolo Secondo

"L'infinitamente piccolo"

- 2.1 Paul Ricœur e la sua riflessione antropologica: la sproporzione dell'uomo miseria **pag. 33**
- 2.2 Dalla finitudine prospettica e dall'amor di sé, al logos e alla ricerca della felicità: verso una sintesi trascendentale **pag. 39**
- 2.3 Il potere del sentimento nel modello antropologico ricoeuriano **pag. 48**

Capitolo Terzo

Il male entra nel mondo

- 3.1 Ricœur tra mitica concreta ed esegesi biblica **pag. 52**
- 3.2 Il mito adamitico del peccato originale **pag. 63**
- 3.3 Dio e il patto d'alleanza: minaccia di sventura o promessa di salvezza? **pag. 78**
- 3.4 La libertà fragile e il suo itinerario biblico **pag. 85**

Capitolo Quarto

Verso il "migliore dei mondi possibili": una sfida alla filosofia e alla teologia

- 4.1 Il male e la libertà umana: nuove soluzioni entro un nuovo orizzonte speculativo **pag. 90**
- 4.2 Coscienza e rispetto di sé: verso un'etica del limite **pag. 95**
- 4.3 Oltre la logica della retribuzione: il Dio dell'Amore **pag. 100**

Conclusione **pag. 105**

Ringraziamenti **pag. 114**

Bibliografia **pag. 115**

A Livio

Introduzione

“Ahimè! Che sono dunque il bene e il male! Non forse la stessa cosa, attraverso la quale attestiamo con rabbia la nostra impotenza, e la brama di raggiungere l'infinito attraverso anche i mezzi più insensati? Oppure son due cose differenti?”¹

Il bisogno di penetrare nelle profondità del mistero del bene e del male ha trovato i più svariati tentativi di soluzione in tutta la storia della filosofia, dalle sue origini in terra ellenica, fino ai nostri giorni.

Si può analizzare il male sotto diversi aspetti e basandosi su differenti criteri. Volendo trattare il tema con un approccio filosofico, si possono adottare tre diverse prospettive, recuperando così una scansione già utilizzata da Leibniz, il quale la riprese a sua volta da S. Agostino. In questa visione il problema viene decomposto in termini metafisici, morali e fisici al fine di rispondere ai seguenti interrogativi di fondo: appurato che il male esiste, che cos'è e in che cosa consiste? Come si configura in relazione all'uomo? Quali sono le sue rappresentazioni e le sue possibili manifestazioni nel reale?

Questi sono gli interrogativi che da sempre hanno spinto filosofi e pensatori ad elaborare teorie relative alle origini del male, alla sua o meno consistenza ontologica, all'uomo che lo compie e ai suoi rapporti con il mondo e con la divinità. In questo modo, l'enigma del male diventa una sfida anche per la teologia, aprendosi a nuove interpretazioni.²

¹ Ducasse I. L., *I canti di Maldoror*, poesie, lettere, a cura di Ivos Margoni, Einaudi, Torino 1989.

² Cfr. Archiati Pietro, *Il mistero del male nel nostro tempo*, Opera Editrice, Roma 1997.

Nella teologia occidentale e nella filosofia della religione, il problema del male è diventato un paradosso di difficile trattazione: quest'ultimo trova la sua origine, infatti, nelle religioni monoteistiche, che pongono al loro centro la figura di un Dio buono, onnipotente e giusto, logicamente incompatibile con l'esistenza di un male dalla consistenza ontologica.

Il tentativo di risolvere la questione in questi contesti è stato storicamente una delle preoccupazioni principali della teodicea.³

Tra le risposte elaborate vi sono gli argomenti secondo cui il vero libero arbitrio non può esistere senza la possibilità del male; che l'uomo non può comprendere Dio; che la sofferenza è necessaria per la crescita spirituale, o che il male è la conseguenza di un mondo decaduto. Altri sostengono che Dio non sia onnipotente o infinitamente buono.

Tutte queste sono le tematiche che il presente lavoro intende analizzare, secondo la prospettiva di uno tra i molti pensatori che si sono posti questi interrogativi, Paul Ricœur.

Nato a Valence il 27 febbraio 1913, il filosofo ha svolto nel suo ambito una delle più brillanti carriere del secolo. Dopo essersi laureato a Rennes nel 1933 e aver insegnato Filosofia morale all'università di Strasburgo, tiene la cattedra di Storia della filosofia alla Sorbona e successivamente all'università di Nanterre e Chicago, chiamato alla cattedra del teologo Paul Tillich.

Vicino al movimento di "Esprit" di Emmanuel Mounier, Ricœur subisce il fascino dei più importanti movimenti filosofici del XX secolo, in particolare della fenomenologia, dell'esistenzialismo e

³ Dal greco *theos*, Dio e *dike*, giustizia, la teodicea è una branca della Teologia che studia il rapporto tra la giustizia di Dio e la presenza nel mondo del Male; il termine fu coniato dal filosofo tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz e utilizzato per indicare più generalmente la dottrina sulla "giustificazione di Dio per il male presente nel creato".

della filosofia del linguaggio.⁴ Muovendo proprio dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia, Ricœur si è orientato verso una filosofia ermeneutica, che riconosce nel linguaggio della religione, del mito e della poesia, la condizione di possibilità e il significato ultimo del pensiero e della volontà.

Esemplificate da un gran numero di testi filosofici e letterari, queste indagini fanno di Ricœur il maestro di una delle dottrine più significative della filosofia d'oggi, che ha assunto il nome di “ermeneutica”, o dottrina dell'interpretazione.

La sua prima ricerca importante riguarda il tema della volontà all'interno di un lavoro complessivo di antropologia filosofica attraverso cui emergono i tratti di un essere umano che esperisce la sproporzione tra la sua finitezza e l'infinito cui tende e, in seconda battuta, i temi della colpa e del male.

La filosofia del XVIII e IX secolo è, in generale, stata guidata proprio dal problema del male che ha rappresentato per tale disciplina una vera e propria sfida rispetto al naturale corso della storia e agli accadimenti che l'hanno contraddistinta e che hanno spinto i filosofi a porsi interrogativi circa l'esistenza di eventi malvagi, sofferenze e catastrofi, in un continuo dialogo con la teologia e le sue risposte.

Ma cosa è racchiuso nel termine “male”? Hume notò come pensare a tale concetto in se stesso, e in linea generale fosse assai arduo, poiché esso lo si può conoscere esclusivamente tramite reali occasioni empiriche e, solo in un secondo momento, è possibile estrarre da esse il concetto generale. Tuttavia alcuni filosofi, tra cui appunto Ricœur, osservano che, nelle singole manifestazioni dei più diversi mali, vi è una radice comune, un filo conduttore che rende, appunto, il male un concetto a se stante e corrispondente a qualcosa che ha una valenza ontologica.

⁴ Cfr. Brezzi F., *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Appurato che il male esiste, da che cose esso viene e dipende? E com'è possibile giustificare la realtà parallelamente alla giustificazione dell'esistenza di un Dio buono nella sua infinità? I due grandi modelli di risposta avanzati dai cristiani, in particolare, sono quelli della nemesi divina (incentrato sull'idea che il male è causato come vendetta da un Dio che punisce l'uomo per i suoi errori) e della Teodicea (secondo cui il male, anche il più gratuito, ha un senso compiuto se inserito nell'economia del tutto: il tutto è bene, e il male perde la sua valenza di male se inserito in tale contesto). L'idea comune a questi due modelli è che vi siano bilancio e compensazione, tali per cui alla fine il tutto sarà in equilibrio; lo stesso Giudizio Universale, pilastro della fede cristiana, ne è un'esemplificazione: alla fine dei tempi, infatti, i malvagi saranno castigati e i buoni godranno di premi eterni.

Il problema che comunque tende a rimanere insoluto presso il mondo cristiano è quello del libero arbitrio: il male che l'uomo compie e che, secondo il modello della nemesi, chiama altro male o, secondo il modello della teodicea, ha senso nell'economia del tutto, è compiuto con un libero atto di scelta o, piuttosto, è qualcosa di necessitato e dunque di non liberamente compiuto?

Nel caso della nemesi, pare risaltare il libero arbitrio, poiché Dio punisce l'uomo per il male che questi ha deliberatamente compiuto. Diverso è invece il caso della Teodicea, dove il male, più che essere commesso, è patito supinamente e, dinanzi a ciò, Dio interverrebbe a correggere l'uomo e le sue azioni.

Male compiuto e male subito s'intrecciano così creando un fondo tenebroso da cui parte una storia a cui l'uomo sente di appartenere.

E' da questo enigma che Ricœur intende partire per una lunga ed articolata riflessione sull'uomo nei diversi livelli del pensare, dell'agire e del sentire e, specularmente, sul male, per

rispondere a questi interrogativi: Perché esiste il male? Da dove viene il male? “Fino a quando, o Signore?”⁵

⁵ Sal 13, 2.

Capitolo primo

Ricœur e il progetto di una “Filosofia della volontà”

1.1 Breve storia filosofica del concetto di volontà

Prima di addentrarci nell'analisi della riflessione ricoeuriana di stampo antropologico sulla natura dell'uomo rispetto al suo rapporto con se stesso, con il mondo e con Dio, passiamo in rassegna le più significative riflessioni filosofiche sul concetto di “volontà”, per comprendere l'eredità filosofica, rispetto a questo tema, che Ricœur riceve e ingloba nel suo pensiero e nella sua trattazione.⁶ La natura della volontà ha, infatti, costituito un importante tema di riflessione per la filosofia di ogni tempo, aprendosi a molteplici interpretazioni e letture critiche, in quanto inestricabilmente legato all'interpretazione dei concetti di libertà e virtù.

Il concetto di volontà è uno dei nodi tematici di tutto il pensiero di Ricœur, così come di tutta la filosofia contemporanea, ed è parte di una più complessa riflessione dell'autore sulle diverse dimensioni dell'essere e dell'esserci. La sua “Filosofia della volontà”, come vedremo meglio in seguito, geniale, innovativa e lungimirante rispetto alle teorie a lui precedenti, manifesta, infatti, la coesistenza di involontario e volontario nella costituzione e nell'esercizio del volere, aprendo la strada alla dimensione del non essere, della nolontà, del limite e dell'errore. Ma andiamo ora a ritroso nel tempo soffermandoci su alcuni momenti storici e di pensiero più significati rispetto al tema che stiamo prendendo in esame.

In epoca antica e soprattutto nel pensiero greco, assistiamo ad una visione intellettualistica della volontà, come quella elaborata da Socrate, che nelle sue tesi legava la determinazione fattiva ed

⁶ Cfr. *Enciclopedia filosofica* (a cura di) Fondazione del Centro Studi filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, Vol. XII.

intenzionale del soggetto al principio di naturale attrazione verso il Bene, motivo per cui l'uomo per natura sarebbe stato orientato nelle sue scelte ed azioni verso di esso, qualora il Bene fosse stato compreso come tale. Secondo l'ateniese, infatti, il principio del male è di per sé involontario e quindi è motivo delle umane azioni solo poiché non si conosce né si è compreso quale sia il Bene. E' Platone a rafforzare successivamente la tesi del maestro attraverso il noto e suggestivo mito della caverna⁷. Attraverso il linguaggio del mito, Platone non soltanto esprime la sua teoria della conoscenza, ma ribadisce il rapporto tra filosofia e impegno di vita. Conoscere il Bene significa, infatti, anche praticarlo. Esso, descritto attraverso l'immagine del sole, è l'unico oggetto della volontà, dato che il male, rappresentato invece dalle ombre, è un semplice non essere. Chi segue il Bene è allora colui che dopo aver contemplato la luce della Verità, torna, a rischio della propria vita, nella caverna per liberare i compagni prigionieri dalle catene della conoscenza illusoria del mondo sensibile.

Questa visione della volontà, come elemento condizionato dal sapere e dalla conoscenza, rimane punto cardine per tutta la filosofia antica, sfociando nelle dottrine etiche dello stoicismo, orientate per lo più verso gli ideali dell'atarassia, dell'apatia e della contemplazione.

Qualche secolo dopo, il tema della volontà è ripreso dal pensiero cristiano, divenendone centrale, soprattutto per la sua stretta correlazione con i concetti di peccato e di libertà. La teologia cristiana, infatti, per prima riserva alla volontà, in quanto libera, un ruolo centrale e lascia a essa la decisione del suo conformarsi o meno al volere dell'unico Dio creatore.

Torna così il tema della scelta tra il bene e il male, rappresentato ora dall'immagine biblica del peccato, come pure quella tra

⁷ Cfr. Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1967, pp. 339-342.

volontà e intelletto.

La buona volontà è quella che consente di volgersi alla realizzazione del Bene. Ma non è possibile raggiungere quest'ultimo senza l'intervento divino elargitore della Grazia, mezzo essenziale di liberazione dell'uomo. La volontà non potrebbe indirizzarsi al Bene, corrotta com'è dalla schiavitù delle passioni corporee, se non ci fosse la rinascita dell'uomo operata da Cristo. Tuttavia, permane anche nel cristianesimo l'aspetto conoscitivo della volontà, che si verifica attraverso un'illuminazione dell'intelletto per opera dello Spirito Santo. Volontà e conoscenza rimangono così indissolubilmente legati: "Credo ut intelligam" e "intelligo ut credam".⁸ La virtù che ne scaturisce è la volontà di aderire al disegno divino.

Nel pensiero moderno, e in particolare con Cartesio, si ripropone il tema del rapporto tra volontà e conoscenza intellettuale. Per il filosofo francese, in Dio volontà e intelletto si identificano, mentre nell'uomo la volontà è una facoltà distinta e più estesa rispetto all'intelletto; essa è volta verso il Bene e ad esso può concedere il suo assenso, non prima però di aver conseguito una conoscenza chiara e distinta delle cose, attraverso un dubbio metodico. Notevolmente diversa si presenta, invece, la posizione di Spinoza, che rifiuta la nozione di una "causa libera" dell'agire umano, chiamando "volontà" quel principio intrinseco all'essenza di ogni cosa (sforzo o *conatus*) e concependo la libertà dell'uomo come la mera capacità di accettare la legge universale ineluttabile che domina l'universo.

Anche Hobbes, pur non giungendo a negare il libero arbitrio, ne riduce la portata. Nella sua indagine meccanicistica degli atti di volizione, infatti, egli esclude da un lato l'esistenza di un'apposita facoltà e, dall'altro, riconduce la volontà ad un atto

⁸ Augustinus Hipponensis, *Sermones*, 43, 7, 9.

deliberativo che pone fine ad una successione alternata di appetiti contrari (desideri e motivazioni di carattere finalistico). Parallelamente, nella Francia illuministica e soprattutto con Rousseau, il concetto di “volontà” assume una forte rilevanza politica. Con il termine “volontà generale”, infatti, egli intende la volontà del corpo politico inteso come persona pubblica, in cui ciascun membro è parte indivisibile del tutto; nettamente distinta dalla volontà di tutti, ossia dalla mera somma delle volontà individuali, subordinate a interessi privati, la volontà generale ha come unico fine l’utilità pubblica, è infallibile e, attraverso le leggi, ristabilisce nel diritto l’uguaglianza tra gli uomini, garantendo la libertà di ciascuno.

Legislatrice rimane anche la volontà nell’accezione kantiana, sebbene solo in campo morale, e opportunamente guidata dagli imperativi categorici della ragione, che depurano l’azione di motivazioni e contenuti concreti (piacere, felicità, ecc.).

Nella filosofia tedesca del periodo postkantiano si delineano poi, specialmente con Hegel e Schopenhauer, due tendenze contrapposte, che però si riallacciano entrambe alla *Critica della ragion pratica*: per il primo, infatti, “volere” significa trasformare il mondo in base all’idea del Bene, a farne ciò che deve essere, ed è momento fondamentale dello sviluppo dell’idea e della verità; per il secondo, invece, la volontà rappresenta, kantianamente, l’accesso al noumeno, alla cosa in sé. Secondo Schopenhauer, la natura e il mondo non hanno un’origine razionale, ma nascono da un istinto irrazionale di vita, da una pulsione informe e incontrollata che è appunto volontà. Non c’è dunque spazio per l’ottimismo della ragione, dal momento che questa volontà di vivere sfrenata e arbitraria è causa di sofferenza. Si può però superare il dolore, attraverso la sublimazione e la presa di coscienza che il mondo è l’oggettivazione del volere, cioè è una mia stessa rappresentazione, fenomenica e illusoria.

Nel pensiero posthegeliano e nella filosofia novecentesca la nozione di volontà è stata variamente reinterpretata, soprattutto in chiave psico-sociologica, nei contesti del marxismo, del pragmatismo e del neopositivismo.

E' difficile senza dubbio tracciare un profilo completo di un concetto per secoli largamente discusso, e crocevia di altre importanti tematiche etico - filosofiche, quali libertà, conoscenza e rapporto col Divino. La volontà rimane per l'uomo un mistero. Tuttavia, ha da sempre affascinato filosofi pensatori che hanno contribuito a delineare una sua storia giunta sino a noi.

L'interpretazione ricœuriana del concetto di volontà è figlia di tutto questo percorso appena accennato; essa è per lui una dimensione dell'essere e dell'esserci che accoglie in sé le nuove istanze psicologiche e culturali della fine dell'800.

Il volere umano per il filosofo francese è, infatti, teso tra due poli apparentemente inconciliabili, e tra di essi si snoda nel suo esserci nel mondo, nel suo agire, come nel sentire, tra cadute e successi, tra la finitezza dentro di sé e l'infinito al di fuori.

1.2 Tratti costitutivi di un'indagine ermeneutica

"Ritengo di appartenere a una delle correnti della filosofia europea che si lascia essa stessa caratterizzare da una certa fenomenologica, filosofia ermeneutica. Riguardo al primo termine - riflessiva -, l'accento è posto sul movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire, capacità in qualche modo nascosta, perduta, nei saperi, nelle pratiche, nei sentimenti che l'esteriorizzano rispetto a se stessa. Jean Nabert è il maestro emblematico di questo primo ramo della corrente comune. Il

secondo termine - fenomenologica - designa l'ambizione di andare alle 'cose stesse', cioè alla manifestazione di ciò che si mostra all'esperienza, priva di tutte le costruzioni ereditate dalla storia culturale, filosofica, teologica; quest'intento, diversamente dalla corrente riflessiva, porta a mettere l'accento sulla dimensione intenzionale della vita teorica, pratica, estetica, ecc. e a definire ogni tipo di coscienza come 'coscienza di...'. Husserl rimane l'eroe eponimo di questa corrente di pensiero. Riguardo al terzo termine - ermeneutica - ereditato dal metodo interpretativo applicato in un primo tempo ai testi religiosi (esegesi), ai testi letterari classici (filologia) e ai testi giuridici (diritto), l'accento è posto sulla pluralità delle interpretazioni legate a ciò che si può chiamare la lettura dell'esperienza umana. Sotto questa terza forma la filosofia mette in questione la pretesa di ogni altra filosofia di essere priva di presupposti. I maestri di questa terza tendenza si chiamano Dilthey, Heidegger, Gadamer ".⁹

Così parla Ricœur in una delle sue ultime opere, sottolineando egli stesso la sua posizione in un ideale crocevia tra le molteplici tendenze della ricerca filosofica a lui e a noi contemporanea.

Paul Ricœur, infatti, si è occupato di fenomenologia ed ermeneutica, creando un dialogo costante fra queste e le scienze umane e sociali. Si è interessato di logica, di esistenzialismo, cristianesimo, teologia, politica, storia. Le sue opere si sviluppano intorno al concetto di senso, di soggettività, di funzione euristica dell'immaginazione.

L'originale snodarsi del cammino riflessivo di Ricœur dalla fenomenologia all'ermeneutica e dalla metafisica alla morale costituisce, di fatto, un ampio tentativo di mediazione tra le esigenze epistemologiche della fenomenologia, le scienze

⁹ Ricœur P., Changeux J. P., *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 2-3.

umane, e l'ermeneutica nei suoi risvolti ontologici ed esistenzialistici.

A partire dagli studi liceali a Rennes, dove matura la vocazione filosofica, il pensatore francese fa conoscenza della filosofia riflessiva di Jean Nabert: un incontro che si rivelerà per lui estremamente prolifico, così come quello con Gabriel Marcel nei famosi “venerdì filosofici”.

Tra la fine degli anni '40 e gli inizi degli anni '50 del XX secolo, dopo un periodo di impegno militante nei movimenti giovanili protestanti, Ricœur approda alla fenomenologia husserliana di stampo esistenzialista, negli stessi anni in cui dominano il panorama filosofico francese Jean Paul Sartre e Maurice Merleau Ponty.

E' in questi anni che l'autore elabora un progetto di ricerca antropologica che prende il nome di “Filosofia della volontà” e che si struttura in un'indagine che colloca al centro del proprio interesse la volontà nelle sue molteplici sfaccettature. Tale progetto è realizzato attraverso il frequente riferimento alle teorie filosofiche a lui precedenti rispetto al tema della volontà che abbiamo precedentemente delineato e che egli prende in considerazione, facendole sue proprie, modificandole in alcuni casi o, ancor di più, trasformandole secondo la sua linea di pensiero. L'idea di fondo del progetto è, infatti, quella di tratteggiare le forme essenziali dell'uomo e le motivazioni eidetiche del suo agire, attraverso lo studio del concetto di colpa in ambito morale e religioso.¹⁰

L'indagine condotta nei due saggi costituenti il progetto filosofico di Ricœur è dunque attorno al fenomeno “uomo” e a ciò che costituisce la sua essenza, ovvero le strutture fondamentali del rapporto a lui intrinseco tra volontario e involontario.

¹⁰ Cfr. Jervolino D., *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

Attraverso questa indagine giovanile, Ricœur ha tentato costruttivamente di compiere "l'innesto del problema ermeneutico sul metodo fenomenologico"¹¹. Prima di lui anche Heidegger aveva realizzato una torsione in senso ermeneutico della fenomenologia, passando così da un'analisi descrittiva dei processi soggettivi e dei significati concettuali dei singoli fenomeni alla comprensione di quell'Essere che è al fondo di tutti gli enti, oggetto di studio di una vera e propria scienza ontologica.

Ricœur, per fondare l'ermeneutica nella fenomenologia, contrappone invece, con un'immagine ormai famosa, la "via corta" dell'ontologia della comprensione di Heidegger, alla "via lunga"¹² dell'interpretazione, cioè un itinerario più tortuoso e faticoso della filosofia ermeneutica che passi attraverso le scienze umane, l'esegesi, la storia e la religione, e che attraversi a livello semantico, riflessivo ed esistenziale l'universo dei segni.

L'analisi antropologica del giovane Ricœur è così un'indagine sull'essere e sull'essenza dell'uomo, che manifestandosi a livello fenomenologico si dà ad un'interpretazione che lo coglie come vita, corpo e mente, desiderio e parola, capace di agire e di patire. La volontà umana, infatti, nella sua concretezza esistenziale, è uno dei modi d'essere di un esistente esposto al dominio delle passioni e all'esperienza della colpa, che trova alle radici del suo esistere il rapporto con un'alterità radicale, chiamata jaspersianamente "Trascendenza".

¹¹ Ricœur P., *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Jaca Book, Milano 1995, p. 17.

¹² "Le longue detour" è l'espressione originale usata da Ricœur per indicare la complessità dell'indagine filosofica da lui proposta, che intende trattare il fenomeno dell'esistenza umana non soltanto su di un piano squisitamente ontologico, ma attraverso l'apporto delle moderne scienze umane e di un'analisi esegetica che colga la complessità della coscienza umana, del suo rapporto con sé, con il mondo e con il Divino.

Rispetto a questa visione di fondo, la descrizione eidetica delle strutture della volontà realizzata nel primo dei due testi costitutivi del progetto ermeneutico, *Le volontarie et l'involontaire* e modellata sulla fenomenologia husserliana, prende in considerazione solo la volontà umana nella sua astrattezza e l'umano volere con il suo fondo ineliminabile di passività, ma prescinde dal suo essere o riconoscersi in uno stato di colpa o di innocenza. La descrizione è quindi pura nella misura in cui coglie l'oggetto o fenomeno privandolo di tutto ciò che gli appartiene occasionalmente e non necessariamente, definendone così la sua essenza eidetica, ossia il modo invariato con cui il fatto appare alla coscienza umana.

In questo modo l'approccio fenomenologico arriva ad una serie di evidenze eidetiche, prima tra tutte la convinzione che la coscienza umana nei suoi contenuti essenziali e nella sua intenzionalità è una realtà che resiste ad ogni possibile riduzione fenomenologica, poiché tutto può essere messo tra parentesi, ma non l'evidenza che si stia compiendo un atto di coscienza.¹³

Nel momento in cui Ricœur si propone di reintrodurre nella riflessione il problema della colpa, per accedere ad un aspetto della volontà, ovvero alla sua fallibilità, diventa, invece, necessario compiere una lunga deviazione attraverso i simboli e i miti veicolati dalle grandi culture.

In questo senso *Finitude et culpabilité (L'Homme faillible et La Symbolique du mal)*¹⁴, secondo testo della "Filosofia della

¹³ Riprendendo Cartesio, Husserl è il primo a proporre la messa fra parentesi, ovvero la sospensione del giudizio, atto da lui definito epoché, di tutto ciò che si conosce, arrivando ad una prima e indubitabile certezza, ovvero quella di non poter mettere tra parentesi se stessi come coscienza.

¹⁴ Il secondo volume di *La Philosophie de la volonté* appariva nel 1960 in due testi separati, il primo intitolato *L'Homme faillible*, il secondo *La symbolique du mal*. Noi ci riferiamo ad una successiva edizione che unifica i due volumi in un solo testo, ma ci riserviamo la possibilità di richiamare i due volumi in cui si divide.

volontà”, può essere visto come il luogo di nascita del già citato innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia.

In questo scritto tale innesto viene proposto innanzitutto come un cambiamento di metodo: l'interpretazione si configura cioè come il metodo che permette ai simboli di entrare a far parte della riflessione filosofica, che a sua volta può così recuperare l'esperienza della colpa nella comprensione di sé.

L'uscita di *Finitudine e colpa* a distanza di dieci anni da *Il volontario e l'involontario* rappresenta un momento importante della successiva evoluzione del pensiero filosofico di Ricœur. Infatti, egli, pur dichiarando ancora di voler delineare un'antropologia essenziale, tuttavia assume come filo conduttore della ricerca il concetto di fallibilità dell'uomo. In tal modo l'approccio fenomenologico è abbandonato per intraprendere la via ermeneutica: il carattere oscuro e opaco della colpa, infatti, fa sì che non si possa accedere direttamente ad un'empirica della volontà, ma si debba ricorrere all'aiuto di quel linguaggio mitico e simbolico che da sempre ha narrato l'errare umano.

In questo modo, il soggetto che lo studioso interpreta decifrando i segni non è più il *cogito* cartesiano, trasparenza del soggetto e fonte del giudizio, ma un'espressione di sé pienamente coinvolta nella tormentata avventura dell'esistenza. Il *cogito* è “un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi”.¹⁵

La psicoanalisi, con la sua scoperta e affermazione del mondo dell'inconscio, ci restituisce un soggetto inconsistente, inafferrabile, spezzato, che può comprendersi solo scoprendo, ritrovando e dando senso e significato alla propria identità in movimento, sempre tesa tra desiderio e sforzo, attraverso un

¹⁵ Ricœur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 25.

linguaggio dei segni, della parola e del simbolo.¹⁶ Proprio quest'ultimo ha una valenza significativa in tutta la riflessione ricœuriana, perché è sempre a partire dal linguaggio che è possibile costruire una comprensione ontologica, in quanto ogni parola è espressione della vita e del suo movimento, fissati dalla scrittura.

I temi della colpa, del male, della fragilità umana, infatti, come vedremo meglio in seguito, vanno proprio indagati attraverso il simbolo che è il perno dei racconti mitologici mediante il quale gli uomini di tutti i tempi e delle diverse culture hanno tentato di dare un nome e un significato a queste caratteristiche del genere umano. Il negativo, il male, così come tutto il mondo dell'inconscio non possono altrimenti essere portati a una chiarezza definitiva, ma anzi devono essere trattati, attraverso un'esegesi demistificatrice, in tutta la loro complessità.

Soltanto successivamente, dopo la comprensione di sé e delle proprie origini, il soggetto che conosce può progredire, crescere e maturare nella sua esperienza.¹⁷

E' in questo senso che l'indagine filosofica sull'uomo deve passare da un atteggiamento puramente fenomenologico, e quindi descrittivo ed eidetico, ad un comportamento autenticamente ermeneutico, capace di collegare il simbolo alla ricchezza di tutti i suoi significati, alla ricerca piena della sua verità. E ciò fino alle soglie del sacro e di una dimensione escatologica, origine e compimento dell'intero percorso riflessivo, poiché come Ricœur stesso afferma, “nella vertigine

¹⁶ Per una maggiore comprensione dell'apporto della psicoanalisi freudiana al pensiero di Ricoeur, si rimandi a Jervolino D., Martini G., *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli editore, Milano 2007.

¹⁷ A tal proposito Ricœur parla di una “ermeneutica teleologica” per indicare un'indagine che non è più una regressione all'*archè*, alle origini del soggetto, ma un'analisi fenomenologica ed ermeneutica dell'uomo che lo colga nel suo progressivo e incessante movimento.

semantica di ciò che è ultimo, l'originario e la finalità scoprono una comune matrice".¹⁸

1.3 Reciprocità di volontario e involontario nei processi di decisione e azione

Con il primo volume della "Filosofia della volontà", *Il volontario e l'involontario*¹⁹, ci troviamo di fronte ad un chiaro esempio dell'indagine fenomenologica appena descritta, che tratteggia l'essenza della volontà e le diverse strutture eidetiche delle azioni volontarie e involontarie dell'uomo.

Punto di riferimento e d'ispirazione dell'intero progetto ricoeuriano è sicuramente il pensiero filosofico cartesiano e la sua teoria del *cogito*, mediata poi dalla filosofia dell'800, dalla fenomenologia husserliana, e da una serie di nuove istanze culturali, prima fra tutte la scoperta freudiana dell'inconscio e le nuove teorie della soggettività. L'intento di Ricœur si configura, infatti, come la costruzione di un'esperienza integrale del *cogito* attraverso tre livelli di indagine.

Il primo è squisitamente fenomenologico e mira a reperire le strutture dell'essere che ne consentano l'auto-coglimento e la formazione, quindi, di una coscienza consapevole. Per far ciò occorre, secondo il filosofo, mettere temporaneamente tra parentesi la questione ontologica, a vantaggio di una descrizione pura della coscienza nelle sue manifestazioni.

Sarà poi recuperata ad un ultimo livello, cioè quello della "poetica della volontà", la trattazione dell'essere, della colpa e

¹⁸ Ricœur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 13.

¹⁹ Il testo si configura come la trascrizione della seconda tesi di dottorato sostenuta da Ricœur nel 1948, dopo la quale egli vinse la cattedra all'Università di Strasburgo.

della trascendenza, i quali alterano profondamente l'intelligibilità dell'uomo e celano l'origine della soggettività, e che, quindi, devono essere inizialmente astratti e, solo ad un livello finale, recuperati per dare senso compiuto al fenomeno "uomo" descritto attraverso l'articolazione della sua volontà.

Ripartire da Cartesio significa, allora, mettere al centro del discorso il *cogito* come prima evidenza indubitabile, ma eliminare la distanza che intercorreva tra questo e la corporeità, per radicarlo nel fenomeno, nel reale, nella storia, nel mistero della vita, spingendosi "fino ai confini dell'affettività più confusa".²⁰

L'uomo è, infatti, reciprocità e dialettica tra mozioni volontarie e istanze involontarie, tra intenzionalità e bisogni ed emozioni.

Sono, infatti, proprio questi a sollecitare la volontà, inclinandola e influenzandola nei suoi movimenti verso l'esterno. Parimenti, essa, mediante la sua scelta, dà loro un senso e li muove nuovamente in un circolo ermeneutico.

Andando più nel dettaglio, Ricœur individua tre tratti costitutivi della volontà, dalla cui analisi occorre partire per tratteggiare la complessità del *cogito*: la decisione, l'azione e il consentimento.

"L'io voglio", prima istanza del *cogito* che si riconosce come sostanza pensante e dotata di volontà, è, infatti, un *Io* che decide, muove il suo corpo e consente, dando forma ad un progetto e iscrivendolo poi nel reale mediante l'azione. Ma dietro al volere, Ricœur individua un'esperienza dell'*Io* che desidera, può, vive, sente e che proprio in virtù di tali istanze si muove.

Appare ancor più chiaro allora come volontarietà e involontarietà siano reciproci e indispensabili l'uno all'altro, in quanto la comprensione di sé come essere che vuole passa

²⁰ Ricœur P., *Filosofia della volontà. I - Il volontario e l'involontario* (1950), Marietti Editore, Genova 1990, p. 12.

attraverso motivi, punti d'appoggio e confini che l'involontario vi fornisce.

Questo dualismo ineludibile fa sì che l'*Io* possa cogliersi al di fuori della coscienza come motivo, decisione, consentimento, sforzo e azione, divenendo allo stesso tempo soggetto e oggetto dell'azione. Scrive Ricœur: "Io mi tratto da me stesso come un tu che nel suo apparire all'esterno è espressione per l'altro; è così che riconoscere me stesso è anticipare la mia espressione per un tu. D'altra parte, la conoscenza di me stesso è sempre in qualche misura una guida per decifrare l'altro (...) il tu è un altro io."²¹

Questa reciprocità del corpo in quanto mio e del corpo che guarda se stesso come oggetto e che, attraverso tale osservazione, fa diagnosi dei momenti del corpo-soggetto, non è di facile comprensione, poiché, anche attraverso un metodo descrittivo, l'involontario ci appare sempre distante dalla volontà consapevole.

Il *cogito* che Ricœur tratteggia è, infatti, un *cogito* interiormente lacerato che tende all'auto posizione, a far cerchio con se stesso dimenticandosi del corpo.

La soluzione a questo problema è di grande portata: non si tratta solo di cambiare metodo, ma si esige che l'*Io* partecipi attivamente alla sua incarnazione nel corpo, che viva tale esperienza dall'esterno per poi far ritorno ad una coscienza trasformata, consapevole di sé e del proprio essere padrona del corpo, ma allo stesso tempo ad esso consegnata.

Occorre, dunque, annullare la distanza tra l'*Io* e l'idea dell'*Io*, per far coincidere l'uomo-soggetto con l'uomo-oggetto.

Tale processo altro non è che una restaurazione del *cogito* che deve diventare coscienza consapevole di tutte le sue istanze involontarie legate alla sua corporeità, e creare tra esse e la sua

²¹ Ricœur P., *Filosofia della volontà. I - Il volontario e l'involontario*, cit., p. 15.

volontà un equilibrio tanto perfetto, quanto apparentemente irraggiungibile.

Prendere coscienza delle proprie radici involontarie è, infatti, un passo doloroso, in quanto ci mette in comunicazione con le nostre debolezze e fragilità, con i nostri limiti e le nostre incapacità. Vivere l'esperienza integrale del *cogito* significa fare dell'*Io* corpo non solo un oggetto di studio, ma un punto di connessione continua con me che, per la prima volta, vivo consapevolmente ciò che prima guardavo dall'esterno, sento di agire, patire, soffrire, vivere.²²

Questa reciprocità dolorosa pervade tutti i momenti e le articolazioni del volere, prima tra tutti, la decisione. Volere, infatti, è anzitutto pensare, elaborare un progetto, seguire mentalmente un'intenzione. Il volere, nei suoi primi movimenti, si dirige idealmente verso un oggetto immaginato e desiderato, nel tentativo di operare con esso una congiunzione.

Ecco che per la prima volta, l'"Io voglio" esce da sé e si volge verso un progetto, designando un'azione futura.

Tale designazione è a vuoto²³ poiché l'evento futuro è solo immaginato e ha bisogno del mio agire per realizzarsi; essa allora designa non un qualcosa di constatato, ma ciò che io devo compiere per far essere ciò che desidero che ci sia nel futuro.

Il primo momento del volere, allora, richiede già un impegno, una presa di posizione, un'assunzione di responsabilità di fronte all'azione che mi accingo a fare e di cui sono padrone.

Scrivo a tal proposito Ricœur: "Io sono persona quando io faccio quel che faccio, ossia, nel senso radicale e radicalmente attivo del termine fare, quando quel che faccio non è causato da forze determinate ma da *me*, dalla mia libera decisione".²⁴

²² Cfr. Jervolino D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Torino 1993.

²³ Cfr. Husserl E., *Ricerche logiche* (1900-1901), Il saggiatore, Milano 1968.

²⁴ Ricœur P., *Note sur la personne*, in "Le Semeur", 38 (1936), p. 439.

Ecco allora che L'Io inizia il processo di fuoriuscita da sé e di auto-contemplazione: esso ora si guarda come oggetto che ha preso una decisione, inserendosi nel disegno dell'azione.

Ma cosa muove la mia decisione? Cosa determina il mio volgermi verso un progetto, piuttosto che verso un altro?

Entra in campo, attraverso questi interrogativi, l'altra faccia della medaglia di ogni processo decisionale, ovvero la motivazione. Essa sta in un rapporto reciproco con la decisione, poiché può dirigerla solo se quest'ultima vi si appoggia.

Fonte di motivazioni è l'involontario corporeo che emerge sulla scena, fornendo alla volontà bisogni, appetiti, desideri e paure su cui poggiarsi e fondarsi. Questi ultimi dirigono il soggetto fuori di sé, alla ricerca di ciò che a lui manca, di un oggetto assente, o, in taluni casi, verso una minaccia da eliminare.

Si costituiscono così, secondo Ricœur, delle scale di valori che fanno sì che la risposta al bisogno non sia un mero automatismo ma una risposta cosciente, anticipata da una riflessione rispetto al miglior comportamento da mettere in atto per assicurarsi la soddisfazione del bisogno che ci guida.

Ecco così che istinti e pensiero s'intrecciano in un'unica direzione, e corpo e coscienza s'incontrano in un rapporto dialettico e fruttuoso.

Questo volere che progetta manca ancora però di completezza, poiché solo attraverso l'azione esso è realmente messo alla prova. In questo senso, l'azione è ciò che garantisce la sua veridicità e il passaggio da desideri e sogni sterili e vuoti, a gesti concreti in vista di una loro realizzazione.

La descrizione dell'agire che fa Ricœur nel testo cui ci riferiamo è dettagliata e completa e prende in esame fin da subito il carattere temporale dell'azione. Essa, infatti, si realizza solo nel tempo presente, nel pieno del reale, al di là di ogni possibile anticipazione. L'azione inserisce l'uomo nel concreto

dell'esistenza, lo rende partecipe di un mondo sempre presente e attuale.

Il passaggio dalla possibilità del progetto alla sua concreta realizzazione, altro non è che una forma di riempimento: l'azione, infatti, riempie il progetto, il desiderio, il comando, dando ad essi un senso. Essa opera un riempimento dell'intenzione che sta alla sua origine e che è di per sé vuota, poiché manca di presenza e attuazione.

Ogni agire, infatti, ha un polo direzionale e intenzionale, e indica perciò il fare del soggetto, dell'uomo che è causa di cambiamenti. Ogni azione volontaria è allora espressione di una forza, di un cambiamento attivo e concreto nel mondo attraverso il tramite del corpo che risponde ad un'intenzione e che da essa è attraversato, investito.

In questo senso, per me-soggetto che mi guardo e tento di cogliermi nell'atto stesso di muovermi, volere, potere, muovere e agire sono la stessa cosa, poiché costituiscono un'unica coscienza pratica che pensa e che agisce attraverso il tramite del corpo in cui essa ha sede.

Ecco allora tornare in campo quel dualismo tra coscienza e corpo, tra volontario e involontario che caratterizza l'essere umano, ma che è sempre alla ricerca di un equilibrio; un'unità da dover essere salvaguardata, poiché a rischio di lacerazione ogni qualvolta viene pensata.

Nell'atto di cogliermi dall'esterno come soggetto-oggetto, infatti, io realizzo l'esistenza di una commistione tra il mio pensiero e il mio agire in un'unica coscienza, che però non posso pienamente comprendere, se non come espressione di un *cogito* integrale, di un "Io voglio" che si dispiega in movimento vissuto, ora padrone del proprio corpo, ora da esso governato.²⁵

²⁵ Cfr. Ricœur P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Anche nel registro della mozione volontaria, quindi, vale il principio della reciprocità di volontario involontario, poiché fanno capo ad entrambi diverse funzioni del movimento: i saper fare precostituiti, le emozioni e le abitudini.

I primi costituiscono la capacità primitiva di ogni uomo di saper usare il proprio corpo in relazione agli oggetti presi a prestito dal mondo esterno; tutti insieme costituiscono la regolazione e l'equilibrio dell'essere umano, pur non dandosi alla coscienza consapevole, e sono retti e indirizzati dai bisogni.

Le emozioni sono definite da Ricœur non come motivazioni che guidano l'agire, bensì come mezzi dello stesso agire. Attraverso atteggiamenti emozionali involontari e incoscienti, infatti, l'uomo agisce e determina un cambiamento nel mondo.

Accade così, ad esempio, quando egli è colto da un sentimento di sorpresa e quindi afferrato da un nuovo semplicemente ammirato, o ancora quando vive una gioia o una tristezza, poiché giudica bene o male ciò che possiede e che ha conseguito, o in ultimo quando esso è mosso dal desiderio che non solo anticipa un'azione, ma la guida e la sorregge durante tutta la sua realizzazione.

L'emozione è in questo senso militante, poiché consente sempre il passaggio da un pensiero nascente ad una conseguente agitazione corporea che scuote il corpo e muove l'anima, innescando così un'azione giudicata idonea al raggiungimento di ciò che è stato inizialmente pensato.

L'abitudine, infine, è anch'essa strumento di mozione volontaria, a partire dalla consapevolezza che essa iscrive nel soggetto, di essere portatore di un potere, una dote, una capacità che, se legati ad un "volere", possono attivare un "fare".

A questo punto, passati in rassegna i caratteri dell'agire volontario e le motivazioni ad esso presupposte, Ricœur analizza lo sforzo, ovvero l'ultimo atto dell'agire che non è più rivolto al

soggetto che fa, ma all'oggetto che subisce tale azione e che mostra una resistenza al mio operato.

Ad opporre resistenza al mio agire può essere non solo l'organo su cui opero, ma anche le emozioni che di volta in volta si appoggiano al mio volere, facilitandolo o anche ostacolandolo.

Per questo Ricœur individua il carattere sedativo dell'abitudine che pian piano attenua il carattere eccitante dell'emozione, preparando il corpo a vincerla.

D'altra parte, però, lo sforzo fa necessariamente leva proprio sulle emozioni, senza le quali il corpo non raggiungerebbe mai l'organo desiderato, voluto e originariamente pensato.

Per comprendere a pieno il rapporto dialettico interno al fenomeno "uomo", così ricco di insidie e contraddizioni, facciamo riferimento ad un altro testo cronologicamente successivo al progetto della "Filosofia della volontà" dove, Ricœur definisce la persona come atto servendosi di tre nozioni collegate tra loro: l'istante, la carne e la testimonianza.²⁶

L'atto, infatti, esiste nell'istante, si dispiega in un tempo atemporale, ovvero in un momento già fuori dalla dimensione passata e già proiettato in quella futura.

L'uomo che agisce, inoltre, è carne, "...allo stesso tempo una vocazione libera e un corpo tra gli altri corpi..."²⁷ e quindi sottoposto parimenti al determinismo delle leggi fisiche e alla libertà del suo essere responsabile.

Ma questa condizione conduce l'uomo al paradosso dell'esistenza, di una vita, cioè, sorretta da una libertà che si riflette in continue contraddizioni, costretta a dispiegarsi e a trovare equilibrio tra il suo essere carne, corpo e fenomeno

²⁶ Il testo cui ci si riferisce è un articolo pubblicato su "Le Semeur" nel 1936 in cui Ricœur definisce le primissime linee della sua concezione antropologica, partendo dalla nozione della persona e dalla categoria dell'atto ad essa connessa.

²⁷ Ricœur P., *Note sur la personne*, cit., p. 441.

fisico da un lato, e mente, pensiero e azione responsabile dall'altro.

Ed è proprio la testimonianza, ovvero la responsabilità, la terza categoria con cui il filosofo definisce la persona-atto: quest'ultima è l'agente che porta sulle spalle l'impegno di rispondere alle conseguenze dei suoi comportamenti, fino alla punta estrema dell'impegno che è proprio il sacrificio, lo sforzo di passare attraverso il dualismo che la contraddistingue per giungere al pieno equilibrio del volere.

1.4 Dalla necessità alla libertà: il consentire

“E' allora che il consentimento va a prendere il posto di quel tentativo imperfetto nell'ordine della mozione volontaria di abbracciare il reale e di estendere il dominio della libertà fino a quella regione della necessità in cui la natura non offre più alla nostra volontà l'obbedienza dei poteri del corpo. Il consentimento è quel movimento della libertà verso la natura per congiungersi alla sua necessità e convertirla in essa.”²⁸

Con queste parole, Ricœur definisce l'essenza della terza forma della volontà che apre al terzo ciclo dell'involontario, ovvero il consentimento. Come egli afferma, tale processo rappresenta un atto volontario di presa su di sé del reale in cui già mi trovo implicato, divenendo così un'azione di collegamento e di passaggio tra la necessità del mondo esterno e la libertà che caratterizza il mio agire. Nel momento del consentire, infatti, l'uomo assume e fa propria la situazione in cui già si trova per necessità, trasformandola in una scelta libera.

²⁸ Ricœur P., *Filosofia della volontà. 1 - Il volontario e l'involontario*, cit., pp. 342, 343.

Appare chiaro così come il terzo e ultimo aspetto costitutivo della volontà abbia un duplice carattere, quello pratico della volontà e quello teorico della conoscenza intellettuale.

Esso, infatti, è una specie di azione che però incappa in una necessità cui è obbligato ad acconsentire. Tale necessità non è però posta sotto giudizio, vista da uno sguardo esterno e accettata nella sua inevitabilità, bensì adottata attivamente; ed in questo “consentire è ancora in qualche modo agire”.²⁹

Il consentimento appare così come l’ultimo tentativo di conciliazione interno al *cogito*, tra la necessità della natura e la libertà. Ricœur individua a tal proposito, tre aspetti necessari alla propria e altrui umana natura: il carattere, l’inconscio e l’essere in vita.

Il primo è, infatti, il modo d’essere di ogni soggetto, non scelto e, per questo, non modificabile. La sua impronta si trova in ogni decisione e sforzo individuale, nelle percezioni e nei desideri.

Su di un livello meno prossimo alla volontà troviamo poi l’inconscio, ovvero “il nascosto”, il mondo dei significati misteriosi che stanno dietro ai gesti e alle azioni dell’uomo.

Infine, altro aspetto dell’umana necessità è proprio il suo essere in vita, il suo esistere, il suo esserci, non solo come corpo, bisogni, poteri, emozioni, abitudini, ma come vivente nella sua interezza, responsabile della propria vita.

Analizzando quest’ultimo elemento del *cogito* integrale, comprendiamo il suo carattere assolutamente indivisibile.

Io sono, infatti, una totalità vivente di pensieri, idee, emozioni e membra che costituiscono un’unica coscienza, un’unica storia e un’unica evoluzione che io sento prima ancora di conoscere.

Purtroppo, però, l’intelletto umano non è capace di abbracciare il mistero dell’unità dell’anima e del corpo, poiché pensando,

²⁹ Id., p. 340.

ovvero esercitando l'atto fondamentale dell'esistenza umana, esso ne provoca una profonda lacerazione.

È allora proprio nell'atto umano d'esistere che è inscritta fin da principio un'intima frattura tra volontario e involontario, tra pensiero e corpo, tra libertà e necessità.

Tutti questi poli tra loro opposti e incompatibili si negano reciprocamente, aprendo la dimensione del non essere, della contingenza, della finitezza, dell'indefinito.

Io, infatti, sono una prospettiva parziale sul mondo e sui valori, possiedo un carattere indefinito e una dimensione di emozioni e pensieri indomabili, e sono un vivente sempre in crescita, sempre diverso, mai uguale a se stesso.

Possiedo però, come affermato precedentemente, la libertà, e per questo sono in grado di rifiutare questa mia condizione necessaria, dicendo *no* ai limiti del mio carattere, alle tenebre dell'inconscio, alla contingenza della vita. Rifiutare questo significa poi, su di un livello opposto, affermare la sovranità della mia coscienza libera che desidera la totalità, la trasparenza, la dismisura. Essa ha, infatti, paura d'essere e del suo modo d'essere, e cerca così di opporsi alla disperazione affermando la propria capacità di incidere nel mondo e di cambiarlo secondo il suo volere.

Ma questa affannosa ricerca che la coscienza umana compie rispetto a quanto essa desidera ma non possiede, altro non è che un tentativo irrisorio e doloroso di rifiutare se stessi e la propria condizione concreta, costruendosi una fittizia condizione ideale.

Ed è proprio quando si fanno presenti la negazione e il non essere che l'esistenza umana appare in tutta la sua assurdità e in tutte le sue tensioni apparentemente inconciliabili.

L'uomo, infatti, si riconosce come “una soggettività finita, contingente, carnale, plurale, un soggetto creativo senza esser creatore; (...) un *cogito* ferito, che riconosce di non avere in se

stesso il proprio centro e che rinuncia ad ogni ambizione autofondativa.”³⁰

La filosofia della volontà elaborata da Ricœur individua a questo punto una nuova forma di consentimento, ovvero il consentimento alla negazione.

Occorre, infatti, secondo il filosofo passare dal rifiuto del non essere ad una sua affermazione.

Essa può sembrare all'apparenza una forma di arrendevolezza ma, vista da un'altra prospettiva, ci appare invece come l'unica via d'uscita al problema del dualismo interno al *cogito*. Rispondendo di *sì* alla vita concreta della coscienza in tutte le sue articolazioni, l'uomo esercita, infatti, un atto volontario di consentimento e di libertà, rimanendo però nei vincoli e nei limiti fissati dalla necessità della sua stessa natura, in una sorta di “indipendenza dipendente.”³¹

Esso sceglie di acconsentire, di occupare il posto che già occupa nel mondo, di essere ciò che già è, esercitando così una libertà meno audace che ha attraversato il regno della possibilità, passando poi attraverso l'essere e l'attuazione, arrivando infine alla necessità e ivi subordinandosi.

Il passaggio dalla necessità alla libertà, e un loro equilibrio, è così garantito da una nuova forma di consentimento che segue ad una presa di coscienza del pericolo che un essere che si autorifiuta può incorrere, poiché è proprio il divario tra essere e non essere lo spazio della fallibilità e del compimento del male, concetti chiave della successiva e più matura riflessione di Ricœur sempre interna al progetto di una “Filosofia della volontà”.

³⁰ Jervolino D., *Ricœur: L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, p. 27.

³¹ Ricœur P., *Filosofia della volontà. I - Il volontario e l'involontario*, cit., p. 478.

Con questa prima riflessione, si chiude l'analisi eidetica delle strutture affettive e volitive della coscienza che ha impegnato Ricœur per diversi anni e che rivela la sua intenzione di costituire un'indagine filosofica centrata su questioni antropologiche, creando, di fatto, una commistione tra le ricerche husserliane sulla percezione e gli studi sul soggetto di Marcel.

Il risultato di questa *grande thèse* è una riflessione etico - antropologica sulla dialettica tra agire e patire che caratterizza ogni soggetto, e introduce e prepara ad uno studio empirico sulla volontà nelle sue articolazioni concrete e nei suoi risvolti morali che impegnerà Ricœur negli anni a seguire.

Capitolo secondo

“L’infinitamente piccolo”

“Due cose riempiono l’animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. (...) La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno (...) La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l’intelletto può penetrare (...) Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale (...) Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di un’intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall’animalità e anche dall’intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione (...) la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all’infinito.”³²

2.1 Paul Ricœur e la sua riflessione antropologica: la sproporzione dell’uomo miseria

Nell’autunno del ’48 l’attività filosofica di Ricœur trova nuova sede a Strasburgo, dove egli lavora come docente di Storia della Filosofia per dieci anni, per poi spostarsi all’Università della Sorbona negli anni ’60; è qui che il docente porta a compimento il seguito della “Filosofia della volontà” con due nuovi volumi

³² Kant E., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1974, p. 199.

che realizzavano, pur solo parzialmente, la seconda parte del programma annunciato dieci anni prima.

L'ambizione dei due nuovi testi era, infatti, quella di superare la frattura instaurata da *Il volontario e l'involontario* tra l'analisi eidetica e quindi astratta della volontà e una sua descrizione empirica e storica.

Il metodo eidetico del primo volume, infatti, lasciava al di fuori della propria analisi il regime concreto, storico ed empirico della volontà, in particolare della figura storica della “cattiva volontà”³³ mossa dalla soggettività delle passioni, piuttosto che dalle istanze neutre delle emozioni e del desiderio.

L'analisi fenomenologica iniziale viene allora messa da parte poiché capace esclusivamente di esplicitare le potenzialità del *cogito* e non il suo fondo irrazionale e oscuro, più facilmente comprensibile attraverso un'indagine empirica ed ermeneutica, che spieghi la finitudine e la fragilità insite nell'Io, rese possibili dal suo carattere duplice e difficilmente incline all'equilibrio, attraverso la già citata via lunga del linguaggio simbolico.

Empirica ed ermeneutica sono, dunque, i capisaldi metodologici di questa nuova riflessione che si confronta con la tematica esistenzialista di Jaspers e il rigore fondativo di Husserl, attraverso lo snodarsi di un viaggio tra i simboli caratteristici dei racconti mitologici e biblici del male, del peccato e della fallibilità umana.

Nasce così *Finitudine e colpa*, inizialmente suddiviso in due tomi, *L'uomo fallibile* e *La simbolica del male*, confluiti poi anni dopo in un unico volume.

³³ L'espressione è tratta da un'intervista rilasciata da Ricœur a Ewald Francois da Ricœur in occasione dell'uscita della sua nuova opera “*La memoria, la storia, l'oblio*”, e pubblicata in italiano sul “Corriere della Sera” del 9 settembre 2000.

Afferma Ricœur: “ Non posso pensare il male se non -a partire- da ciò da cui decade”³⁴

Ecco perché egli decide di affrontare la sua riflessione proprio a partire dall'uomo sui cui la sua filosofia si interroga. L'attività filosofica, infatti, inizia sempre dal dubbio, ed è a partire da questo che essa si snoda nel suo viaggio riflessivo attorno al fenomeno empirico che si è posto alla sua attenzione.

La sfida del male rappresenta per Ricœur il momento cruciale del pensiero filosofico, poiché obbliga la filosofia a lasciarsi interpellare dalla non-filosofia: “La ragione filosofica deve lasciarsi interpellare dalle espressioni meno elaborate, più balbettanti della confessione; bisogna quindi procedere all'indietro, risalendo dalle espressioni -speculative- alle espressioni -spontanee-, dove il male ha trovato una prima espressione.”³⁵

Se nel primo volume della filosofia della volontà Ricœur, utilizzando il metodo eidetico della fenomenologia, metteva tra parentesi il problema del male e della trascendenza, nel secondo per affrontare la questione del male deve mettere in opera una nuova *epoché* opposta alla precedente: ciò che va messo ora tra parentesi, scavando in profondità, è l'atteggiamento speculativo e gnostico, per attingere alla sapienza dei miti.

Finitudine e colpa parte allora dall'uomo e dalla sua condizione di fallibilità, che si rivela essere condizione di possibilità della colpa e del peccato, e che è al contempo rilevata e spiegata dalla presenza stessa del male nel mondo.³⁶

³⁴ Ricœur P., *Finitudine e colpa* (1960), Il mulino, Bologna 1970, p. 240.

³⁵ Id., p. 248.

³⁶ Questa relazione tra il male e il concetto di fallibilità umana costituisce quello che è definito “circolo ermeneutico”, ovvero un procedimento circolare, fondativo di un atto interpretativo, nella fattispecie un processo che definisce la circolarità tra i due concetti in questione, dipendenti l'uno dall'altro.

Tema centrale della prima parte dell'opera è dunque l'uomo fallibile, dove la fallibilità è analizzata come struttura eidetica, nella sua manifestazione empirica.³⁷

L'uomo fallibile è colui che è portato ad errare e ad ingannarsi; esso è tale per sua stessa costituzione, la sua debolezza è tratto costitutivo della sua essenza.

La fallibilità che lo contraddistingue, e che il filosofo analizza attraverso una riflessione antropologica, nasce dalla sproporzione che si manifesta tra l'uomo e Dio, tra una ragione finita e un'Intelligenza Trascendente. L'uomo è, infatti, un intermediario tra queste due istanze, un essere misto poiché opera continuamente mediazioni tra le modalità e i diversi livelli di realtà che sono in lui e al di fuori di lui.

Riappare così sulla scena il costante binomio che ha caratterizzato la nostra precedente riflessione sui tratti eidetici contrapposti del fenomeno "volere", tra finito e infinito; un dualismo caratteristico del mondo esterno, tanto quanto del *cogito*, destinato parimenti alla finitudine e al desiderio, e alla beatitudine dell'infinito e dell'illimitato. Questa polarità che lo contraddistingue rende però necessario l'operare di continue mediazioni e sforzi dialettici tra due poli apparentemente inconciliabili. Ecco perché Ricœur parla a tal proposito, riprendendo un'espressione di Pascal, di "uomo miseria", per designare la condizione umana di sgomento, travaglio e dolore nei suoi inganni e nelle sue cadute.

L'essere umano viene dall'infinitamente piccolo e tale è la sua natura, ma tende all'infinitamente grande, e tale è la meta del suo sforzo.

³⁷ Cfr. Piali L., *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, ESI, Napoli 1998.

Suggestiva a tal proposito è l'immagine dei due infiniti, sempre evocata da Pascal: "L'uomo contempra, dunque, la natura tutt'intera nella sua alta e piena maestà, allontanando lo sguardo dagli oggetti meschini che lo circondano. Miri quella luce sfolgorante, collocata come una lampada eterna a illuminare l'universo; (...) L'uomo, ritornato a sé, consideri quel che è in confronto a quel che esiste. Si veda come sperduto in questo remoto angolo della natura; e da quest'angusta prigione dove si trova, intendo dire l'universo, impari a stimare al giusto valore la terra, i reami, le città e se stesso. Che cos'è un uomo nell'infinito? Ma per presentargli un altro prodigio altrettanto meraviglioso, cerchi, tra quel che conosce, le cose più minute. (...) Voglio mostrargli là dentro un nuovo abisso. Voglio raffigurargli non solo l'universo visibile, ma l'immensità naturale che si può concepire nell'ambito di quello scorcio di atomo. (...) Perché, insomma, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla."³⁸

L'uomo si trova così sospeso tra due mondi, entrambi a lui non pienamente accessibili e comprensibili: tale condizione di dualità lo rende misero, paradossale nella sua sproporzione, posto tra l'origine e la fine delle cose, incapace di inglobarle entrambe, e quindi fragile, preda di inganni e colpevole di errori. "Conosciamo dunque il nostro limite; siamo qualcosa e non siamo tutto: ciò che siamo dell'essere ci deruba dalla conoscenza dei principi primi che nascono dal nulla, e il poco che abbiamo di essere ci nasconde la vista dell'infinito".³⁹

Visto da questo punto, l'uomo è allora l'unico criterio possibile di discernimento tra bene e male, e ancor di più egli è il punto di partenza attraverso il quale il male è entrato nel mondo "poiché

³⁸ Pascal B., *Les Pensées*, (1670), ed. Brunschvicg, Hachette, Parigi 1904, framm. 72.

³⁹ Id., framm. 139.

è la sola realtà che presenta una costituzione ontologica instabile a causa della quale egli è più grande e più piccolo di se stesso.”⁴⁰

Nell'uomo convivono, dunque, un male e un bene potenziali, esplicabili nel pensiero, nei sentimenti e nell'azione.

Se il male è frutto della sproporzione dell'uomo e della non coincidenza con se stesso, il bene è allora capacità di armonia interna al *cogito*, di equilibrio tra finito e infinito, di affermazione piena di sé nella totalità.

Partire dall'uomo per affrontare la tematica del male significa, allora, partire da uno studio pur sempre trascendentale sulle condizioni di possibilità della volontà agente rispetto alla colpa e all'attuazione del peccato. Ricœur risponde così alla domanda ideale su quale sia il punto d'inserimento del male nella realtà umana, descrivendo la debolezza costitutiva dell'uomo prima dell'azione effettiva e concreta: questa è l'occasione per poter pensare il male in un campo però ancora neutro e quindi al di qua dell'etica e della sfera dell'azione.

Spetta poi ad un lungo lavoro teoretico comprovare l'ipotesi di partenza attraverso una spiegazione razionale circa le situazioni in cui l'uomo si trova a fallire, e per far questo Ricœur prende spunto dal linguaggio kantiano e dalla triade delle categorie della qualità: realtà, negazione e limitazione, riscontrate nei tre campi del soggetto e delle sue capacità, ovvero il conoscere, l'agire, il sentire.

Per ognuna di esse verrà prima di tutto delimitato in una caratteristica specifica il momento della realtà, detta da Ricœur “affermazione”, e quello della negazione esistenziale, per poi recuperare la loro interconnessione in un concetto sintetico e risolutore, che riprodurrà fedelmente, nei tre ambiti, la mediazione o limitazione umana.

⁴⁰ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 70.

Il cammino attraverso i poteri umani sarà dinamico e progressivo, nel senso che l'obiettivo dichiarato della concretezza, ispiratrice di qualsiasi analisi antropologica, si farà sempre più tangibile a mano a mano che si supererà la sfera del conoscere e quella dell'agire, in favore dell'ambito sentimentale, il "termine che rappresenta veramente l'umanità dell'uomo".⁴¹

2.2 Dalla finitudine prospettica e dall'amor di sé, al logos e alla ricerca della felicità: verso una sintesi trascendentale

Il *patetico della miseria* offre alla filosofia la sostanza della sua meditazione, ma non il suo punto di partenza.

Per passare, infatti, dalla semplice retorica della miseria ad un discorso filosofico vero e proprio, occorre attraversare un'opera di trasposizione che Ricœur definisce "trascendentale".

Una riflessione di questo tipo ha un duplice valore, poiché individua il punto di partenza dell'indagine speculativa che è appunto il conoscere, e, da questo, reperisce tutte le caratteristiche dell'uomo fin da quella che la critica della conoscenza fa emergere.

Riflettere sull'uomo porta dunque in primo piano le categorie fondamentali dell'antropologia, ovvero l'agire e il sentimento; ed è proprio a partire da queste che Ricœur affronta la sua indagine, sottoponendole al vaglio critico di una riflessione trascendentale, ovvero riferita ai poteri di tali caratteristiche conoscitive.

La prima sproporzione suscettibile d'indagine filosofica è proprio quella messa in luce dal potere di conoscere.

⁴¹ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 230.

La sintesi trascendentale allora “è una riflessione a partire dalla *cosa*. E’ -sulla- *cosa* che essa discerne il potere di conoscere; è sulla *cosa* che essa scopre la sproporzione specifica del conoscere, cioè tra il conoscere e il determinare. E’ sulla *cosa* che percepisce il potere della sintesi.”⁴²

L’intento di Ricœur è quindi quello di passare da una meditazione immediata sulla non coincidenza dell’uomo con se stesso, che si perderebbe subito nel patetico, per affrontare, invece, una riflessione che faccia emergere nell’oggetto ciò che nel soggetto rende possibile la sintesi. In tal modo il patetico si spezza e il problema della sproporzione entra nella dimensione filosofica.

Con un’attenzione particolare a Kant e al concetto di “sintesi” da lui elaborato⁴³, Ricœur inizia con questi presupposti una riflessione sulla finitudine umana, attraverso il rapporto del soggetto stesso con le cose del mondo.

Nel momento in cui esse mi appaiono, infatti, io soggetto sposto la mia attenzione da ciò che mi appare a colui al quale appare; scopro così che il mondo che vedo dinanzi a me è mediato dal mio corpo, motivo per cui mi riconosco come essere finito nel processo percettivo del conoscere. Se il mondo è ciò che appare ai miei occhi, infatti, la sua ricezione è sempre univoca, relativa, parziale, finita, così come il giudizio che, partire da questa percezione, io posso determinare sull’oggetto percepito.

Scriva Ricœur a tal proposito: “E’ dunque sull’oggetto che io percepisco il carattere prospettico della percezione: essa consiste nell’inadeguatezza del percepito stesso, cioè nella proprietà fondamentale che fa sì che il senso che io abbozzo possa sempre essere infirmato o confermato, possa rivelarsi diverso da ciò che presumevo. L’analisi intenzionale di tale inadeguatezza mi fa

⁴² Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 88.

⁴³ Cfr. Kant, E., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1963.

recedere dall'oggetto verso me stesso, come centro finito di prospettiva.⁴⁴

Come in un cerchio, dunque, l'uomo che conosce si sposta da sé all'oggetto, e a sé fa ritorno con la prima consapevolezza: che la relatività della sua percezione è specchio della sua finitezza prospettica.

Tuttavia, l'uomo non è soltanto sguardo, ma anche parola; non è soltanto finitudine prospettica, ma anche un linguaggio infinito.

Sempre a partire dalla cosa e sulla cosa, io non solo colgo la finitudine del mio sguardo, ma supero anche la mia prospettiva.

Parlando dell'oggetto percepito, infatti, io rivelo la parzialità del giudizio da me enunciato, specificando l'unilateralità del mio sguardo su di esso. Rivelando la mia finitezza prospettica, paradossalmente, io riesco così a superarla, attraverso il logos che svolge un'opera di significazione. Con la parola l'io ha la possibilità di dire il suo punto di vista, superando così la situazione contingente attraverso la dicibilità del senso che viene ad articolarsi attraverso il verbo, superando la sua parzialità.

Ecco così evidenziata la prima scissione e sproporzione tra lo sguardo umano prospettico relativo e il verbo che dice l'essere e il vero.

La seconda tappa di un'antropologia della sproporzione è costituita dal passaggio dal teorico al pratico, ovvero da una teoria della conoscenza ad una teoria della volontà, dall' "Io penso" all' "Io voglio".

Tutti gli aspetti di finitezza pratica che si possono comprendere a partire dalla nozione trascendentale di prospettiva finita possono riassumersi nella nozione di carattere, concetto che per Ricœur sussume sotto di sé le nozioni di prospettiva affettiva, perseverazione e inerzia, e che rappresenta l'apertura finita della

⁴⁴ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., pp. 91-92.

mia esistenza, presa nella sua totalità, al tutto di cui io faccio parte.

Nell'atto del percepire, da principio, io soggetto scorgo dinanzi a me le cose che mi appaiono non solo come cose in sé, ma come oggetti su cui io oriento una certa intenzionalità. Le cose del mondo diventano per me desiderabili o meno, interessanti, amabili, o al contrario ripugnanti o odiose. Esse possiedono un aspetto affettivo che è già implicito nella disposizione della mia volontà pratica e che fa sì che io mi accosti ad esse con una specifica motivazione.

Ma questa prospettiva, non più disinteressata, ma soggettiva, è pur sempre restrittiva e chiusa. Essa, infatti, è una ricettività che è guidata da motivi, quindi orientata e inclinata, ma che muove sempre da noi stessi e si rapporta sempre al corpo percipiente.

E' in questo senso un sentirsi, trovarsi in un certo modo, un rimanere nel qui del corpo e nella falsa profondità dell'esistenza, chiudendo all'alterità uno scambio e un rapporto. Il polo-soggetto della percezione diventa così, in campo pratico, amor proprio, da origine zero dello sguardo ad attaccamento a sé.

“Che cosa significa allora finitezza del carattere? Lungi dall'essere una cosa limitata, essa è l'apertura limitata del nostro campo di motivazione considerato nel suo insieme (...) è la maniera finita della libertà (...) l'umanità percepita da un lato, la città intera vista da un certo angolo.”⁴⁵

Opposto pratico della finitezza del carattere è, per Ricœur, la felicità, da lui intesa nella fattispecie come il rivolgersi dell'uomo ad un qualche bene come suo progetto esistenziale.

Il soggetto che è, infatti, prospettiva finita e dilezione del corpo, consuetudine e inerzia, è capace altresì di formarsi l'idea del volere perfetto e della destinazione suprema della ragione. Questa idea che egli persegue, scava nel desiderio relativo una

⁴⁵ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., pp. 138-139.

profondità infinita e ne fa desiderio di felicità, e non solo di piacere.

La felicità di cui parla Ricœur non è un termine finito, il sogno vago di un godimento temporaneo legato alle singole azioni, bensì l'orizzonte di ogni veduta umana, una quiete indefinitamente eterna che non si lega al desiderio finito ma che è punto d'arrivo e destino dell'umanità nella sua interezza, al di là delle singole aspirazioni, “una prospettiva che travalica (...) l'ordine in cui già siamo (...) continuazione della nostra esistenza in conformità alla destinazione, all'assegnazione della ragione (...) totalità di contentezza”⁴⁶; una totalità che dimora nel volere umano e che è origine della sproporzione più estrema: quella che opera sull'agire umano tendendolo tra la finitezza del carattere e l'infinità della felicità.

Individuare nel linguaggio e nella tensione alla felicità gli aspetti che costituiscono l'infinito nell'uomo, significa non soltanto delineare il carattere dialettico e spesso aporetico del suo essere, ma tracciare possibili percorsi risolutivi al costante binomio che lo caratterizza, e che abbiamo visto essere un possibile insediamento del male e della colpa nel suo agire.

In particolar modo notiamo che il superamento della finitudine prospettica e della finitudine caratteriale è reso possibile da una tendenza altrettanto forte del *cogito* ad esperienze pratiche ed etiche che lo collochino su di un piano trascendentale, oltre la relatività delle vedute e la finitezza dello sguardo.

Ma queste esperienze di tensione all'infinito, che si concretizzano nell'esercizio del linguaggio e della ricerca della felicità, mostrano indirettamente quanto il superamento del carattere finito sia possibile grazie a movimenti di apertura e di ricerca di relazione.⁴⁷

⁴⁶ Kant, E., *Critica della ragion pura*, cit., p. 136.

⁴⁷ Per una maggiore comprensione dell'importanza, nel pensiero ricœuriano, del linguaggio rispetto alle tematiche etiche ed antropologiche, si rimandi al

Attraverso la parola, così come attraverso la ricerca di un orizzonte di Senso, il *cogito*, infatti, si apre al mondo, esce da se stesso e dalla sua prospettiva finita e si predispone all'incontro con un'alterità che condivide la sua condizione di smarrimento, le sue stesse fragilità, i suoi stessi sforzi.

I temi dell'identità della coscienza e del riconoscimento dell'altro costituiscono per Ricœur un importante motivo di riflessione filosofica che trova il suo compimento nell'opera *Sé come un altro*, la quale rispecchia la maturità ermeneutica dell'autore e una sintesi efficace delle sue precedenti opere.

Nel titolo stesso è racchiuso il nodo essenziale della concezione ricœuriana di soggetto: la valenza non comparativa, ma esplicativa del "come", ovvero *in quanto* altro, costituisce la base di un modo di pensare l'identità e il soggetto non più in termini di auto-posizione soggettiva di stampo cartesiano, ma di etero-determinazione.

Secondo questa prospettiva l'alterità è implicata a un livello originario e profondo nel processo di costituzione del sé.

L'identità, infatti, non costituisce un dato immediato, originario dell'autodeterminazione dell'*Io*, ma è il risultato della dialettica incessante tra il sé e l'altro. Essa implica in modo costitutivo, dunque, il riconoscimento dell'alterità, poiché il conoscere se stessi, per l'essere umano, significa sempre riconoscersi attraverso la mediazione dell'alterità, nei vari volti e segni in cui essa si manifesta: il tu, il contesto storico di appartenenza, il linguaggio, le istituzioni.

Per Ricœur, in particolar modo, la stima di sé rappresenta emblematicamente la possibilità di realizzare una dialettica tra il sé e l'altro, attraverso la quale il soggetto si costituisca come persona (unità etica) nei due suoi movimenti: quello estatico dell'*Io* verso l'altro, nella forma della sollecitudine, e quello di

testo di Elena Bugaité, *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricœur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

ritorno del soggetto al sé, attraverso il riconoscimento che l'altro ha avuto di lui.

Anche in *Finitudine e colpa* Ricœur fa un riferimento esplicito al concetto hegeliano di riconoscimento nella parte dell'opera dedicata all'analisi del concetto di sentimento.⁴⁸ Esso assume per l'autore tre forme principali nell'essere umano, manifestandosi come *avere*, cioè come desiderio di possesso, come *potere*, cioè come brama di dominio, e come *valere*, cioè come desiderio del soggetto di riconoscimento da parte degli altri.

Il valere, in particolar modo, rappresenta secondo Ricœur la brama, costitutiva del soggetto, di stima e di consenso da parte degli altri, senza i quali non potrebbe egli esistere come persona. In tale concetto è espresso, come l'autore stesso afferma, ciò che Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* definisce come *Begierde* (desiderio).

Scriva Ricœur: "Vi è nella sete di stima un desiderio di esistere non attraverso l'affermazione vitale di se stessi, ma attraverso la grazia del riconoscimento altrui. Vi è tra questa stima e la posizione egoistica e solipsistica della vita, tutta la distanza che c'è tra il semplice desiderio e ciò che la *Fenomenologia dello Spirito* chiama il desiderio del desiderio."⁴⁹

Questa sete di reciprocità si distingue radicalmente da un semplice desiderio di affermazione vitale di tipo egoistico, il quale non implicherebbe in modo così essenziale l'altro, ma rappresenta bensì lo slancio relazionale del soggetto.

Come abbiamo potuto vedere, dunque, la dialettica strutturale dell'uomo, che si riflette in un'indagine metodica altrettanto dialettica, evidenzia la possibilità di recuperare il patetico attraverso percorsi di sintesi trascendentale che tengano conto della dimensione relazionale dell'uomo.

⁴⁸ Cfr. Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., Cap. quarto.

⁴⁹ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 211.

Secondo Ricœur, infatti, proprio tale dimensione è lo spazio per esorcizzare e spezzare il patetico, poiché attraverso l'incontro con l'alterità e la condivisione con essa di tensioni infinite, il *cogito* arriva ad una comprensione totale di se stesso, principio ineludibile per l'attuazione di un equilibrio della coscienza che la tenga così lontana da possibili inciampi e cadute.

Nella prima parte di *Finitudine e colpa*, dunque, il filosofo francese va alla ricerca di elementi intrinseci all'uomo che possano costituire un ponte tra lui e il mondo, tra finito e infinito entrambi in lui. In particolare, il termine medio tra i due poli della prima sproporzione da lui individuata, quella teorica, ovvero tra sguardo e parola, è ciò che viene definito con il termine di "immaginazione pura". Nella sua accezione kantiana, che Ricœur riprende e fa sua, l'immaginazione pura spiega la sua funzione di oggettivazione dell'oggetto e di sintesi sulla cosa proprio attraverso il concetto stesso di "immagine".

Nel momento in cui lo sguardo del soggetto si rivolge all'oggetto, infatti, si configura ai nostri occhi l'immagine di una prospettiva aperta sul mondo. Tale immagine ha un carattere misto, poiché rivela la strettezza del punto di vista di chi guarda, così come suggerisce la possibilità di guardare da molteplici punti di vista, ovvero di superare la relatività del suo profilo.

Per analogia, torniamo così al concetto kantiano, adottato da Ricœur, di "immaginazione pura" che, come categoria, rappresenta il terzo termine di un giudizio rispetto ad un fenomeno osservato al quale viene applicata una regola.

Tale rappresentazione intermediaria è pura, poiché priva di alcunché di empirico e, dunque, rimane oscura agli occhi del soggetto. Noi, infatti, non comprendiamo ciò che significa ricevere, essere sollecitati, ma solo ciò che significa determinare intellettualmente. Il pensiero, però, deve essere applicato a ciò che osserviamo e che appare al nostro sguardo: ecco spiegata la funzione sintetica dell'immaginazione che crea unità e

possibilità di conoscenza tra l'intelletto e la sensibilità, tra l'oggetto della percezione e il "dire" del verbo.

Termine medio nell'ordine pratico, che ricordiamo oscilla tra la finitudine del carattere e la tensione infinita verso la felicità, altro non può essere che la persona stessa, ovvero il Sé che si comprende e che si vede nella rappresentazione di un compito, piuttosto che nell'esercizio di un ideale, e che, così facendo, opera una sintesi tra i poli opposti del suo agire e del suo essere. La sintesi in questo caso è rappresentata da quel progetto che l'uomo si immagina per sé e che Ricœur definisce "umanità". Essa è la qualità dell'uomo, la sua essenza, il significato del suo esistere, che io proietto quando penso l'umano. Ma in che modo essa opera una sintesi trascendentale?

"Se dunque io penso carattere e penso felicità soltanto sull'idea d'uomo, cosa penso pensando l'uomo? Senza dubbio una forma semplice. Ma una forma che prescrive immediatamente una sintesi. Quale sintesi?"⁵⁰

Secondo Ricœur, ponendo la persona come fine esistente, la coscienza che fa ciò si fa coscienza di sé e diventa persona che ritrova in sé e negli altri l'umanità, ovvero l'ideale pratico del Sé. "Questa sintesi della persona si costituisce in un sentimento morale specifico che Kant ha chiamato il rispetto."⁵¹

Esso è per Ricœur un sentimento a priori, cioè prodotto dalla ragione, in cui essa è movente e lo rende una massima. Attraverso il rispetto, l'emozione del desiderare, elemento finito dell'uomo, si eleva alla ragione diventando una sua legge e stimolando la nascita di una stima di sé capace di vincere la disperazione del desiderio sconfitto.

Emblematiche sono ancora una volta le parole di Kant, già citate agli inizi di questo secondo capitolo, che descrivono già due secoli prima le tensioni dialettiche dell'uomo ricœuriano che

⁵⁰ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., pp. 151-152.

⁵¹ Id., p. 153.

vuole, agisce e pensa: “Due cose riempiono l’animo di sempre nuova e crescente ammirazione e venerazione, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me.”⁵²

2.3 Il potere del sentimento nel modello antropologico ricœuriano

La sezione de *L'uomo fallibile* appena analizzata coincide con un progetto di antropologia filosofica dal carattere essenzialmente fenomenologico - ermeneutico, il cui principio portante, la fallibilità, emerge solo a conclusione di un altrettanto preciso percorso speculativo, diverso dal cammino che spesso ha condotto al ben più tradizionale concetto del finito. Per realizzare questa analisi, Ricœur ha ritenuto necessario, come abbiamo potuto vedere, sfruttare la logica neutra e aprioristica tipica dello schematismo trascendentale inaugurato da Kant nella *Critica della ragion pura*; nello specifico, è la triade categoriale della qualità (realtà, negazione, limitazione) che viene trasposta dal campo della scienza fisica, al contesto dell'antropologia filosofica.

Emblematiche e riassuntive le parole di Ricœur in proposito: “Limitazione - non un'altra, ma soltanto quella corretta secondo lo schema categoriale kantiano - è l'uomo stesso. Non penso direttamente all'uomo, ma lo penso per composizione, come il misto dell'affermazione originaria e della negazione esistenziale”.⁵³

Da queste parole, emerge come l’autore abbia reinterpretato il significato tradizionale della finitezza umana: essa non emerge,

⁵² Kant, E., *Critica della ragion pratica*, cit., p. 199.

⁵³ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 235.

infatti, dal solo contesto del finito, e non scade perciò nel fallimento sempre agito o nella rinuncia ad agire, né nella categoria del male o nella generalizzazione di una colpa ontologica, ma piuttosto si misura correttamente alla luce di quel misto di resistenza negativa, ma anche azione positiva, che il soggetto interiorizza come sproporzione.

E' quindi la dinamica tra *manca*za di e *impulso orientato verso* il luogo d'origine della fallibilità, al cui interno è possibile discernere una spinta dell'uomo ancora innocente ed essenzialmente benevola, lontana dalla degenerazione del male: "l'innocenza sarebbe la fallibilità senza la colpa e questa fallibilità non sarebbe che fragilità, debolezza, ma non decadimento".⁵⁴

Qualcosa però ha impedito alla neutralità della descrizione antropologica di realizzarsi in modo pieno, nonostante l'intuizione strategica tesa a sfruttare il contesto apparentemente innocente della possibilità trascendentali. Il patetico della miseria, infatti, torna prepotentemente sulla scena nel paradosso delle due sintesi trascendentali individuate da Ricœur come termini medi della sproporzione. Quest'ultima non si risolve, dunque, entro i limiti dello schematismo e della descrizione neutra, ma necessita di un altro potere, oltre a quello del conoscere e quello dell'agire, cioè quello del sentimento.

Mentre l'"Io penso" e il rispetto realizzano la fallibilità al di fuori del Sé, ovvero, nel primo caso, nell'oggetto da rappresentare mediante il linguaggio, nel secondo caso, nel riconoscimento dell'altro che mi sta di fronte, il sentimento diviene "il termine che rappresenta veramente l'umanità dell'uomo".⁵⁵ Attraverso questo nuovo potere, la fallibilità riscontrata fino a questo momento fuori dall'*Io* viene da quest'ultimo interiorizzata. Scavando in profondità dentro di sé,

⁵⁴ Id., p. 240.

⁵⁵ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 230.

l'uomo riscontra il suo potere fallibile, arrivando alla vera e suggestiva sintesi della sua fragilità costitutiva, tale per cui egli è: "Gioia del sì nella tristezza del finito".⁵⁶ Attraverso il sentimento, l'uomo dà senso e colore all'oggetto appena colto, riconoscendosi nell'azione stessa del sentire: avviene così una vera sintesi al livello del *cogito* integrale: "La funzione universale del sentimento è quella di collegare; esso collega ciò che la conoscenza scinde; mi collega le cose, agli esseri, all'essere; mentre tutto il movimento di oggettivazione tende ad oppormi un mondo, il sentimento unisce l'intenzionalità, che mi pone al di fuori di me stesso, all'affezione, per la quale mi sento di esistere."⁵⁷

In particolare, Ricœur, nella sua trattazione del sentimento, individua due specie di terminazioni dei movimenti affettivi, il piacere e la felicità. Il primo compie e perfeziona atti o processi finiti, l'altra invece è la terminazione di un destino, di un progetto esistenziale. Il conflitto intimo tra questi due adempimenti manifesta nel modo migliore la sproporzione costitutiva dell'uomo, così come il suo superamento.

Per quanto riguarda l'analisi del piacere, Ricœur prende spunto da Aristotele, sottolineando come tale principio non sia posto sotto un giudizio morale, ma piuttosto sotto un giudizio affettivo. La ricerca del piacere, infatti, pur mostrando la finitezza dell'uomo, non deve essere respinta nell'ambito del male: essa perfeziona l'uomo in quanto lo pone sempre in cammino; ma la sua perfezione è finita poiché vive nell'istante, nel precario, nel parziale. Ricercare il piacere significa pertanto mostrare un attaccamento spontaneo al vivere, che erroneamente è stato, dalle filosofie del passato, confuso con un decadimento. Ricœur parla piuttosto di chiusura e offuscamento dell'orizzonte affettivo che la tendenza verso il piacere può invece procurare.

⁵⁶ Id., p. 235.

⁵⁷ Id., p. 224.

Il suo opposto, ovvero la tendenza verso la felicità, rappresenta invece il trascendere la relatività del godimento sensibile, verso una forma di pienezza esistenziale. La tensione verso una beatitudine non deve considerarsi come una negazione del momento sensibile, ma piuttosto come una sua riaffermazione entro una nuova cornice, cioè quella del *desiderabile in sé* e non *in vista d'altro*. L'idea di felicità si arricchisce in questo modo di un grande senso affettivo: essa è l'idea più eccellente del piacere stesso, è il piacere più grande. Essa viene raffigurata e ricercata, stimolando passione e dinamicità dell'uomo, ma al contempo inquietudine e scoramento, ogniqualvolta egli non riesce a raggiungerla, ritornando nel finito del piacere sensibile. Anche a livello affettivo è dunque possibile individuare il "patetico della miseria", punto chiave dell'antropologica ricœuriana.

Interiorizzando e comprendendo se stessi come soggetti agenti e tesi tra poli inconciliabili, gli uomini fanno i conti con il conflitto che la loro costituzione originaria porta con sé e che, solo se interiorizzato, può essere sintetizzato e superato. L'uomo fallibile, dunque è possibilitato a fare il male, la sua sproporzione è potere di fallimento e di colpa; ma una via d'uscita è possibile: la tristezza che suscita la consapevolezza di non essere ciò cui si tende, ha bisogno del sentimento opposto della gioia, la gioia di dire sì a se stessi pur con tutte le proprie limitazioni, e di vivere una vita che realizzi tutte le sue possibilità senza nessuno scarto tra le sue origini e la sua destinazione ideale.

Capitolo terzo

Il male entra nel mondo

3.1 Ricœur tra mitica concreta ed esegesi biblica

“Il signore, cui appartiene quell’oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna.”⁵⁸

La prima sezione di *Finitudine e colpa* è servita a Ricœur per dimostrare come la sproporzione costitutiva dell’uomo sia fonte di un male possibile e come esso sia, nonostante ciò, elemento sintetizzabile e, quindi, eliminabile attraverso difficili operazioni di mediazione tra la fragilità insita nell’essere umano e il desiderio, parimenti umano, di superarla.

Come si può ora passare dalla semplice possibilità del male umano alla sua realtà, dalla fallibilità alla colpa? Con questo interrogativo ha inizio la successiva riflessione ricœuriana, sempre interna all’opera presa in esame, che cerca di indagare e speculare attorno al concetto di colpa, attraverso un ricorso al linguaggio mitico e a un’esegesi dei simboli religiosi. La colpa, in questo senso, rappresenta l’esercizio concreto e la realizzazione in atto di un male solo potenziale, ovvero di una fragilità costitutiva. La seconda parte dell’opera *La simbolica del male*, si propone dunque di indagare il concetto di colpa in tutte le sue articolazioni attraverso il linguaggio simbolico e cifrato del mito e le immagini figurate prese a prestito dalla storia delle religioni e opportunamente sottoposte ad un’opera di esegesi.

Male, colpa, errore, debolezza, ingiustizia, macchia e impurità sono i concetti cardine di questa nuova riflessione che ricorre al

⁵⁸ Colli G. (a cura di), *La Sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano 1980, framm. 14.

linguaggio della mitica e della confessione del peccato, che più di ogni altra forma espressiva possono riuscire a cogliere il carattere profondo dell'uomo e della sua storia.

Famosa a tal proposito è l'espressione ricœuriana "le symbole donne a penser" già citata nelle pagine precedenti: il simbolo, cioè, offre da pensare e da interpretare filosoficamente. Per il pensatore francese, infatti, l'esperienza del mondo stimola l'indagine filosofica e il pensiero riflessivo, facendosi presente e viva e donandosi all'uomo attraverso la parola e il simbolo. Passare, infatti, dalla possibilità del male ad una sua realizzazione è possibile attraverso un atto di confessione di colpa di ogni singola coscienza religiosa. Ma la confessione è già parola, logos che l'uomo pronuncia su se stesso e che oggettiva e razionalizza l'emozione che sta dietro al suo errare. Tale parola è inserita però nel contesto di un linguaggio figurato e quindi carico di simboli che esprimono al meglio la criticità del rapporto dell'uomo con la sua creazione, il mondo a lui circostante e il divino. Ricorrere al mito e alle sue immagini allegoriche e simboliche significa, allora, utilizzare racconti tradizionali sulle origini del mondo e il suo destino. Lungi dall'essere fonte di spiegazione, tali racconti si limitano a scoprire ed esplorare il legame dell'uomo con il sacro. Quando, infatti, si narra di come il mondo è cominciato, subito balza all'occhio la condizione miserabile dell'uomo. Il mito spiega da sempre perché egli soffre e fino a quando ciò accadrà. Raccontando il rapporto dell'uomo con il divino, il mito rende allora possibile l'accesso ai concetti di colpa e di peccato che contraddistinguono la lunga tradizione dei racconti sulla caduta e sulle origini e la fine del male.

Prima di ripercorrere il viaggio di Ricœur attorno ai racconti sulla caduta e sull'uomo peccatore, occorre soffermarci ancora sul valore del linguaggio simbolico e sulla sua utilità nei termini

di una filosofia ermeneutica e di un'antropologia della sproporzione.

Scrive Ricœur nel piccolo trattato pubblicato nell'agosto del 1959 sulla rivista "Esprit", opera considerata il manifesto dell'incipiente originalità filosofica contenuta nella successiva *Finitudine e colpa*: "Il simbolo dà a pensare; io non pongo il senso, è il simbolo che dà il senso - ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero."⁵⁹

Il pensiero, in questo senso, si dà a se stesso, pone se stesso, pensa se stesso, il tutto nel regno dei simboli. Indagare il mondo del senso della vita, della fine e della caduta, significa viaggiare allora attorno a concetti che già sono posti e dati alla nostra attenzione, attraverso una loro rappresentazione simbolica che ha colpito il pensiero e che gli ha dato da pensare.

Importante per Ricœur a questo punto è distinguere tra simbolo e segno, e tra simbolo e allegoria. Il simbolo, infatti, è sicuramente un segno, ma a differenza di questo cela, dietro la sua intenzione manifesta, un'intenzione nascosta e latente.

Esso, inoltre, differisce dall'allegoria poiché non è, come quest'ultima, traducibile e interpretabile attraverso un'esegesi, ma piuttosto si configura come un enigma dal potere evocante.

Com'è possibile, dunque, pensare a partire dal simbolo e costruire su di esso una filosofia ermeneutica della colpa, se esso resiste all'interpretazione esegetica? Per rispondere a questo interrogativo, Ricœur individua tre tappe per una filosofia che sia ermeneutica e, allo stesso tempo, fondata sul linguaggio simbolico: il pensiero deve, infatti, passare dalla comprensione

⁵⁹ Ricœur P., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 9.

del simbolo, resa possibile per analogia con altri simboli ad esso affini e, diversamente da esso, più accessibili. Successivamente è possibile accedere al secondo livello dell'intelligenza dei simboli, che prevede l'accesso al procedimento ermeneutico, ovvero l'avvicinarsi dell'esegeta ad un testo da interpretare, avendo già una precomprensione del simbolo che lo caratterizza e che lo rende interprete consapevole e credente. Bultmann a tal proposito è illuminante: "Ogni comprensione, ogni interpretazione, è sempre orientata da una determinata problematica, da una determinata prospettiva (...) essa è sempre comandata da una precomprensione della cosa, in base alla quale interroga il testo. Unicamente sulla base di tale precomprensione è possibile interrogare e interpretare."⁶⁰ Credere e comprendere sono, infatti, capisaldi del circolo ermeneutico ricœuriano già trattato agli inizi della nostra riflessione, e costituiscono le basi del pensiero. A livello ermeneutico non possiamo accostarci ad un testo se prima non crediamo ai contenuti ivi espressi, così come non possiamo credere se prima non li abbiamo compresi attraverso il ricorso al linguaggio simbolico, che spiega, ma che ha bisogno di essere a sua volta spiegato. Da questo circolo parte poi il pensiero, il filosofare, promuovendo il senso del simbolo e una sua interpretazione creativa per elaborare così un'empirica della realtà che colga il soggetto nella sua totalità.

L'analisi di una possibile applicazione scientifica dell'ermeneutica ha interessato Ricœur negli anni d'insegnamento presso le facoltà di Teologia di Friburgo, Ginevra, Losanna e Neuchâtel. Il corso che egli teneva presso tali istituti, sia cattolici che protestanti, aveva per oggetto il metodo esegetico e la sua capacità di instaurare un dialogo con le scienze umane, così come i limiti ad esso connessi.

⁶⁰ Bultmann R., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 569-571.

Il risultato delle lezioni, poi pubblicato in un volume unitario, vuole illustrare il problema insito nell'ermeneutica, l'antinomia che la contraddistingue, ovvero la discrepanza tra la distanziamento alienante e l'appartenenza.

Se è vero, infatti, che l'ermeneutica è la teoria delle operazioni concernenti la comprensione dei testi nel rapporto con l'interpretazione dei medesimi, appare chiaro che tale comprensione può essere deviata da molteplici fattori, come l'evidente polisemia delle parole utilizzate nel testo preso in esame, così come dall'interpretazione soggettiva del messaggio che esso contiene. Il conflitto che ne scaturisce è quindi tra una filosofia del significato e una filosofia della vita che gli fa da cornice, ovvero tra l'interpretare il testo secondo opportuni codici di riferimento, operando quindi una distanziamento, e l'analizzare, invece, l'esperienza vissuta dal soggetto che si esprime attraverso quel testo, cadendo nell'alienazione.

Spettatore di questa aporia, Ricœur fa della sua ermeneutica un'indagine che possa far capo a molteplici discipline semiologiche, e che possa proporsi come strumento valido anche in campo teologico e biblico. L'esegesi del testo, per il filosofo, è preceduta innanzitutto da un'esegesi delle cose, il cui essere è reso possibile proprio dal fatto linguistico. Comprendere quest'ultimo, previa comprensione delle cose che esso mette in scena, significa allora comprendere le sue condizioni di possibilità. Ma come sciogliere l'antinomia tra l'atteggiamento oggettivante di chi prende le distanze dalla cornice storica e di vita in cui il testo si inserisce, e quello invece di verità che però conduce alla rinuncia dell'oggettivazione dell'ermeneutica come scienza? Ricœur tenta di rispondere a questa aporia apparentemente inconciliabile mostrando la funzione positiva della distanziamento stessa: c'è distanza, infatti, quando ci accostiamo ad un discorso orale, che rende il mondo linguaggio; quando ci accostiamo ad un'opera che prevede l'uso di un

particolare genere letterario e di uno stile strettamente legati al soggetto che l'ha prodotta; quando, ancora, si fissa per iscritto la parola.

“La distanziamento non è dovuta alla metodologia, non è quindi posticcia e parassitaria, ma parte costitutiva del testo come scrittura e al tempo stesso condizione per l'interpretazione (...) In tutte le forme d'analisi, la distanziamento è la condizione della comprensione.”⁶¹

Ricœur sembra promuovere, quindi, un'esegesi fondata sul valore positivo della distanziamento, che quindi sappia fare del contesto un ulteriore elemento per accostarsi al testo da interpretare, rimanendo fedeli poi a tutti gli altri codici di riferimento.

Questa esegesi filosofica, secondo Ricœur, è in grado di dare un importante contributo anche in campo biblico, così come nel campo di tutte le altre discipline semiologiche. Queste, infatti, si servono di categorie strutturali attraverso le quali ci si accosta al testo. Ma quest'ultimo, in teologia, ha una sua particolarità: in esso, infatti, si esprime una professione di fede, inseparabile dalla forma del discorso con cui essa si esprime, che sia quella oracolare della profezia e delle parabole, o quella narrativa dei Vangeli. L'avvenimento che il testo fissa, in campo biblico, ha quindi un contenuto non soltanto semiologico e legato al contesto, ma anche, e soprattutto, una dimensione kerygmatica. Ciò che invece le due ermeneutiche prese in esame hanno in comune è l'importanza data al momento di passaggio dalla parola al testo scritto. Entrambe, quindi, si avvalgono della funzione positiva della distanziamento che, in campo teologico, va a sottolineare proprio il nucleo della fede, cioè la parola di Dio, fattasi carne attraverso il Cristo, annunciata, predicata, allontanatasi così dal contesto iniziale, per giungere sino a noi,

⁶¹ Ricœur P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, pp. 69-78.

non più tramite la voce di chi l'ha annunciata, ma attraverso il suo stesso significato.

Attraverso il processo di distanziamento, infatti, sia l'ermeneutica filosofica che quella biblica permettono alla cosa del testo di dispiegarsi, e di farlo al di sopra di sentimenti, credenze e tendenze. Ma leggendo il testo biblico, ci si accorge pian piano che questo è parola di Dio, motivo per cui Ricœur considera l'ermeneutica biblica qualcosa di speciale, poiché irriducibile ad un trattamento puramente linguistico, che mai riuscirebbe a cogliere il potere di quell'Essere Nuovo annunciato nella Bibbia e fulcro della fede.

Come quest'ultimo rappresenta, dunque, un elemento che sfugge ad un'indagine semiologica ed ermeneutica, anche interno al *cogito*, che al Divino sempre si rapporta, esiste un qualcosa di sovrabbondante e di irriducibile, che trova espressione nei simboli e nelle espressioni più elementari e più semplici, ai quali la filosofia è chiamata ad accostarsi. Il mito, infatti, non vuole spiegare o dimostrare razionalmente, ma si colloca ad un livello più profondo, è espressione spontanea di un legame primordiale tra l'uomo e l'essere, e disvela ciò che con la pura razionalità non è possibile raggiungere e descrivere. La scelta operata da Ricœur di una filosofia che attinge alle risorse della "non filosofia", del simbolo e del mito, non significa tuttavia una rinuncia alla razionalità del pensiero. Esso non deve abdicare, ma solo attingere a nuove sorgenti: deve entrare in comunione con il mito, con un pensare pre-razionale, il solo che ha la capacità di mettersi in contatto con l'essere, il sacro, e tutto ciò che sfugge alla pura speculazione.

Ora, nell'ambito di una riflessione sul male, attraverso un'esegesi dei simboli mitici e biblici, occorre partire dall'attestazione della fragilità costitutiva dell'uomo, della potenzialità al male e all'errore che lo costituisce e, presa

coscienza di ciò, dall'auto-confessione di colpevolezza del *cogito*.

Prima di concentrarsi sui miti che raccontano l'origine del male, allora, siamo rinviiati ai miti che prima di tutto raccontano del rapporto dell'uomo con il Divino, e della crisi che lo ha investito, chiamati "miti della confessione". La realtà del male commesso e confessato, ovvero la colpa, corrisponde ad uno svariato universo di simboli cosiddetti "primari", tra cui quelli della macchia e dell'impurità, così come ad un mondo di simboli "secondari", ovvero di racconti mitologici.

Nell'esporsi Ricœur utilizza un movimento progressivo dall'esterno (la macchia) all'interno (il peccato e la colpevolezza).

In queste pagine ci limitiamo a descrivere brevemente il primo simbolo del male, così come le prime elaborazioni narrative a carattere mitologico anteriori alla creazione dell'uomo.

Si tratta del simbolo dell'impurità, della macchia, della sozzura, della lordura. In questo caso il male è visto come un qualcosa di esterno che infetta attraverso il contatto. Esso è un avvenimento oggettivo e non soggettivo, esteriore e non interiore. Ricœur individua in questa ampiezza della nozione di male come impurità la presenza di uno stadio in cui il male commesso non è ancora separato dal male subito, l'azione etica malvagia non è distinta dalla sofferenza non voluta; uno stadio in cui il male e l'infelicità non sono dissociati, in cui l'ordine etico del mal-fare non è distinto dall'ordine cosmo-biologico del mal-essere: sofferenza, malattia, morte, scacco.

Mal-agire e mal-patire sono allora sinteticamente collegati attraverso il concetto di retribuzione: se soffri, se sei malato, se fallisci, è perché hai peccato. Dio, in questo senso, è giustificato. Ma c'è una riflessione ulteriore: l'uomo è impuro, infatti, sempre in riferimento allo sguardo di qualcuno, alla parola e la legge che lo dice, al divieto che lo definisce.

Ecco che l'impurità entra nell'universo attraverso la parola che la vieta e la confessione che la ammette.

Elevandosi ad un superiore livello di riflessione, Ricœur passa dai simboli primari ai miti. Si tratta di racconti sviluppati secondo un ordine temporale, con un inizio e una fine, anche se collocati al di fuori e al di là della storia. In essi i simbolismi dell'impurità, del peccato, della colpevolezza trovano uno sviluppo ulteriore.

Dal contrasto tra la pienezza della totalità significante e la finitezza dell'esperienza umana, sempre individuale e limitata, scaturisce un'infinità di racconti mitici. Come rendere conto di tutta questa molteplicità caotica? Ricœur risolve la questione innanzitutto collocandosi idealmente tra Atene e Gerusalemme, vale a dire tra il pensiero filosofico nato in Grecia e la tradizione ebraico - cristiana, lasciando dunque volontariamente da parte la cultura orientale e le culture extra-europee. In secondo luogo, raggruppa in quattro tipi mitologici fondamentali i miti del male interni all'area presa in esame: il mito teogonico del dramma della creazione, il mito tragico del dio malvagio, il mito antropologico di Adamo, il mito orfico dell'anima esiliata.

Il primo tipo di mito dell'origine e della fine del male è illustrato in modo suggestivo dai miti teogonici sumero-accadici; la redazione che è pervenuta fino a noi risale forse all'inizio del secondo millennio a.C. Questi miti narrano di una lotta tra potenze divine anteriori alla formazione del cosmo e della vittoria finale dell'ordine sul caos.⁶²

La conseguenza più significativa dell'impostazione di fondo di questi miti è che essi vedono il male come qualcosa di non

⁶² Il poema mitologico più importante di questo gruppo è senza dubbio il babilonese *Enuma elish* (che significa "quando in alto"). Nel poema il Caos delle origini è rappresentato dalla dea Tiamat, mentre l'ordine cosmico è impersonato dal dio Marduk, che dopo essere uscito vittorioso dal conflitto, inizia a formare il cielo e la terra.

attribuibile a un atto umano e non derivato da un cattivo uso della libertà. Il male è una dimensione delle cose: “L’uomo non è l’origine del male; egli trova il male e lo continua”.⁶³

Laddove il male è originario e originariamente implicito nel divenire stesso degli dei, non vi è quindi posto per un mito di caduta, in quanto il problema del male è risolto fin dal principio e persino prima del principio: prima della creazione dell’uomo, prima della creazione del mondo, prima ancora della nascita del Dio che stabilisce l’ordine.

Nel contesto delineato in cui il male non è iniziativa dell’uomo, ma è originario e precedente ad ogni azione umana, la questione è se vi è un posto o meno per la *libertà cattiva* dell’uomo, e per un suo mal-agire.

L’analisi del mito teogonico svolta da Ricœur sembra aprirsi, seppure in via subordinata, anche alla possibilità di un male prodotto dalla volontà umana malvagia. Due sottolineature vanno in questo senso. Innanzitutto chi è il malvagio? L’ordine è il risultato della vittoria di un Dio vincitore del caos e delle forze del male. In quest’ottica il Re appare essere il suo rappresentante umano, colui che garantisce l’ordine sul piano politico e sociale. Il malvagio è allora chi cerca di combattere contro il Re, il nemico interno o esterno al regno. C’è posto dunque per un mal-agire umano che tuttavia è la continuazione delle forze malefiche sconfitte sì nella lotta teogonica, ma non annullate. Chi rompe l’ordine e provoca con le sue azioni il male, in realtà non rompe un ordine originario, ma si pone in continuità con il disordine originario. Ne risulta una responsabilità molto alleviata e un mal-agire non pienamente libero.

Il secondo mito dell’origine del male che Ricœur affronta è il mito tragico, il mito del Dio malvagio che acceca, tenta e mette alla prova con una serie di terribili disgrazie l’eroe tragico. Tra i miti

⁶³ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 438.

di questo tipo, si ricorda quello di Prometeo che dona all'umanità il fuoco, strumento fondamentale per il progresso della civiltà, fino ad allora detenuto dal grande Zeus. Tale gesto porta il Dio, geloso e restio a mettere in comune con gli uomini una simile risorsa, ad adirarsi per l'inganno di Prometeo (che aveva astutamente sottratto il fuoco agli dei e lo aveva portato sulla terra nascosto in una canna), e a condannarlo ad essere legato giorno e notte ad una rupe, affinché il suo fegato fosse divorato da un'aquila.

In quest'ottica il male proviene da Dio stesso e non dall'uomo, in quanto non lo provoca la colpa umana, ma la malvagità divina.

Il primo e principale tema pre-tragico non è specificamente greco; appare in tutte le culture ogni volta che l'iniziativa della colpa è riportata al divino e che tale iniziativa divina passa attraverso la debolezza dell'uomo, apparendo come possessione divina. L'uomo in questo senso è predestinato al male da parte dello stesso divino, ma tale predestinazione non è senza ostacoli, poiché deve fare i conti con la grandezza dell'eroe che non si piega e cerca di affermare la propria libertà. Da questo conflitto nasce il "tragico": in questo atto di sfida contro il destino, voluto dagli dei, la libertà dell'eroe si rivela essa stessa un atto irriverente perché non è altro che una forma di superbia umana, tracotanza, peccato d'orgoglio.

Il male è, dunque, entrato nel mondo: la diversità dei racconti produce una molteplicità di versioni circa le sue origini e il suo divenire. L'uomo, finito nel suo essere, ma teso all'infinito nasce ed è creato inscritto in questo quadro.

A seguire, tratteremo perciò del male in campo simbolico e mitologico proprio a partire da lui, attraverso la *porta stretta* della soggettività dell'essere.

3.2 Il mito adamitico del peccato originale

“ [1]Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: «E' vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». [2]Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, [3]ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete». [4]Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! [5]Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». [6]Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. [7]Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

[8]Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. [9]Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». [10]Rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto».

[11]Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?».

[12]Rispose l'uomo: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato». [13]Il Signore Dio disse alla donna: «Che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato».

[14]Allora il Signore Dio disse al serpente:

*«Poiché tu hai fatto questo,
sii tu maledetto più di tutto il bestiame
e più di tutte le bestie selvatiche;
sul tuo ventre camminerai
e polvere mangerai
per tutti i giorni della tua vita.*

*[15]Io porrò inimicizia tra te e la donna,
tra la tua stirpe
e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno».*

*[16]Alla donna disse:
«Moltiplicherò
i tuoi dolori e le tue gravidanze,
con dolore partorirai figli.
Verso tuo marito sarà il tuo istinto,
ma egli ti dominerà».*

*[17]All'uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie
e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne
devi mangiare,*

*maledetto sia il suolo per causa tua!
Con dolore ne trarrai il cibo
per tutti i giorni della tua vita.*

*[18]Spine e cardi produrrà per te
e mangerai l'erba campestre.*

*[19]Con il sudore del tuo volto mangerai il pane;
finché tornerai alla terra,
perché da essa sei stato tratto:
polvere tu sei e in polvere tornerai!».*

*[20]L'uomo chiamò la moglie Eva, perché essa fu la madre di
tutti i viventi.*

*[21]Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e
le vestì.*

[22]Il Signore Dio disse allora: «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!». [23]Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. [24]Scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita.»⁶⁴

Questo è il testo, ben noto, con il quale nella Sacra Scrittura viene narrata la disubbidienza dell'uomo e della donna, e la loro conseguente cacciata dal giardino dell'Eden.

Ricœur ha davanti queste parole quando decide di inserire nella trattazione dei simboli del male una riflessione sul peccato, come simbolo primario, e sul mito adamitico, come simbolo secondario.

Nel tentativo di individuare l'origine e le caratteristiche del male nel mondo, egli riconosce la presenza del peccato come una forma di errore che, a differenza dell'impurità precedentemente analizzata, presuppone l'esistenza di un legame tra il penitente e Dio. Il peccato, infatti, diventa tale nel momento della costituzione di un Patto, e risulta punibile come trasgressione non tanto di una legge, quanto di un rapporto personale con Dio. L'analisi del peccato originale, con la conseguente esegesi del testo biblico di riferimento, rappresenta per Ricœur un'esperienza di commistione tra teologia e filosofia. In particolare, nel quadro di un'indagine ermeneutica, che il pensatore francese vuol portare avanti, questo tipo di riflessione rappresenta un'analisi filosofica di una questione teologica, o parimenti la trasposizione del peccato originale come problema filosofico, nella dimensione di una completa trattazione del male in tutte le sue possibili articolazioni.

⁶⁴ *La sacra Bibbia*, CEI, 1974, Gen 3.

Come metodo d'approccio alle Sacre Scritture, Ricœur ritiene di dover accompagnare alla convinzione di fede, la critica; più direttamente, la desacralizzazione della Parola divina in parola umana rappresenta il contraccolpo delle discipline critiche, filologiche e storiche, applicate ai testi sacri.

C'è una distanza culturale, infatti, che separa noi testimoni moderni, con le nostre conquiste, dal testimone della prima parola, motivo per cui l'ermeneutica ha il compito legittimo di demitizzare, facendo risuonare la parola antica in parola attuale.

Prima di addentrarci nell'analisi ermeneutica del mito adamitico, allarghiamo i nostri orizzonti e inseriamo la problematica del peccato originale all'interno della questione più ampia del male, di cui il peccato altro non è che l'interpretazione, nel contesto delle tradizionali religioni monoteiste.

Sintetizzando, il male può essere collegato ad una certa forma del patire, e inteso dunque come sofferenza; può esser visto come aspetto costitutivo dell'uomo e quindi come espressione della sua finitudine; può, infine, essere considerato come il risultato di un'azione moralmente malvagia, e dunque come espressione di una volontà mal-guidata.⁶⁵

Nelle grandi religioni monoteiste, il male assume caratteristiche peculiari e si configura come parte integrante della storia dell'umanità nel suo cammino e nella sua relazione con la divinità.

In particolare, nella tradizione ebraica, che trova la sua espressione nell'Antico Testamento, il male è pensato come rottura dell'alleanza tra l'uomo e Dio, una rottura determinata dall'agire malvagio dell'uomo, ovvero dal suo peccare, che ha determinato successive sofferenze e sventure. Il male, in questo senso, è sia compiuto che, successivamente, subito, e affonda le

⁶⁵ Cfr Fabris A., *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014.

sue radici proprio nel peccato originale che rompe il rapporto di Dio con le sue creature.

Anche nell'Islam "male" significa innanzitutto contravvenzione a quella volontà divina che stabilisce e indica la via della salvezza attraverso precetti e raccomandazioni, tra cui norme igieniche e alimentari, e disposizioni relative alla sfera morale, contenute nel libro sacro ai musulmani, il *Corano*.

Il cristianesimo riprende la concezione giudaica del male, allargandolo il suo significato ai gesti di sfida e di ribellione che il credente attua nei confronti del Creatore, con cui egli mira ad entrare in concorrenza. Il male, inoltre, è presente nel Nuovo Testamento come dolore e patimento fisico, che rimanda sempre però ad un male interiore, da cui Dio libera i peccatori, togliendo attraverso gesti miracolosi le conseguenze fisiche e spirituali delle loro azioni malvagie.

Queste tematiche relative alla disobbedienza, alla finitudine, al male etico, alla sofferenza, e alla sfida sono perfettamente rintracciabili nel racconto della Genesi, che Ricœur ha inserito nel contesto di una mitica simbolica, ai fini di ottenere un accesso facilitato ai concetti in questione.

Nel terzo tipo mitico Ricœur, infatti, tratta del mito adamitico, che è presente nel racconto biblico di Adamo ed Eva e che, a differenza dei precedenti, riconduce il male all'iniziativa dell'uomo: "Il mito «adamitico» è il mito antropologico per eccellenza; Adamo vuol dire Uomo (...) soltanto il mito «adamitico» è veramente antropologico."⁶⁶

Ricœur vi individua tre caratteristiche: le prime due sono riconducibili all'istanza del male-scelto, del male quale frutto dell'iniziativa libera e malvagia dell'uomo, la terza introduce invece l'istanza opposta del male - subito, della passività e dell'impotenza dell'uomo.

⁶⁶ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 497.

Quanto ai primi due aspetti, appare chiaro che il male sia imputabile all'uomo, in particolare ad un antenato dell'umanità attuale. Il male non viene dunque dal Dio che acceca (mito tragico) o dalla lotta tra potenze divine anteriore all'ordine (mito teogonico); lotte e crimini, astuzie e adulteri sono espulsi dalla sfera divina: divinità dal volto di animali, semidei, titani, giganti ed eroi sono implacabilmente esclusi dal campo della coscienza religiosa. La Creazione non è più "lotta", ma "parola": "Dio dice e la cosa è".⁶⁷

Ma poiché Dio è Santo, infinito e perfetto, bisogna che il male entri nel mondo per una specie di catastrofe del creato, catastrofe che il nuovo mito tenterà di raccogliere in un avvenimento e in una storia nella quale la malvagità originale si dissocia dalla bontà originaria.

Dio, infatti, è suprema giustizia, quindi il male non può che venire dall'uomo: "Il mito «adamitico» è il frutto dell'accusa profetica diretta contro l'uomo: la stessa teologia che giustifica Dio accusa l'uomo. In questo contesto, il male è una decadenza, un difetto successivo all'ordine. Originario è il bene; il male, pur essendo radicale e inestirpabile, viene solo dopo (...) Il mito di caduta è quindi il mito dell'insorgenza del male in una creazione già compiuta e buona. Sdoppiando così l'origine in un'origine della bontà del creato e un'origine della malvagità della storia il mito tende a soddisfare la doppia confessione del credente giudeo che confessa da un lato la perfezione assoluta di Dio e dall'altro la malvagità radicale dell'uomo".⁶⁸

Tuttavia, nonostante la malvagità, anche l'uomo, in quanto parte del creato, è un essere originariamente buono: "porre il mondo come ciò *nel quale* il peccato è entrato, o l'innocenza come ciò *a partire da cui* il peccato ha deviato (...) significa attestare che il

⁶⁷ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 505.

⁶⁸ Id. pp. 506-508.

peccato non è la nostra realtà originaria, non costituisce il nostro statuto ontologico primario”.⁶⁹

Nel mito, infatti, sono presenti figure secondarie che decentrano l'importanza dell'uomo primordiale, spostando l'attenzione su una dimensione del male passiva e non direttamente dipendente da lui.

È, infatti, interessante che il mito adamitico non riesca a concentrare e a riassorbire l'origine del male nella sola figura di un uomo primordiale; esso parla anche di un altro personaggio, Eva, che raffigura l'interlocutore dell'Altro, il serpente o diavolo. Il mito adamitico fornisce così uno o più contro-poli alla figura centrale dell'Uomo primordiale.

Accanto alla responsabilità dell'uomo e al cattivo uso della libertà, dunque, vi sono forme di quell'alterità, di quella passività che riemergono sempre nell'esperienza del male.

Eva, in particolare, è la dimensione della debolezza presente in ogni uomo e donna. Il serpente, invece, rappresenta la seduzione dall'esterno.

Il male è qualcosa di esterno all'uomo, è *fuori*, non è frutto di una sua pura iniziativa. “Il serpente raffigura anzitutto questa situazione: nell'esperienza storica dell'uomo ciascuno trova il male già lì; nessuno gli dà inizio in senso assoluto”.⁷⁰

In conclusione, anche nel mito adamitico possiamo riscontrare, seppur sempre declinata in modi diversi e con equilibri diversi, la dialettica di male-scelto (qui predominante) e di male - subito (qui secondaria ma ben presente). Da un lato, infatti, io sono responsabile e libero di fronte al male, dall'altro, il male è sempre già là, mi precede, è fuori di me e mi seduce, e di fronte ad esso non posso resistere. Come sintetizza bene Ricœur: “Il

⁶⁹ Id., p. 518.

⁷⁰ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 524-525.

«sempre già qui» del male è l'*altro* aspetto di questo male di cui tuttavia *io* sono responsabile".⁷¹

La traduzione teologica del male in peccato consiste, allora, in un'accezione del male spiegata dal comportamento dell'uomo e dal rapporto che egli gestisce con il suo Dio e il mondo.

In questo senso, il peccato è detto "originale", proprio poiché corrisponde ad un'azione umana compiuta dal primo uomo, Adam, dall'uomo originario, le cui responsabilità si ripercuotono su tutta la storia dell'umanità.

Ma andiamo più nel dettaglio e ripercorriamo, cogliendone il significato profondo, le varie scene che si mostrano ai nostri occhi in *Gen 3*: l'uomo e la donna, *adāmā* e *chavvāh*, creati dal Signore nell'ultimo giorno della creazione, sono immersi nella pace del Giardino dell'Eden assieme agli animali; sono nudi e innocenti, e vivono in armonia con il creato, cibandosi dei frutti della terra. Dio ha comandato loro di non mangiare da un solo albero, quello "della conoscenza del bene e del male". Ma i due, tentati dal serpente, mangiano del frutto proibito, contravvenendo a quanto ordinato da Dio che li caccia dall'Eden, privandoli dell'immortalità e condannandoli ad affrontare dolori e difficoltà dell'esistenza.

Si dice che il serpente è "astuto" (*arum*), ma la sua furbizia è messa a servizio di un fine cattivo. Il suo è un vero e proprio piano malefico, che si oppone subito al desiderio divino. Nel dialogo con la donna, infatti, il serpente rivela il suo disegno di opposizione a Dio, portandola così a dubitare che il divieto di Dio possa essere stato legittimo e prospettando come conseguenza del mangiare i frutti dell'albero l'apertura degli occhi e il diventare come Dio, cioè conoscitori del Bene e del Male. Allettati da questa possibilità, il primo uomo e la prima

⁷¹ Id., p. 527.

donna mangiano dell'albero e subito si rendono conto di essere nudi, colpevoli.

Adam, quindi, è responsabile di un peccato di oltrepassamento: egli vuol essere come Dio, cioè più di quel che è. Ed è proprio questo che il serpente prospetta e promette come ricompensa della trasgressione.

In effetti, l'uomo otterrà ciò che desidera, ma sarà cacciato dall'Eden, ovvero privato del suo rapporto buono con Dio. Il mito adamitico, infatti, narra la caduta dell'Uomo, ma più in profondità rivela anche di un danno subito da Dio stesso.

“Con il venir meno di questa relazione simbiotica, simboleggiata da Eden, non è solo l'uomo a perderci, ma (...) anche Dio. Come accade ogni qualvolta si interrompe una relazione, infatti, a perderci sono tutti coloro che vi sono coinvolti. Anzi: in questo caso è Dio a subire il danno maggiore, perché viene distrutto proprio ciò che aveva istituito.”⁷²

Il peccato originale, che rompe la reazione dell'uomo con Dio, da quest'ultimo istituita, ma che di contro porta alla conquista umana della conoscenza, conduce, dunque, ad una perdita di relazione che, sia Dio che l'uomo patiscono. L'intera Bibbia narra proprio di questo, dei numerosi tentativi di ricostruire un nuovo legame, e delle diverse sconfitte.

Il serpente promette e non mente: il distacco da lui prefigurato si concretizza davvero; il rapporto simbiotico che l'uomo aveva con il proprio Dio nella perfezione paradisiaca si rompe, e si genera per la prima volta una distanza che lascia all'uomo la possibilità di conoscere, così come di scegliere, così come di sbagliare.

La “più astuta di tutte le bestie”, quindi, non inganna, ma piuttosto favorisce l'equivoco e porta la donna a disubbidire. Il frutto di cui lei e Adamo mangiano, davvero porta alla

⁷² Fabris A., *Il peccato originale come problema filosofico*, cit., p. 61.

conoscenza del bene e del male. Ma l'uomo non potrà mai avvicinarsi né uguagliare la perfezione e l'infinità di Dio: in questo il serpente mente. L'uomo, infatti, compiutosi il distacco, si riconosce in tutta la sua finitudine e imperfezione; la sua cacciata dall'Eden diventa, dunque, inevitabile poiché era già scritto che egli avrebbe peccato, e Dio già lo sapeva.

Letto in questa chiave, il racconto dispiega un'ulteriore verità: il rapporto originario dell'uomo con Dio era predestinato alla lacerazione, e ciò dipendeva dal fatto che esso era stato imposto, già dato. L'uomo ha avuto bisogno, dunque di peccare, proprio per riconoscersi bisognoso di Dio e di un legame d'Amore con Lui.

Perdendo l'innocenza originaria, egli si scopre, infatti, finito, mortale, in preda a pericoli e paure, ma libero. Egli nasce ed è creato come tale, ma questa libertà, è pur sempre imposta a lui da Dio.

Il peccato riesce invece a trasformare il loro rapporto da un dato di fatto ad una possibilità, da un fatto ad un coinvolgimento. L'uomo deve scegliere di avere ciò che già ha, e che Dio vuol donargli. In questa ottica riusciamo a spiegarci anche perché Dio, che nella sua onnipotenza sapeva che le sue creature sarebbero cadute, abbia scelto di sottoporle alla prova del serpente. Lo ha fatto, per permettere ad entrambi di ricostruire un rapporto libero d'Amore.

Il serpente, infatti, ha determinato la rottura della simbiosi originaria, ma ha aperto le porte anche a possibili nuovi legami. Possiamo allora pensare che Dio abbia voluto che l'uomo cadesse, per poter legarsi nuovamente a lui nella libertà di entrambi.

Queste sono le possibili riflessioni filosofiche ispirate dal racconto di *Gen 3* e dalla ricchezza dei suoi simboli; queste sono anche le analisi portate avanti da Ricœur in *Finitudine e colpa*,

all'interno della cornice più ampia dell'indagine sul male attraverso le immagini dei miti.

Il mito adamitico, infatti, spiega come il male è entrato nel mondo. Ad opera dell'uomo, esso si è manifestato, ma lo ha fatto attraverso altre figure secondarie nel racconto, ma ugualmente importanti e rilevanti. Il serpente tentatore, in particolare, è già là, prima dell'uomo, è una creatura come lo è l'uomo, e lo tenta a compiere il male.

La donna è il suo veicolo, il mezzo attraverso il quale il veleno delle parole della tentazione giunge all'uomo. La corruzione, allora, è antecedente all'uomo poiché preesiste a lui; egli però trasgredisce attraverso la contravvenzione al patto, segno del suo essere già incline al peccato, nel senso di predisposizione a sbagliare.

Se capiamo questo, diventa per noi chiaro che il male non si manifesta successivamente alla creazione con l'uomo, né la precede, ma è coevo ad essa, poiché nell'istante in cui l'uomo è creato egli già perde l'innocenza, già è predisposto ad errare.

Il suo stato di innocenza originaria nel paradiso terrestre, mostra che il male non è entrato nel mondo per mezzo di lui, quanto piuttosto che egli è destinato al bene, ma inclinato al male. Per questo risponderà alla provocazione del serpente, divenendo così un essere finito, ma libero.

Concluderei a tal proposito questa riflessione sul mito adamitico con l'interessante interpretazione di S. Paolo del peccato originale, contenuta nella *Lettera ai Romani*.⁷³

Ricœur, infatti, ne *La simbolica del male*, si è servito della predicazione paolina per dimostrare indirettamente i limiti interni di una trattazione antropologica soltanto eidetica del male, che ha inteso circoscrivere la miseria dell'esistere (la tristezza del finito) alla componente involontaria, e non alla

⁷³ Cfr. Casalini N., *Le lettere di Paolo. Esposizione del loro sistema di teologia*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001.

componente attiva della fallibilità. Attraverso un approccio empirico, storico e circostanziato, invece, è possibile spiegare la presenza del male nel mondo, che si riflette e si riconosce nell'essenza dell'uomo (Adamo), motivo per cui il mito del peccato originale è detto "adamico", cioè antropologico. Attraverso il ricorso alla predicazione paolina contenuta nelle lettere bibliche, l'ermeneuta francese ha reso finalmente esplicita l'idea di una responsabilità del male, intesa in modo ontologico esistenziale, e non più empirico - volontario. Attraverso un approccio di tal tipo si riconosce, infatti, non solo la possibilità umana di fare o non fare il male, ma la realtà segreta di un male radicale.

Per Ricœur la caduta è da sempre, poiché la componente del femminile e la seduzione malefica del serpente sono già là, appartengono cioè allo schema della creazione. "L'uomo conosce il male solo come ciò che egli inaugura."⁷⁴

S. Paolo, così come S. Agostino e Kant, termini principali di confronto e ponti di collegamento concettuali con la dottrina luterana, hanno rappresentato, dunque, per Ricœur, quelle fonti utili per dispiegare la verità antropologico - paradossale di un agire libero che nasconde un subire, di una libertà conquistata solo attraverso il compimento di un peccato, che a sua volta restituisce sempre storicamente all'uomo i suoi limiti.

S. Paolo, in più, consente al filosofo francese di addentrarsi in una riflessione ermeneutica a carattere religioso, sul rapporto dell'uomo con Dio, reso possibile attraverso la venuta del Figlio, trovando così un nuovo spunto per pensare il male, la libertà dell'uomo e la sua finitudine in rapporto ad un Dio che, nella sua infinità si fa carne per liberare le sue creature dal peccato.

"E perciò, come per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte si è

⁷⁴ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 527.

trasmessa a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato (...) Poiché sino alla Legge il peccato era nel mondo - ma il peccato non viene imputato se non vi è legge - eppure la morte regnò da Adamo sino a Mosè, anche su quelli stessi, che non avevano peccato con prevaricazione simile a quella di Adamo, il quale è tipo di colui, che doveva venire.”⁷⁵

“E se per il peccato di uno solo la morte ha regnato per ragione di uno solo, a più forte ragione quelli, che hanno ricevuta l'abbondanza della grazia e del dono della giustificazione, regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo. E quindi come per il peccato di uno solo è venuta su tutti gli uomini la condanna, così anche per il merito di uno solo viene su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita. Infatti così come per la disubbidienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così pure per l'ubbidienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti.”⁷⁶

Il brano della lettera ai Romani di Paolo ci fa comprendere il forte parallelismo che esiste tra la figura di Adamo e quella di Gesù Cristo. Egli è considerato il Nuovo Adamo, colui che ha ricreato l'umanità per mezzo della sua vittoria sulla morte.

Sono in particolare tre le piste per l'analisi della problematica: la creazione ad immagine di Dio; la caduta e il peccato; la grazia.

Non sono molti i riferimenti che troviamo nell'Antico Testamento sul tema dell'immagine di Dio; In *Gen 1,26* si parla due volte di “immagine” e una volta di “somiglianza”.

L'uomo è immagine e somiglianza di Dio, ma non è Dio. La condizione di “immagine di Dio” equivale piuttosto alla chiamata all'esistenza nella comunione con Lui, condizione originaria di Adamo ed Eva, e destinata a tutta l'umanità, nonostante il peccato.

⁷⁵ Rm 5, 12-14.

⁷⁶ Rm 5, 17-19.

L'uomo, dunque, è, in virtù della sua corporeità, in continuità con il mondo che lo circonda; ma lo trascende, in quanto è stato chiamato da Dio alla comunione con Lui, cosa che gli dà un'apertura alla realtà divina.

Nel Nuovo Testamento questa idea è ripresa con un senso marcatamente cristocentrico. In effetti "l'immagine di Dio" è, secondo gli autori neotestamentari, Cristo.⁷⁷

L'interpretazione più propriamente paolina del tema dell'immagine è, infatti, quella che lo relaziona con la risurrezione futura dell'uomo, a immagine di quella di Gesù, come consumazione definitiva della nuova vita iniziata nel battesimo. Come è scritto in *Rm 8,29*: "Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli". Si manifesta con tutta chiarezza che il modello da riprodurre, di cui l'uomo deve essere immagine, è Gesù.

Quanto al peccato, esso è presente nella storia dell'uomo e può accadere proprio partendo dalla sua relazione con Dio, per cui il peccato ne è il rifiuto e la rottura.

L'errore implica la libertà dell'uomo; è l'abuso della libertà che Dio ci ha dato affinché amiamo lui e il prossimo. Paradossalmente il peccato ci mostra in negativo la grandezza della libertà umana.

Il testo più importante del Nuovo Testamento per comprendere il mistero del peccato originale è proprio quello di *Rm 5,12-21* che ci mostra da che cosa Cristo ci ha liberato, e qual è la portata della sua salvezza e della grazia sovrabbondante.

Analizzando invece *Gen 3* possiamo vedere le conseguenze del peccato originale, ovvero la disarmonia del rapporto con Dio, visto dall'uomo come un Dio geloso, da rabbonire; la disarmonia del rapporto uomo-donna, e l'incapacità di

⁷⁷ Cfr. *Cor 2, 4*; *Eb 1, 3*; *2, 6-9*.

dominarsi; la disarmonia del rapporto con il creato, non più generoso ma ostile all'uomo.

Secondo il testo paolino, con il peccato originale l'uomo muore, e dopo di lui tutta l'umanità cade nella morte, ovvero nella condizione di allontanamento da Dio. Il peccato originale si estende, infatti, a tutti gli uomini perché Adamo ed Eva sono il prototipo di tutta l'umanità.

Quale sia la condizione dell'uomo peccatore è descritto poi in *Rm 7, 14-25*, in cui si spiega che egli dovrà sostenere una lotta costante con il peccato che lo spinge a violare la legge di Dio, procurandogli la rovina e condannandolo alla morte definitiva. L'uomo, dunque, secondo San Paolo si sente irrimediabilmente perduto perché non può resistere alla potenza del peccato che abita in lui e che lo spinge a fare il male: “Un misero uomo, io (sono). Chi mi libererà da questo corpo di morte?”.⁷⁸

Tuttavia, secondo Paolo, Dio stesso è venuto in aiuto all'uomo peccatore, giustificando il suo peccato perché possa sfuggire alla condanna del giudizio. La grazia, in questo senso, si concretizza nella remissione dei peccati, che Dio concede a chiunque crede in Lui e nell'annuncio evangelico della venuta di Cristo. “Infatti, l'impossibile della legge, in quanto era debole a causa della carne, Dio (lo ha reso possibile) mandando il proprio Figlio nella somiglianza di una carne di peccato e in vista del peccato, ha condannato il peccato nella carne, affinché la giustizia della legge si compisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo spirito.”⁷⁹ Dio, dunque, ha scelto di liberare l'uomo peccatore nella carne, mandando suo Figlio nel mondo con una carne simile alla nostra soggetta al peccato, per condividere la nostra condizione di uomini fragili, soggetti alla caduta e alla morte.

⁷⁸ Rm 7, 24.

⁷⁹ Rm 8, 3-4.

Il Figlio ristabilisce, infatti, quella armonia che era stata rovinata dal peccato, restituendo all'uomo la giusta immagine del suo Dio che è Amore, per poi renderlo capace di amare il prossimo, e per restituirgli, infine, l'armonia con il creato.

“Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il «Dio-con-loro». E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né affanno, perché le cose di prima sono passate.”⁸⁰

3.3 Dio e il patto d'alleanza: minaccia di sventura o promessa di salvezza?

L'uomo peccatore, lo abbiamo appena visto, è “davanti a Dio”, e con Lui egli ha un Patto, un legame fatto di una reciprocità di vocazione e invocazione, e di uno scambio dialogico. Il Patto, infatti, che si costituisce primordialmente tra l'uomo e Dio, e che trasgredito dà origine al peccato, nasce proprio dalla parola di Dio che chiama l'uomo, che a lui comanda, e del profeta nel quale questa parola si esprime. E' proprio attraverso la parola, e più propriamente attraverso una parola “oracolare”, che il rapporto di Dio con le sue creature si esprime. Attraverso gli oracoli dei profeti, il peccato viene annunciato, e con esso anche la conseguente collera divina.

Dice a tal proposito Ricœur: “Il momento della profezia nella coscienza del male è la rivelazione della misura infinita dell'esigenza che Dio rivolge all'uomo (...) che scava una distanza e un'angoscia insondabili (...)”⁸¹ Rispetto all'unione

⁸⁰ Ap 21, 1-4.

⁸¹ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 304.

primordiale tra Dio e le sue prime creature, il peccato determina, infatti, come abbiamo visto, la rottura dell'armonia e la nascita di una distanza incolmabile tra l'uomo, che si riconosce ormai nei suoi limiti costitutivi, e Dio, che mostra tutta la sua indignazione e la sua tristezza per quest'unione ormai perduta.

Il profeta Amos parla di iniquità e, rivolgendosi al cuore malvagio da cui procede questo male, invita ad una conversione radicale nell'agire e negli intenti, così come il male compiuto dall'uomo peccatore: "Cercate l'Eterno e vivrete".⁸² Osea, d'altro canto, introduce nella coscienza del peccato, attraverso la metafora dell'amore coniugale, quella tenerezza che Dio rivolge alle sue creature peccatrici: "Essi non han riconosciuto che io cercavo di guarirli (...) li attiravo con i legami della bontà, con le catene dell'amore (...)".⁸³ Il Dio che qua emerge è però, tanto buono, quanto esigente, così come un marito rispetto alla moglie adultera; e il peccato dell'uomo è paragonato al tradimento della donna ripudiata, così come l'uomo abbandonato.

Infine Isaia scorge una nuova dimensione del peccato, attraverso una nuova immagine della divinità: dopo il Dio di giustizia e dopo quello del vincolo coniugale tradito, ecco il Dio di sovranità, maestà e santità. "Nell'anno della morte del re Uzziah, io vidi il Signore assiso sopra un trono alto ed elevato, e i lembi del suo manto riempivano il tempio. Sopra di lui stavano dei serafini; ognuno di essi aveva sei ali: con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. L'uno gridava all'altro e diceva: «Santo, santo, santo è l'Eterno degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria». Gli stipiti della porta furono scossi dalla voce di colui che gridava, mentre il tempio si riempì di fumo. Allora io dissi: «Ahimè! Io sono perduto, perché sono un uomo dalle labbra impure e abito in mezzo a un popolo

⁸² Am 5, 6.

⁸³ Os 11, 3-4.

dalle labbra impure; eppure i miei occhi hanno visto il Re, l'Eterno degli eserciti»⁸⁴. Il peccato, in questo caso, è raffigurato dall'immagine di una signoria offesa, orgogliosa e arrogante nella sua magnificenza umana e quindi limitata, ma al cui paragone l'uomo appare impuro nelle labbra e nel cuore.

Ma ecco scorgere una speranza per l'umanità peccatrice: «Allora uno dei serafini volò verso di me, tenendo in mano un carbone ardente, che aveva preso con le molle dall'altare. Con esso mi toccò la bocca e disse: «Ecco, questo ha toccato le tue labbra, la tua iniquità è rimossa e il tuo peccato è espiato». Poi udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». Io risposi: «Eccomi, manda me!». Allora egli disse: «Va' e di' a questo popolo: Ascoltate pure, ma senza comprendere, guardate pure, ma senza discernere! Rendi insensibile il cuore di questo popolo, indurisci i suoi orecchi e chiudi i suoi occhi, affinché non veda con i suoi occhi, né oda con i suoi orecchi né intenda con il suo cuore, e così si converta e sia guarito»⁸⁵. L'uomo riconosciuto peccatore, secondo il profeta Isaia, nella sua fede disarmata e nella sua obbedienza, ottiene il perdono del Signore, che però mantiene la sua infinita distanza nell'esigere una conversione del suo popolo.

Che ne è allora dell'«uomo miseria» rispetto a cotanta immensità, perfezione e distanza? Per rispondere a questa domanda, occorre tornare alle radici costitutive di quel Patto stabilito originariamente, poi venutosi a incrinare con l'insorgere del male, e poi continuamente riproposto da Dio all'uomo nella storia d'Israele. Nella Bibbia, e soprattutto nel Libro della Genesi e nel Libro dell'Esodo, sono rintracciabili le caratteristiche peculiari e il destino di questo Patto d'Alleanza, visto da un lato come minaccia di sventura, e dall'altro come promessa di salvezza, e che si trasformerà, nel Nuovo Testamento, in un Patto principalmente

⁸⁴ Is 6, 1-5.

⁸⁵ Id., 6, 6-13.

d'Amore. Dopo il peccato di Adamo, infatti, il timore dà la sua impronta a tutti i rapporti dell'uomo con Dio nella storia della comunità d'Israele. Ancora nel Libro della Genesi Caino, dopo il delitto fratricida, cade nel pentimento e nella paura dell'ira di Dio che, più avanti nel corso della storia, trova la sua massima espressione nel racconto del diluvio universale, punizione di un Dio pentito e addolorato per quella umanità da lui creata e caduta nel peccato e nella corruzione. Ma in mezzo agli empi, Dio riconosce il giusto, Noè, il primo uomo, dopo Adamo, con cui egli stipula il Patto d'Alleanza; il primo uomo nuovo a cui egli riserva la stessa benedizione delle origini. Dopo di lui, e dopo altre espressioni di quel peccato originale del voler essere come Dio, quest'ultimo riconosce in Abramo colui che può rompere con il passato pagano, emblema della fede pura e assoluta, che non cerca segni e conferme, che si lascia alle spalle la terra, la parentela e la casa del padre verso la terra promessa da Dio al suo popolo.

Dio promette ad Abramo una discendenza e una terra, chiedendo in cambio, attraverso un segno concreto, la fedeltà del patriarca e della sua discendenza. In tutto il cap. 17, per 14 volte (numero simbolico che dice pienezza, totalità, considerato un numero perfetto), risuona la parola "Alleanza"⁸⁶, vocabolo che ricorre 287 volte nella Bibbia. Al lungo discorso di Dio (vv. 4-16) fa eco l'adesione di Abramo. Un'adesione non facile, segnata anche dal dubbio e dall'incredulità. L'Alleanza comprende, da parte di Dio, l'impegno di offrire ad Abramo una grande discendenza; e proprio per indicare la svolta che sta avvenendo, Abramo, che finora era stato chiamato "Abram", riceve il nome nuovo di "Abraham", cioè "Padre di una moltitudine". Abramo e Sara, alleati di Dio, inaugurano così la grande genealogia di quel popolo attraverso cui Dio rivelerà la sua salvezza a tutto il mondo.

⁸⁶ In ebraico *berit*.

Più tardi, come segno di fedeltà, Dio chiederà ad Abramo di sottoporsi ad una prova terribile scegliendo tra l'amore per l'unico figlio che ha, e il dovere dell'obbedienza a Dio che gli comanderà di immolarlo. Superata con la forza della fede questa prova, Abramo, e dopo di lui Isacco e tutta la sua discendenza, andranno a costituire le radici del popolo eletto da Dio, la cui storia è il fulcro del secondo Libro del Pentateuco.

Il libro dell'Esodo, in cui si racconta la liberazione del popolo di Israele, evidenzia in maniera determinante la misericordia di Dio nei confronti di un popolo che ha ormai preso coscienza della sua presenza viva e del suo amore gratuito. Dio, infatti, resta fedele al suo impegno, il Suo è un amore fedele perché non può rinnegare se stesso; esiste dunque uno stretto legame fra l'amore e la fedeltà, la misericordia è innanzi tutto questa fedeltà di Dio verso se stesso, fedeltà verso la sua parola che è promessa.

Ed è in questo contesto di misericordia che la figura di Mosè acquista un'importanza fondamentale. Egli rappresenta lo sforzo di Dio per liberarci continuamente, per rimettere in gioco la nostra autenticità ed identità di figli: egli è l'uomo che sa rischiare, che sa battersi per una giusta causa, che sa affrontare i potenti e che sa incoraggiare il suo popolo timoroso e disobbediente.

La sua audacia, il suo coraggio, la sua tempra di guida del popolo hanno un segreto: Mosè sa parlare con Dio fino al punto che ne diventa strumento di misericordia.

Israele, oppresso dalle colpe avendo infranto l'Alleanza, non può, secondo la semplice giustizia, avanzare un diritto alla misericordia di Dio; tuttavia, malgrado le sue infedeltà, Dio, essendo fedele a se stesso e coerente col suo sentimento d'amore, è mosso a misericordia: "Questo è il segno che sono Io

a mandarti: quando tu condurrà il popolo fuori dall'Egitto, voi servirete Dio su questa montagna".⁸⁷

Il Signore si presenta come Uno di cui si può aver fiducia: si tratterà allora, di ascoltare attentamente la sua voce di vegliare su di essa. Talvolta, infatti, si è portati a credere che l'espressione "concludere l'alleanza" indichi un punto d'arrivo, una situazione definitiva. L'Alleanza, invece, è piuttosto l'inizio di una storia che comincia tra il proponente (Dio), che è chiamato ad un impegno di fedeltà assoluta e irrevocabile, e il destinatario (l'uomo), che al contrario resta più libero e più svincolato.

Nel proporre questo tipo di Alleanza, Dio rivela la sua scelta di fedeltà assoluta che non vacilla neppure quando l'uomo tradisce e consegna alla controparte la libertà di ricambiarlo. L'Alleanza dunque non è un contratto, ma una relazione, un impegno, un modo di vivere insieme, un rapporto tra persona e persona che si compie in piena libertà.

Segno tangibile di questo rapporto d'amore e di fedeltà tra Dio e il suo popolo sono i Comandamenti che egli rivela a Mosè sul monte Sinai: "Queste parole pronunciò il Signore, parlando a tutta la vostra assemblea, sul monte, dal fuoco, dalla nube e dall'oscurità, con voce poderosa, e non aggiunse altro. Le scrisse su due tavole di pietra e le diede a me".⁸⁸

I Comandamenti ricevono il loro pieno significato all'interno dell'Alleanza. Il primo, in particolare, ricorda l'iniziativa d'amore di Dio per il suo popolo: poiché l'uomo, per castigo del peccato, era venuto dal paradiso della libertà alla schiavitù di questo mondo, per questo la prima parola del Decalogo tratta della libertà dicendo: "Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto dalla condizione di schiavitù".⁸⁹

⁸⁷ Es 3, 12.

⁸⁸ Deut 5, 22.

⁸⁹ Es 20, 2.

I Comandamenti propriamente detti vengono in secondo luogo: essi esprimono le implicanze dell'appartenenza a Dio stabilita attraverso l'Alleanza. L'osservanza morale è la risposta all'iniziativa d'amore del Signore. E' riconoscenza, omaggio a Dio, cooperazione al suo piano che persegue nella storia.

Siamo ora capaci di rispondere alla domanda che ci eravamo posti agli inizi di questa digressione biblica. Il Dio con cui l'uomo peccatore entra in relazione è principalmente un liberatore che sottrae Israele dall'oppressione, costituendo come popolo santo un pugno di uomini schiavi, alleandosi con loro in un patto solenne, sancito al Sinai; è il Dio padre che si cura del figlio assetato, affamato e assaltato dai nemici; è il Dio giusto che esige l'impegno morale del Decalogo e quello sociale del Codice dell'Alleanza, che punisce il peccato idolatrico d'Israele e tutte le sue ribellioni; ma è anche il Dio "pieno di pietà e misericordia, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà"⁹⁰; è il Dio santo e puro che deve essere incontrato nello spazio sacro del santuario; ma è anche il Dio che cammina accanto al suo popolo lungo le piste assolate del deserto.

Appare chiaro, allora, che, nel momento in cui Dio chiama l'uomo ad una relazione di fedeltà e di amore con Lui, egli si impegna a rispettarne i vincoli. Il patto d'Alleanza, in questo senso, si configura come una possibile minaccia per l'uomo, nel momento in cui egli, finito, limitato e peccatore può ad esso contravvenire. La storia biblica narra, infatti, di molteplici punizioni divine conseguenti al peccato dell'uomo che si allontana da Dio e rinuncia ad una relazione con Lui.⁹¹

⁹⁰ Es 34, 6.

⁹¹ Per comprendere la duplicità insita nel rapporto dell'uomo con Dio, tra timore e devozione, paura e desiderio, il tutto documentato nei primi libri della Sacra Scrittura, si rimanda al testo di JervolinoD., *Ricœur: L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995.

Ricœur, però, vede la collera divina da un'altra prospettiva e cioè come "tristezza dell'amore": il Dio adirato con l'uomo è perlopiù il Dio triste di fronte, non tanto ad un patto trasgredito, quanto ad un suo Amore rifiutato.

Dopo il peccato di Adamo ed Eva, l'uomo, creatura di Dio, e legato dalle origini a Lui, diventa un essere libero: Dio lo ha reso tale per consentirgli di scegliere se amarlo e seguirlo o se vivere lontano da Lui.

Con la venuta del Figlio, il cristiano stipula una nuova Alleanza, proprio con il sangue di Cristo: il suo sacrificio, compiuto storicamente sul Calvario e celebrato ritualmente sugli altari di tutto il mondo, è la vera alleanza che unisce a Dio l'umanità peccatrice con un nuovo vincolo d'amore e con una promessa di salvezza eterna. "Se uno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui, e prenderemo dimora presso di lui".⁹² La nuova Alleanza è diventata una relazione intima, personale, non più scritta sulle tavole ma nel cuore. A beneficiarne non è più solo Israele, ma tutta l'umanità, a cui è promessa la redenzione e la resurrezione.

3.4 La libertà fragile e il suo itinerario biblico

Attraverso la dettagliata analisi del rapporto dell'uomo con Dio, della fiducia e dell'Amore che lo contraddistinguono, Ricœur arriva a trattare ancora una volta il tema della libertà, già affrontato e delineato come tratto costitutivo dell'uomo nella sua

⁹² Gv 14, 23.

finitudine e nella reciprocità di volontario e involontario che lo contraddistingue.⁹³

Arrivato a trattare il tema dell'Alleanza di Dio con le sue creature, il filosofo torna così a parlare di un concetto chiave della religione cristiana, e di un tema che risulta centrale nella storia della Salvezza, già delineata. La teologia della storia racconta, infatti, di un popolo prigioniero di un dominio, così come dei suoi peccati; e della successiva liberazione, dapprima dalla schiavitù politica, e poi resa completa solo e soltanto con la venuta del Cristo e l'annuncio della venuta del regno di Dio.

La promessa di salvezza fatta da Dio all'uomo, apre così la strada proprio al concetto di libero arbitrio, alla libera scelta dell'uomo: ciò che Dio promette, la relazione, l'Alleanza, non è qualcosa di inesorabile, né un'imposizione, quanto piuttosto una richiesta che lascia la risposta alla libera scelta dell'uomo.

Il peccato originale, l'abbiamo già detto, pur allontanando l'uomo da Dio, apre le porte alla consapevolezza, alla conoscenza, alla libertà. Il rapporto d'originaria comunione si rompe per essere costituito su nuove basi; l'Amore che lega il Padre alle sue creature rimane nel cuore di entrambi, ma chiede di essere perseguito e scelto. L'uomo si scopre, dunque, libero, capace di scegliere tra il Bene e il Male ma, allo stesso modo, finito e limitato. La libertà che egli ha ottenuto e che Dio stesso gli ha donato fin da principio, è dunque già asservita, il suo arbitrio è servo, limitato, incatenato da se stesso, proprio attraverso il peccato. Ha inizio così la vita dell'uomo nella storia, e il suo rapporto con Dio, nella tristezza del finito e nella prigione di una libertà peccatrice.

⁹³ Cfr. Chiodi M., *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di P. Ricœur*, Morcelliana, Brescia 1990.

L'esperienza dell'Esodo, è, in questo senso, la prima esperienza storica di un tentativo di liberazione, di un viaggio verso la libertà.

È interessante sottolineare che essa è “un viaggio”: la libertà, infatti, non è qualcosa che c'è, ma qualcosa a cui ci avviciniamo faticosamente. Questa esperienza di liberazione è un'esperienza talmente ricca, talmente complessa, che la stessa Bibbia è stata costretta a ricorrere almeno a tre schemi per esprimerla: il primo schema è quello del passaggio “dalla schiavitù, alla libertà”, cioè da un popolo sottomesso a un padrone, ad un popolo che diventa padrone di sé. Questo primo schema non è ancora sufficiente per esprimere in tutta la sua pienezza questa esperienza, ed ecco allora un secondo schema, quello del passaggio “dalla dispersione, alla solidarietà di popolo”, da un non-popolo, ad un popolo, ad una comunità unita nella solidarietà. Il terzo schema, infine, vede il passaggio “dal Faraone, al vero Dio” cioè dai falsi idoli a Dio, da colui che divide e che rende schiavi, a quell'unico padrone che ci unisce e che ci rende liberi. Notiamo già da questa prima esperienza di liberazione fisica e spirituale che essa ricalca il medesimo percorso di liberazione dell'uomo da se stesso e dai suoi limiti: nel suo percorso di accettazione della propria finitudine e, quindi, della naturale disposizione al male, compiuto e subito, l'uomo, da schiavo delle proprie contingenze e necessità, diventa padrone di sé, del proprio corpo e delle proprie azioni. Allo stesso modo, nel suo cammino di accettazione di una non coincidenza con se stesso, l'uomo incontra l'Altro e, superando la finitezza del suo carattere e della sua prospettiva, si apre ad una relazione con il mondo e si predispone all'incontro con un'alterità che condivide la sua condizione di smarrimento, le sue stesse fragilità, i suoi stessi sforzi.

Il secondo punto di riferimento nella storia biblica della liberazione è il Cristo, la vita di Cristo, il modo con cui il Cristo

ha gestito la sua esistenza: egli si presenta anzitutto come il sottomesso, alla volontà di Dio Padre e alla verità. Paradossalmente, così come paradossale è il concetto di una libertà schiava di sé, è solo dalla sottomissione nei confronti della verità che nasce la libertà; è solo nell'ubbidienza assoluta al Padre, che Gesù solo è riuscito ad attuare, che nasce la libertà, la libertà da se stessi, dagli idoli, dalla propria finitudine, per essere invece, a disposizione degli uomini, per essere *per* gli altri. Nel mistero dell'amore per il Figlio, reso possibile dal Padre e dallo Spirito Santo, nasce la nostra libertà.

Cristo Gesù, infatti, ha deciso di mettersi a servizio degli altri donando totalmente se stesso e assumendosene le conseguenze estreme, e ciò per la loro liberazione. Mediante la sua croce e la sua risurrezione, Cristo ha operato la nostra redenzione, che è liberazione nel senso più forte, in quanto ci ha liberati dal male più radicale, cioè dal peccato e dal potere della morte, e ci ha offerto il suo perdono. La libertà nuova e vera che Cristo ci ha portato, ci ha restituito la capacità, di cui il peccato ci aveva privato, di amare Dio al di sopra di tutto e di rimanere in comunione con lui: questo è il cammino che la libertà che l'uomo ha riottenuto deve perseguire; esso è tracciato dal comandamento supremo, che è il comandamento dell'Amore. Quest'ultimo va a completare la Legge data da Dio ad Israele, sempre nell'ottica del suo disegno salvifico: accanto ai precetti morali universali del decalogo, alle norme culturali e civili che dovevano regolare la vita del popolo scelto da Dio per essere il suo testimone fra le nazioni, troviamo già l'abbozzo del precetto dell'Amore, che però trova il suo compimento proprio nella venuta di Gesù Cristo e nella sua predicazione.

Tuttavia la libertà che Dio ci ha donato e che può mantenersi tale attraverso il Suo esempio e il Suo sacrificio, affronta continuamente prove e cadute. È, dunque, necessario perseverare e lottare per non ricadere sotto il giogo della

schiavitù. La nostra esistenza è un combattimento spirituale per una vita da condurre alla ricerca di un equilibrio tra la nostra limitatezza, le paure, gli inciampi, e la ricerca della beatitudine nel rapporto d'Amore con Dio: è mantenere questo equilibrio che ci rende davvero liberi.

Capitolo Quarto

Verso il “migliore dei mondi possibili”: una sfida alla filosofia e alla teologia

*“Esistere significa poter scegliere,
anzi essere possibilità”.⁹⁴*

4.1 Il male e la libertà umana: nuove soluzioni entro un cenuovo orizzonte speculativo

Nel secondo periodo speculativo, quello relativo agli ultimi trent'anni del Novecento, l'itinerario e l'impegno filosofico - ermeneutico ed ontologico di Ricœur è contraddistinto da tre fasi principali. La prima degli anni Sessanta è costituita perlopiù da un serrato confronto con la psicanalisi e le scienze umane e da un'analisi del conflitto delle ermeneutiche rivali. La seconda, degli anni Settanta-Ottanta, vede Ricœur, che ha appena concluso la sua carriera accademica in Francia, significativamente presente nella cultura filosofica nordamericana, svolgendo un ruolo particolarmente importante di mediatore fra due mondi culturali e filosofici reciprocamente distanti e diversi come quello “continentale” e quello angloamericano, rispetto a tematiche ermeneutiche. La terza fase del suo pensiero, infine, ha inizio dagli anni Novanta ed è caratterizzata da studi di ermeneutica, filosofia pratica, storia della filosofia della religione, filosofia politica e problemi di attualità. Tra alcune delle sue ultime opere, spicca *Sé come un altro* (1990), che senz'altro esprime la summa ermeneutica e teoretica del discorso filosofico del pensatore.

⁹⁴ Kierkegaard S., *Aut-aut*, Mondadori, Milano 2002.

Dedichiamo quest'ultimo capitolo di questa grande ed ampia riflessione proprio all'ultima fase del pensiero di Ricœur, per comprendere e delineare le nuove indagini e speculazioni del filosofo attorno ai temi che hanno costituito il progetto della "Filosofia della volontà". Ci riferiamo soprattutto a concetti quali quelli del "male", della "libertà", della "finitudine" e del rapporto dell'uomo con Dio, cercando di capire come Ricœur li abbia approfonditi nell'ultima parte della sua vita e della sua speculazione filosofica. Interessante ed utile, in questo senso, è un'opera che raccoglie le riflessioni di alcuni studiosi che si sono riuniti per commentare due brevi testi dell'autore.⁹⁵

Il primo, che a noi maggiormente interessa in questa sede, *Logique, éthique et tragique du mal chez saint Augustin*, fin ora inedito, è uno scritto conservato negli archivi del Fonds Ricœur, di datazione incerta, forse composto per un corso del 1957/58, ma più verosimilmente appartenente agli anni 1960/61. L'importanza di questo testo, oltre il suo valore sistematico e metodologico di ricerca e studio del pensiero agostiniano, è data dal contributo che offre nell'ambito dell'intera riflessione ricœuriana sul tema del male, tale da collocarlo all'incrocio con altri testi dell'autore quali *Finitudine e colpa*, *Il conflitto delle interpretazioni* e il piccolo opuscolo, datato 1993, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*.

Ciò che qui è interessante notare, è il doppio livello sul quale la riflessione si sofferma: una prima parte dedicata alla logica e all'etica del male, ed una seconda invece consacrata al cosiddetto "ritorno del tragico". Nella prima si susseguono due momenti, quello ontologico per il quale il male non ha sostanza ed è quindi niente (tesi ripresa anche ne *Il conflitto delle interpretazioni*) e il momento pratico, ovvero quella visione

⁹⁵ Bochet I., *Paul Ricœur : mal et pardon : Avec un inédit de Paul Ricœur, Logique, éthique et tragique du mal chez saint Augustin*, JesuiteParis,Paris 2013.

etica del mondo per la quale il male altro non è che conseguenza della libertà umana, ovvero l'esplicitazione della volontà cattiva di cui l'uomo è responsabile. Essa però non basta da sola a spiegare il perché del male, ed è qui che inizia la seconda parte dello scritto dedicata al tragico: nella consapevolezza lachelieriana che la filosofia può comprendere tutto, anche la religione, Ricœur si confronta con il fondo inscrutabile del male, ovvero il fatto che esso sia sempre già là.

In questo contesto prende avvio la potenza del mito adamitico, ma ciò che qui l'autore vuole sottolineare non è tanto il peccato e la colpa come concetti che ad esso sottostanno, ma il fatto che Adamo rappresenta un singolare collettivo e, in virtù di questo, la nascita non è un puro evento biologico, ma una maniera di trovarsi già costituiti e segnati da collettivi istituzionali e immaginativi che non fanno altro che veicolare un male già presente nella storia.

Il concetto del male riappare dunque prepotentemente nella riflessione ricœuriana storicamente più recente, ma sembra poggiare su nuove basi. L'intento pare, infatti, quello di tracciare due direttive che descrivano il male come esperienza e realtà concreta e la risposta fattiva in termini pratici alle problematiche che questo pone al soggetto, nei suoi rapporti con la collettività e nel suo intimo rapporto con Dio, lontano quindi dalla rappresentazione mitologica del concetto. Innanzitutto, Ricœur tiene a sottolineare la vasta area semantica racchiusa entro il singolo concetto di "male": quando usiamo questo termine, infatti, intendiamo definire esperienze e fenomeni variegati, come peccato, morte, sofferenza, e quindi sia atti compiuti, sia atti vissuti e subiti. Peccato e sofferenza, ad esempio, sembrano collocarsi su poli tra loro opposti. Il primo concetto designa un'azione compiuta eticamente condannabile e punibile; la sofferenza, invece, descrive il patimento di chi tale azione peccaminosa l'ha subita. Mentre, quindi, il peccato viola

un codice etico e morale di riferimento rendendo l'azione compiuta oggetto d'accusa, la sofferenza è un semplice non-piacere che colpisce la nostra integrità fisica, psichica o spirituale, il cui risultato non è la condanna, ma la lamentazione. Tuttavia, a livello filosofico e teologico, il male è da sempre pensato come radice comune sia del peccato, che della sofferenza. Esiste, vale a dire, una matrice comune da cui discendono azioni peccaminose e sofferenze subite, che in un solo concetto possono dirsi entrambe pene, poiché anche il male compiuto deriva da una forza responsabile superiore che lo rende, in un certo senso, un male passivo, e la stessa sofferenza non è solo a carico di chi la subisce ma anche punizione per chi l'ha generata. Questa riflessione sulle varie accezioni del termine "male" apre le porte ad ulteriori speculazioni attorno alle sue condizioni d'esistenza, di possibilità, alla responsabilità dell'uomo e alla giustificazione di Dio.

"Unde malum?"⁹⁶ si chiedeva Agostino; "Unde male faciamus?" si chiede ora Ricœur: se è vero, infatti, che il male è un enigma incomprensibile agli occhi limitati dell'uomo che lo subisce o lo commette, sappiamo, però, che esso è strettamente connesso alla nostra natura libera, e che dipende dalla nostra iniziativa individuale, a modello della prima iniziativa di Adamo; il male è già presente al momento della nostra creazione, ci precede poiché è il risultato dell'originaria discrepanza e differenza ontologica tra Dio che ci ha creati e noi creature libere, e quindi inclini già originariamente al peccato come alla sofferenza.

Nella prefazione scritta allo studio di Turolto, del 2000, Ricœur, esprimendosi sull'unità della sua opera, ne propone una lettura attraverso la nuova categoria dell'"homme capable"⁹⁷,

⁹⁶ Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri XIII*, cit., VII, 3.

⁹⁷ L'espressione nasce nel contesto di una svolta di pensiero, riconosciuta dallo stesso Ricœur, dal problema della colpevolezza, a un'insistenza più

l'espressione più alta dell'atto filosofico complessivo che regge il suo cammino. L'uomo capace, l'uomo che agisce e che soffre, è il nuovo *cogito*, non più ferito e spezzato ma visto alla luce del concetto più positivo di "capacità"; una soggettività che soffre ma che insieme agisce nei diversi ambiti che lo ritraggono integralmente nel conoscere, nell'agire, nel sentire, e che può quindi recuperare in parte anche la sua passività.

Da ricordare ora una seconda questione critica, legata strettamente al problema del male. È noto come Ricœur progettasse inizialmente una "Filosofia della volontà", divisa in tre tomi: il primo tomo dedicato all'analisi eidetica delle strutture del volontario e dell'involontario, il secondo dedicato al male e alla colpa attraverso il passaggio dall'eidetica del volere a un'empirica e a una simbolica della volontà cattiva, il terzo attento al tema della Trascendenza e centrato su una "poetica della volontà". Tale tomo è rimasto, però, incompiuto e non ha mai trovato una specifica tematizzazione fino alla morte dell'autore. Cosa doveva essere la poetica nel progetto originario di Ricœur? Così la spiega lui stesso nel 1950: "Questo studio del volontario e dell'involontario è un contributo limitato a un disegno più vasto che sarà la pacificazione di un'ontologia paradossale in una ontologia riconciliata"⁹⁸. Il paradosso che emerge dall'analisi delle strutture del volontario e dell'involontario è quello del rapporto tra libertà e natura e, ad un livello più alto, tra libertà e trascendenza: il paradosso tra quest'ultime nasce dal confronto della volontà con la colpa. Questa, infatti, è tale in rapporto ad un Dio che giudica e che allo stesso tempo, però, libera la nostra libertà.

Ma per rendere ciò possibile, Ricœur afferma che è necessario un cambiamento di metodo e l'accesso ad una Poetica della

pregnante sul tema della felicità e della capacità, dalla filosofia della volontà a una filosofia dell'azione, dall'uomo fallibile all'uomo agente.

⁹⁸ Ricœur P., *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 22.

volontà che affronti il rapporto paradossale tra la libertà e la Trascendenza, mostrando alla libertà la possibilità di accogliere e acconsentire a ciò che riceve come dono e che non è espressione della propria affermazione.

Ricœur però, iniziando la sua deviazione ermeneutica verso l'opera di Freud, si allontana sempre di più dall'orizzonte di una poetica della volontà, che resta comunque una presenza incitatrice per il suo filosofare, ma che non si tradurrà mai in un'opera precisa proprio a causa dello scoglio del tema del male e quello del problema della volontà malvagia e non innocente su cui si infrange questo progetto, visto come il tentativo di una conciliazione apparentemente irrealizzabile.

4.2 Coscienza e rispetto di sé: verso un'etica del limite

“Il precettore Pangloss era l'oracolo di casa, e il piccolo Candido ascoltava i suoi insegnamenti con la fiducia propria dell'età e del suo temperamento. Pangloss insegnava la metafisico-teologico-cosmologo-scempiologia. Egli dimostrava mirabilmente che non c'è effetto senza causa, e che in questo migliore dei mondi possibili... è provato, diceva, che le cose non potrebbero andare altrimenti: essendo tutto quanto creato in vista di un fine, tutto è necessariamente inteso al fine migliore. I nasi, notate, son fatti per reggere gli occhiali: e noi infatti abbiamo gli occhiali... Ne consegue che coloro i quali hanno affermato che tutto va bene, han detto una castroneria. Bisognava dire che meglio di così non potrebbe andare.”⁹⁹

Con queste parole Voltaire, due secoli prima di Ricœur, mira a scardinare, attraverso un linguaggio ironico e un atteggiamento

⁹⁹ Voltaire, *Candido*, trad. di Giovanni Fattorini, Tascabili Bompiani, 1987, pp. 2-3.

cinico, l'ideale leibniziano secondo cui noi viviamo nel "migliore dei mondi possibili"¹⁰⁰. Per Voltaire, infatti, nonostante ci sia sempre del buono che ha impedito la totale autodistruzione del genere umano, lungo la storia e nel presente si vedono enormi ingiustizie e tragedie, e l'unico modo per affrontare il male che da esse deriva con lucidità, è quello di riderne, scaricando attraverso l'ironia e la satira, fiorente nel Settecento, la tensione emotiva, anziché dirottarla sul sentimento, come faranno invece i romantici. Lo scrittore francese fu stimolato a scrivere il *Candido* dal terremoto di Lisbona del 1755 che distrusse la città, mietendo molte vittime e che lo spinse a stigmatizzare con questo racconto la pretesa ottimista di vivere nel migliore dei mondi possibili, proponendo di contro un atteggiamento, non tanto pessimista, quanto più disincantato.

Oggi, a distanza di più due secoli, ancora la filosofia si interroga sulla presenza del male nel mondo e nel cuore dell'uomo, cercando di dare ad essa una giustificazione che possa conciliarsi, non solo con la teologia e con l'affermazione dell'esistenza di un Dio onnipotente e infinito nella sua bontà, ma anche più semplicemente con l'esistenza di leggi morali insite nel mondo circostante, come nel modo d'agire dell'essere umano.

Anche Ricœur, come abbiamo visto, si confronta con queste tematiche, proponendo una giustificazione all'esistenza del male che ingloba caratteri teologici, così come aspetti squisitamente

¹⁰⁰ Con quest'espressione, Leibniz vuol sottolineare la legittimità a credere che il mondo in cui abitiamo non sia né unico né necessario e che perciò possa ritenersi uno dei tanti che Dio avrebbe potuto creare. Prima della creazione, infatti, nell'intelletto divino c'erano tutti i mondi logicamente possibili: tra di essi, Dio ha scelto di far venire all'esistenza il migliore, che pure non è il perfetto, cioè immune dal male, poiché altrimenti sarebbe stato identico a Dio stesso.

filosofici. Posto, dunque, che il male esiste, anche le possibili soluzioni o conciliazioni al problema che esso è e crea saranno duplici. Ripercorrendo, infatti, la prima sezione di *Finitudine e colpa* dedicata al concetto di fallibilità umana, causa e al contempo conseguenza del male umano, vediamo che Ricœur propone come possibili soluzioni due processi di sintesi, due concetti in grado di ricreare un equilibrio interno all'uomo che spezzi la sproporzione che lo costituisce e che plachi l'inquietudine che ne deriva.

Limitandosi, quindi, ad un approccio meramente filosofico, l'autore individua nella persona cosciente di sé la sintesi tra il carattere dell'uomo, ovvero la ristrettezza del suo sentire, comprendere ed agire, e la ricerca della felicità, della totalità, di una destinazione. Ma come agisce concretamente questo processo di sintesi? La persona cosciente di sé è, secondo Ricœur, la "personalità della persona"¹⁰¹, il suo modo d'essere, ciò che si pensa quando si pensa e si afferma l'uomo. La persona è, dunque, un essere prima di tutto finalizzato, che ha in sé un valore assoluto, un fine. Comprendere quale esso sia, fa della persona una coscienza consapevole e, quindi, intenzionale, che realizza concretamente e nella pratica il fine cui essa è destinata costitutivamente e che, parimenti, vede nell'altro un uguale fine. Ricœur, come abbiamo già detto, chiamava in altri termini questa sintesi col nome di rispetto, ad indicare la considerazione della persona propria e altrui come oggetto etico. Entriamo così nel campo dell'etica e dei suoi rapporti con l'antropologia, due discipline che interessarono sempre il filosofo francese nell'arco di tutti i suoi studi.¹⁰² Per Ricœur, in particolare, l'etica è costituita da tre punti principali: stima di sé, sollecitudine per

¹⁰¹ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., p. 150.

¹⁰² Cfr. Brezzi F., *Il soggetto responsabile che merita di essere chiamato sé nell'ultimo Ricœur*, in "Itinerari", 1 (1994).

l'altro e aspirazione a vivere in istituzioni giuste nelle quali i rapporti tra gli uomini siano strutturati e regolati in modo da ridurre l'ingiustizia e favorire una convivenza felice.

Ora, pur essendo la sollecitudine compito etico di tutto il genere umano, essa riguarda in particolare i politici, la cui azione si rivolge proprio a vantaggio di quei tu senza volto e senza nome, quegli anonimi che sfuggono alle reti dell'amicizia, ma per i quali occorre assumersi l'impegno a migliorarne la qualità di vita, secondo i criteri dell'equa ripartizione impersonale delle risorse. Ricœur sottolinea così l'intimo nesso tra il comportamento del singolo e il quadro delle istituzioni, senza il cui soccorso non è possibile realizzare l'aspirazione alla felicità come vita buona, insieme e per gli altri.

Politica ed etica per lui si integrano, perché entrambe animate dalla medesima aspirazione alla giustizia, realizzata con modalità differenti.

E' loro il compito di difendere soprattutto il fragile, colui che attende le nostre cure e che confida in noi e nel nostro aiuto.

Ricœur tiene a sottolineare questo punto, poiché è proprio nel rapporto con il fragile che si incontra più da vicino i concetti di responsabilità, che consiste nell'indicare se stessi come gli autori dei propri atti ai fini di un vivere comune e di un sostegno reciproco; di libertà e di limite.

Nella giustizia convivono, infatti, un'esigenza distributiva e una logica dell'eguaglianza che impongono a ciascuno di restare all'interno di un limite evidenziato da ciò che gli è proprio, e allo stesso tempo di corrispondere ad un'istanza di eguaglianza nei confronti di altri. La vita morale è così pensata, sotto la categoria di giustizia, come un equilibrio fra soggetti che si riconoscono reciprocamente come riceventi e donatori.

Così dicendo, Ricœur allarga il concetto di giustizia, da essere parte della pratica sociale, all'essere un ideale che va al di là dell'accezione puramente economica e giuridica e che indica la

società nel suo insieme come complesso di ruoli, compiti, diritti, doveri, benefici e impegni. In questo modo, se vige realmente in una comunità l'ideale giuridico e morale di giustizia, ogni suo membro potrà avanzare pretese e ottenere benefici nei limiti fissati da una libertà che non vada a scapito di quella altrui. Ricœur, a ben vedere, nel piccolo testo pubblicato nel 2000¹⁰³ si spinge ancora più avanti sostenendo che l'ideale di giustizia possa mirare ad una società non soltanto uguale e giusta nei diritti come nei compiti, ma ad una comunità basata su un sentimento di reciproca dipendenza e debito.

Sempre nel testo cui ci stiamo riferendo, il filosofo tratta il concetto di giustizia all'interno di una cornice più ampia che vede realizzarsi una dialettica tra la giustizia stessa e l'Amore, tra un ideale etico e giuridico e uno teologico, tra una prosa e una poetica, tra la fede biblica e l'etica filosofica. Secondo Ricœur, infatti, è possibile indagare i concetti di male, libertà e responsabilità proprio all'interno di questo rapporto tra due poli apparentemente inconciliabili, così come lo sono il finito e l'infinito che lo contraddistinguono.

La stessa dialettica che mette in relazione le diverse tensioni dell'uomo si ritrova, appunto, nel rapporto tra i possibili indirizzi risolutivi di queste sproporzioni. Da un lato troviamo, quindi, la logica dell'equivalenza che vige nel quadro normativo dei rapporti sociali, dall'altro, invece, la logica della sovrabbondanza. Messi in relazione, pur avendo tra di loro una differenza irriducibile, questi due approcci garantiscono una ricchezza di pensiero tale da poter comprendere, spiegare, e forse risolvere le esperienze di sproporzione dell'uomo.¹⁰⁴

¹⁰³ Cfr. Ricœur P., *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

¹⁰⁴ Per comprendere l'intimo nesso tra filosofia e teologia nel pensiero ricœuriano, si rimandi al testo di Albano P. J., *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricœur*, University Press of America, Lanham 1987.

4.3 Oltre la logica della retribuzione: il Dio dell'Amore

“L’amore ha, nel nostro discorso etico, uno statuto normativo comparabile a quello dell’utilitarismo o anche dell’imperativo categorico?”¹⁰⁵ L’Amore è pensabile nei termini di una norma etica o, piuttosto, rivela un’eccedenza irriducibile rispetto al comandamento? Questi sono gli interrogativi che muovono Ricœur nell’analisi del secondo dei due termini di sproporzione, ovvero il principio dell’amore teologico. Egli, infatti, si interroga se esso sia riducibile entro una norma etica, o se piuttosto sia, invece, un principio che eccede rispetto ad un quadro normativo. L’Amore, come il filosofo fa notare ha, infatti, un linguaggio suo proprio e pare sfuggire alla logica dell’uguaglianza vigente in campo etico - sociale. Esso mette in luce la differenza apparentemente incolmabile tra la miseria dell’uomo e la grandezza di Dio, motivo per cui l’espressione più alta dell’amore biblico stesso, ovvero la salvezza, rappresenta un dono gratuito, e non piuttosto un gesto retributivo. L’Amore, inoltre, parla con un linguaggio poetico, esprimendosi nella forma della lode e dell’inno¹⁰⁶ e, per questo motivo, appare ancora diverso rispetto alla chiarezza richiesta ai principi normativi.

Il secondo tipo di stranezza che costituisce il discorso sull’Amore è quello segnalato dalla forma imperativa e, per questo, paradossale: “Amerai il Signore tuo Dio..amerai il tuo prossimo...” Come può, infatti, un sentimento essere comandato? La risposta di Ricœur a questa aporia è ripresa dal testo di Rosenzweig¹⁰⁷, il quale interpreta la Torah come “il solenne atto di apertura dell’esperienza umana” (e il

¹⁰⁵ Ricœur P., *Amore e giustizia*, cit., p. 8.

¹⁰⁶ Cfr. Cor 1, 13: l’inno alla Carità di S. Paolo.

¹⁰⁷ Rosenzweig F., *Stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1985.

comandamento dell'amore come) "la parola che scaturisce dal legame d'amore tra Dio e un'anima solitaria"¹⁰⁸, tra il Dio che esorta l'uomo ad amarlo, e l'uomo nella sua finitudine. Ciò che, quindi, distingue l'Amore dalla Legge è il fatto che il primo comanda se stesso, essendo parimenti soggetto e oggetto del comandamento. L'Amore non è quindi un'obbligazione o un dovere del credente, quanto piuttosto la forma del rapporto che lo lega a Dio e che si esprime in una rosa di forme possibili, dall'invito, alla supplica, all'appello, fino al comandamento più brutale.

Lo scarto tra il comandamento dell'Amore e il comandamento morale è quello che Ricœur definisce nei termini di "dono".

E' proprio come dono d'Amore che Dio ha creato l'universo e inserito in esso l'uomo; è dono, inoltre anche la Legge che Dio dà al suo popolo dopo la liberazione. L'amore del prossimo, nella sua forma estrema dell'amore per i nemici, in questa prospettiva appartiene a questa economia e a questa logica della sovrabbondanza che si contrappone a quella dell'equivalenza che governa l'etica quotidiana.

Ma sono esse davvero inconciliabili?

Ricœur in *Amore e giustizia* sostiene la possibilità di gettare un ponte tra i due approcci, creando tra essi una tensione dialettica in grado di superare gli eccessi di entrambe le posizioni, pur mantenendo, invece, il carattere fecondo di entrambe. Tra la *poetica dell'Amore* e la *prosa della giustizia* esiste, dunque, una terza via che il filosofo va a cercare e riscontra proprio nella Sacra Scrittura, in particolare nel Discorso della montagna dell'evangelista Luca dove, in due passi dello stesso capitolo 6, vengono giustapposti il comandamento nuovo, quello di amare

¹⁰⁸ Id., p.15.

anche i nemici¹⁰⁹, e la Regola d'oro, nella quale è annunciata la regola di giustizia.¹¹⁰ Entrambi rientrano in un dispositivo del dono secondo cui, sia la Legge, che la giustificazione, sia l'amore per il prossimo, che il perdono gratuito vanno interpretate nel più ampio profilo dell'economia del dono. I due estremi di questa economia sono, secondo Ricœur, il simbolismo dell'origine e quello del compimento, il Dio della creazione e il Dio della speranza. Sono questi due estremi a dare inizio e fine ad una storia di relazione tra l'uomo e la Legge, tra l'uomo e la promessa di salvezza. Riconoscendosi come creatura, egli sperimenta un sentimento di dipendenza affettiva e radicale dal suo Creatore, che chiede il rispetto della Legge, ma che promette, in un discorso escatologico, la salvezza e il perdono. In questo modo, il comandamento nuovo dell'Amore per il Signore, così come per il prossimo acquisisce un senso che Ricœur definisce sovra-etico. Esso è, infatti, principio etico poiché assume una forma imperativa ma, allo stesso tempo, scavalca l'etica in quanto abolisce la distinzione tra amici e nemici, iscrivendosi nel quadro del dono gratuito che sta al di fuori invece dei principi di retribuzione e di giustizia. Tuttavia, tale sentimento d'Amore costituisce un legame tra le due logiche, quella sociale e quella divina. "Poiché ti è stato donato, dona a tua volta".

Tale formula ben riassume il significato della sovra eticità del comandamento nuovo, secondo cui il dono si rivela fonte di obbligazione rientrando nei parametri dell'etica, ma eccedendo poi da questa, poiché indirizzato agli estremi dell'amore per i nemici.

¹⁰⁹ Lc 6, 27-28: "...ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano."

¹¹⁰ Lc 6, 31: "Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro."

La Regola d'oro che stabilisce l'uguaglianza e la giustizia, rimane allora caposaldo dell'etica, ma viene arricchita di un indirizzo nuovo che gli conferisce un significato di generosità. Essa non può essere abolita, pena il cadere nell'immoralità, ma può essere corretta da una logica della sovrabbondanza che le impedisca di essere ridotta a fini utilitaristici.

Il principio che deve, dunque, regolare i rapporti tra gli uomini non è quello di dare per ricevere, ma quello di dare, poiché si è ricevuto. Amore e giustizia risultano, alla luce di queste riflessioni, due facce della stessa medaglia, ben distinte tra loro, ma che necessitano l'unna dell'altra; in contrasto tra loro, ma non oppositive. Tale legame di irriducibilità così come di implicazione vicendevole, è proprio quello che lega la filosofia alla teologia, l'umano alla Rivelazione, l'esperienza antropologica alla fede.

Il lungo percorso intellettuale di Ricœur è testimone, infatti, di una costante ricerca di equilibrio e di rapporto dialettico tra poli apparentemente inconciliabili: le indagini sul peccato originale e i suoi simboli, sulla libertà e sulla speranza, le interrogazioni sull'enigma del male e della sofferenza, le pagine sulla fede e sulla memoria; ognuna di queste riflessioni rappresenta il tentativo di dare dignità filosofica agli oggetti teologici. Ciò che egli vuol mostrare è proprio il fatto che, nelle categorie teologiche del male, della colpa, del peccato, della libertà, sono in gioco questione teoriche cui il pensiero non può sottrarsi. Anzi, è proprio il connubio di indagine filosofica e di esegesi biblica che può dar compiutezza e giustificazione a quei concetti universali e di senso che animano l'uomo e che lo caratterizzano nei suoi rapporti con il mondo, con se stesso e con Dio.

La ricerca di questo equilibrio altamente instabile e difficoltoso ma necessario, ha colorato tutta la riflessione ricœuriana, incentrata sulla dialettica che egli stesso così definisce: "Per dialettica intendo qui, da una parte il riconoscimento della

sproporzione tra i due termini, dall'altra la ricerca di mediazioni pratiche tra i due estremi - mediazioni (...) sempre fragili e provvisorie.”¹¹¹

L'”uomo miseria” vive, come abbiamo già visto, questa sproporzione tra le due tensioni che caratterizzano il suo essere; il suo rapporto con Dio, a motivo di questa sproporzione, è sempre a rischio di spezzarsi, come egli è sempre a rischio di caduta. Ricercare un equilibrio dialettico, una mediazione, una sintesi tra gli estremi risulta, quindi, necessaria; così come necessaria è l'attestazione e l'accettazione dell'esistenza di questa sproporzione. Ciò è il primo passo verso una libertà umana usata consapevolmente, verso una vita gioiosa nella finitudine, verso rapporti sociali di giustizia, entro i confini più ampi della Legge dell'Amore, verso quello che anacronisticamente potremmo ancora definire “il migliore dei mondi possibili”.

¹¹¹ Ricœur P., *Amore e giustizia*, cit., p. 7.

Conclusione

“Dio non poteva creare che nascondendosi, altrimenti non avrebbe potuto esistere che Dio solo. Forse, egli ha lasciato intravedere di sé solo quanto basta perché dalla fede in lui l'uomo sia spinto a occuparsi dell'uomo. Perché non sia abbagliato dal cielo al punto di disinteressarsi della terra.”¹¹²

Simone Weil

Concluderei il presente lavoro con una riflessione altamente significativa rispetto all'enigma del male che intende essere disvelato, cioè quella relativa alla storia del personaggio biblico di Giobbe.

Nella Bibbia, come è noto, Giobbe è un uomo giusto e felice. Improvvisamente, vittima di una scommessa tra Dio e satana, egli cade nella sofferenza peggiore: prima perde tutte le sue ricchezze, poi i suoi figli e infine la malattia gli toglie la salute e la voglia di vivere.¹¹³

Intervengono tre amici: Elifaz il Temanita, Bildad il Suchita e Zofar il Naamanita, che in tre cicli di discorsi tentano di consolarlo, ma non ci riescono, anzi aumentano la sua ribellione. Essi ragionano secondo la tradizionale dottrina della retribuzione secondo la quale Dio premia i buoni e castiga i cattivi già in questa vita. Dunque, se uno soffre, questo è un segno inequivocabile che ha peccato e pertanto sconta la giusta punizione. A queste considerazioni Giobbe contrappone la sua vita di uomo giusto eppure colpito da sventure su sventure. Di fronte alle obiezioni ostinate di Giobbe, Dio interviene, lo invita a guardare la grandezza meravigliosa dell'universo creato e, cosa paradossale, dà ragione a Giobbe e torto ai suoi amici, dietro i quali si nasconde una categoria di pensiero secondo cui la

¹¹² Citato in Messori V., *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1977, p. 39.

¹¹³ Cfr. (Gb) in La Sacra Bibbia CEI 1974.

teologia spiega tutto in termini di equivalenza matematica o meccanica e secondo una logica prettamente umana (a ogni evento deve esserci una causa chiaramente identificabile). Giobbe rappresenta, invece, il superamento di questa razionalità teologica calcolante, di questa visione etica del male, che intende spiegarlo come espressione della volontà cattiva degli uomini e della loro libertà. In altre parole in Giobbe il male non è visto tanto come frutto della libera attività umana, ma è esperienza tragica di passività. Nella sua storia è contenuto, allora, l'enigma apparentemente insolubile del male, poiché egli è un uomo retto, osserva la Legge fin nei minimi particolari ed è fedele a Jahve, eppure è colpito da molteplici disgrazie. Ma, allora, dov'è Jahve? E perché non ricompensa colui che lo serve con obbedienza?

Tra i molti pensatori che si sono posti questi interrogativi troviamo senza dubbio anche Ricœur.

Il confronto del suo pensiero con il libro biblico di Giobbe è cruciale nella sua riflessione,¹¹⁴ attraversata continuamente dall'esigenza teoretica, pratica e affettiva di rispondere proprio al male che sembra emergere come un'esperienza fondamentale e ineludibile per l'uomo.

Scrivono Ricœur: "Il pensiero giudaico [...] ha scardinato la visione morale del mondo con la sua meditazione sulla sofferenza dell'innocente. Il Libro di Giobbe è lo sconvolgente documento che ci consegna questo aprirsi della visione morale del mondo: la figura di Giobbe testimonia l'irriducibilità del male di scandalo al male di colpa, almeno sulla scala dell'esperienza umana... (Giobbe rappresenta in seno alla cultura

¹¹⁴ Cfr. Costanzo G., *Dal paradosso della sofferenza alla testimonianza nel dolore*, in (a cura di) Iannotta D., *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà editrice, Torino 2008.

ebraica la presenza del) ritorno dalla comprensione etica alla comprensione tragica di Dio stesso”.¹¹⁵

La vicenda di Giobbe rappresenta per Ricœur il paradigma della teodicea, cioè del tentativo razionale umano di giustificare Dio di fronte allo scandalo del male. Essa è inserita a sua volta nell'ambito più ampio della “onto-teo-logia” caratterizzata da concetti metafisici quali Dio, essere, niente, causa prima, finalità, infinito, finito. Essa si iscrive a sua volta nelle filosofie animate dalla “logica di conciliazione”¹¹⁶ che tendono razionalmente a spiegare, a bilanciare, a calcolare, a rendere controllabile il male, con ciò minimizzandolo e annullandolo.

“Visione etica”, “teodicea”, “onto-teo-logia” e “filosofie della conciliazione”, con sfumature diverse, sono tutti tentativi simili di trovare una soluzione all'enigma del male, come fanno gli amici teologi di Giobbe. Giobbe invece rifiuta questa conciliazione e Ricœur manifesta la sua simpatia per questo suo rifiuto.

Oltre la visione etica e a partire da Giobbe egli suggerisce una visione del male che possiamo definire “sapienziale” in quanto conforme alla sapienza babilonese e greca presocratica. Nucleo centrale di questa visione sapienziale è la concezione di un soggetto decentrato, un *cogito* ferito, umiliato, spezzato nel suo orgoglio di fronte alle sofferenze subite ma, però, capace di oltrepassare questa condizione operando uno spostamento di se stesso, un de-centramento e, in questo modo, una rigenerazione. Attraverso la parola unificante, l'Io placa la propria lamentazione e trova la sua vera vocazione di uomo saggio e felice. La figura biblica di Giobbe, quindi, accettando di non poter comprendere e piegandosi davanti alla maestosità del creato, mostra una nuova razionalità del *cogito* decentrato e una

¹¹⁵ Ricœur P., *Finitudine e colpa*, cit., pp. 590-591.

¹¹⁶ Cfr. Ricœur P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 55.

fede non verificabile. Giobbe è, infatti, colui che crede in un Dio il cui ordine è ai suoi occhi imperscrutabile, poiché oltrepassa le ristrette visioni umane; perciò si deve mutare lo sguardo, fidarsi di Dio, deporre le armi, “pensare altrimenti”¹¹⁷, cioè abbandonare la visione etica e retributiva che concepisce il male come punizione di un atto malvagio e arrivare a credere nell'ordine, nella misura, nella bellezza, per quanto possano apparire imperscrutabili, smisurate, tremende.

La figura di Giobbe assume agli occhi di Ricœur un ruolo centrale all'interno della Bibbia e si colloca al centro tra la figura di Adamo e quella del Servo Sofferente incarnato da Cristo.

Da un lato il male commesso porta con sé un giusto esilio: è la figura di Adamo; d'altra parte il male subito porta con sé un ingiusto annientamento: è la figura di Giobbe. La prima figura chiama la seconda, la seconda corregge la prima. Solo una terza figura annuncerà il superamento della contraddizione: sarà la figura del “Servo sofferente” che farà del soffrire, del male subito, un'azione capace di riscattare il male commesso.

La dialettica Adamo - Giobbe trova una riconciliazione proprio in un'accettazione non narcisistica e gratuita, ovvero nel consenso attivo del “Servo sofferente”, incarnato da Cristo, che è capace di fare del soffrire un'azione di riscatto di tutto il male commesso, che egli carica su di sé. Attraverso questa figura, si arriva così al tema del consenso: l'uomo deve riconoscersi come appartenente all'unità dell'essere, ed acconsentire alla propria condizione ineluttabile, entro i confini di un ordine etico e naturale.

Affinché egli ne sia capace, Ricœur fa intervenire l’“immaginazione creativa”, facoltà simile a quella che Kant aveva chiamato “immaginazione produttiva”. Illuminata dalla speranza nella riconciliazione e nel primato del bene,

¹¹⁷ Ricœur P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 7.

l'immaginazione creativa produce schemi, cioè trova creativamente risorse per riconquistare il male ineluttabile e gettare una luce di riconciliazione su di esso. Tale capacità è propria dell'uomo divenuto libero, creativo, condizionato certamente, ma non determinato dalla tragicità che sta vivendo, e soprattutto fiducioso, come lo stesso Giobbe, in un senso previo sempre presente per quanto difficile da cogliere.

Questa dimensione fiduciale originaria è ben espressa in un testo del 1977 in cui Ricœur parla del ruolo della sapienza in merito alla sofferenza: “La sapienza non insegna come evitare la sofferenza, né come negarla magicamente, né come dissimularla illusoriamente. Essa insegna come sopportare, come soffrire la sofferenza. Essa colloca la sofferenza in un contesto significativo producendo la qualità attiva del soffrire”¹¹⁸.

Giobbe arriva a comprendere, infatti, che vi è un senso profondo, sebbene inaccessibile, che è più forte del non senso. È in questa fiducia a priori che si nasconde l'arma che vince la disperazione, che riconcilia col male, che trasforma “il soffrire nel saper soffrire”¹¹⁹ e che apre un varco alla speranza.

La sfida del male è per Ricœur una provocazione a pensare di più e a pensare altrimenti. Si tratta di rivitalizzare il pensiero, mettendolo in dialogo con l'esperienza viva, attivando le risorse che provengono dall'immaginazione, dalla creatività e dalla fiducia originaria, senza trascurare il rigore della descrizione fenomenologica.¹²⁰ All'intera verità si può aspirare solo

¹¹⁸ Ricœur P., *Herméneutique de l'idée de révélation*, in Aa.Vv., *La Révélation*, Bruxelles 1977. Citiamo la traduzione italiana contenuta in Ricœur P., *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F. Franco, Dehoniane, Roma 1997, p. 122.

¹¹⁹ Id., p. 126.

¹²⁰ Cfr. Cinquetti M., *Ricœur e il male, una sfida per pensare altrimenti*, Seneca ed., Torino 2005.

attivando una ragione che, mantenendo fermo il rigore fenomenologico, non estrometta i vissuti affettivi, volitivi, la sensibilità artistica, l'immaginazione poetica, ma soprattutto faccia propria, come Giobbe, la fiducia esistenziale nel senso, per quanto difficile e talvolta imperscrutabile. Si tratta in sintesi di coniugare insieme una ragione che calcola con una ragione fiduciosa che pensa, agisce e sente (gioisce, ama, soffre, desidera...).

Nella vicenda di Giobbe la Bibbia, infatti, ci consegna un epilogo felice. L'uomo che aveva perso tutto, caduto nella peggiore disgrazia, non avendo ceduto alla tentazione di voler giustificare Dio secondo visioni umane, ha visto Dio rivelarsi a lui, e la sua prospettiva ha potuto arricchirsi e allargarsi. Il suo punto di vista si è decentrato e ha accettato i propri limiti; passando attraverso il male e affrontandolo con animo umile e senza nascondersi dietro false soluzioni, Giobbe è maturato. Le sue ultime parole ne sono il suggello: “io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere”¹²¹.

Questa riflessione conclusiva sulla figura di Giobbe e sul suo rapporto con Dio, riassume sotto di sé tematiche quanto mai attuali, inserite sul crocevia tra filosofia e teologia, e fonte di stimoli per le dottrine sociologiche.

Il mondo intorno a noi, infatti, oggi più che mai, è permeato e attraversato da violenze, aberrazioni, calamità, ingiustizie e malvagità di ogni genere. Come è possibile approcciarsi a queste problematiche? E quali risposte ai tanti “mali” umanamente ingiusti la filosofia può dare?

A questi interrogativi, Ricœur, a mio parere, è riuscito a rispondere, attraverso un'intera vita di pensiero e azione e di riflessioni antropologiche e teologiche. “L'uomo miseria” ha

¹²¹ Gb 42, 5-6.

imparato a pensare altrimenti, il *cogito* ferito ha trovato nel rispetto di sé una sintesi felice; eppure questo uomo rimane ai molti occhi che lo indagano un mistero irrisolto, così come misterioso rimane il suo intimo rapporto con il Dio, che, nella prospettiva cristiana, lo ha creato a sua immagine e somiglianza e lo ha voluto libero e felice. La realtà complessa e l'intreccio che costituiscono l'uomo rendono difficile individuare il male nella sua realtà oggettiva; egli è, infatti, una creatura finita ma predisposta ed incline ad oltrepassare il limite che la costituisce. Da qualunque prospettiva lo si voglia analizzare, tale intreccio misterioso fatica ad essere disvelato, così come faticoso e tortuoso è il percorso che ogni uomo deve compiere per giungere alla necessaria comprensione di sé e dei propri limiti. Concordo, infatti, nell'affermare che, prima di essere debellato, il male deve necessariamente essere compreso e accettato. "L'uomo miseria" nella definizione di Ricœur deve riconoscersi nel suo stato di uomo peccatore, a motivo della propria finitudine e del contrasto che essa vive con la libertà che parimenti lo contraddistingue. Proprio in virtù di questa, e dei limiti a cui è sottoposta, l'uomo spesso è vittima di cadute e di incomprensibili sofferenze che derivano dal suo animo diviso e lacerato da opposte inclinazioni.

Cosa fare dopo aver compreso profondamente chi si è?

Ricœur propone la via della mediazione e della dialettica che dovrebbero condurre l'uomo, nel rispetto della sua natura, ad un'accettazione felice e serena della duplicità che la caratterizza, attraverso le fatiche e le sofferenze di continue mediazioni. A mio parere, l'immagine del "Servo sofferente" che Ricœur prende a prestito per testimoniare il superamento della contraddizione, si spinge ancor più avanti, non mostrando solamente l'accettazione passiva del suo destino di uomo, ma mostrando la forza ben più grande dell'amore gratuito e del perdono.

Lungi dal voler cadere nella banalità emotiva, ritengo che il male che quotidianamente fa notizia possa idealmente essere spezzato attraverso, non soltanto un giusto esercizio della propria libertà, ma un attivo riconoscimento di quella altrui e dell'uguale condizione di figli di Dio o, in campo laico, di figli di una natura che condividiamo con il prossimo. In questa prospettiva, lo sforzo che è richiesto all'uomo è ancora più grande perché gli si richiede non soltanto un'accettazione passiva e serena, ma continui tentativi di superare la propria prospettiva per guardare il mondo con gli occhi dell'altro e, sempre con gli stessi occhi, pensare e agire. Se esercitata in quest'ottica, la libertà diventa allora il contrario di come il pensiero moderno ce la dipinge: la vera libertà, infatti, non è assenza di legami, ma al contrario appartenenza. L'uomo libero non è colui che ha perso ogni cornice e ogni senso del limite ma, al contrario, colui che si sente appartenente ad un disegno, ad un progetto, ad una natura, ad un fine comune e che, in virtù di questo, pensa e agisce.

Aprirsi al problema del male, delle sue origini e delle sue soluzioni, significa allora, a mio avviso, tenere in considerazione questi elementi per tratteggiare una linea di pensiero lontana dal puro formalismo o dalla volontà di definire ontologicamente i concetti presi in considerazione, ma al contrario ancorata alla realtà e in linea con le dottrine sociologiche, psicologiche e antropologiche più avanzate e attuali.

In questo modo il male sarà definito entro cornici più precise e puntuali e, pur essendo un fenomeno che sradica e che sfida le interpretazioni umane del mondo, essendo immenso rispetto al metro umano, esso diventerà un tema tangibile e concreto.

Questo è, a mio avviso, il grande compito della filosofia in sinergia con le altre discipline: rendere merito al dono della libertà che ci è stato fatto, insegnando l'uomo a viverla nel suo senso più pieno e più profondo, come espressione e dono

gratuito di sé agli altri uomini che egli incontrerà nel suo cammino.

Ringraziamenti

Al termine di questo lavoro sento il bisogno di ringraziare una serie di persone, grazie alle quali esso ha potuto essere svolto e portato a termine.

Prima di tutto, ringrazio il professore e mio relatore Adriano Fabris per la pazienza, la disponibilità e la dedizione con cui mi ha accompagnato in questi mesi di studio, cercando di trarre da questo nostro lavoro il meglio.

Un Grazie anche ai miei genitori e alla mia famiglia per il costante sostegno, e alle amiche Elisa, Margherita, Eleonora ed Elvira che mi hanno incoraggiato e stimolato, e che mi sono state vicine, condividendo con me le difficoltà e la gioia di questo importante traguardo.

Infine un Grazie a tutte le persone incontrate e conosciute in questi mesi di attività anche professionale; a loro che il male lo conoscono e lo combattono quotidianamente va il mio ringraziamento, per la loro forza che mi è sempre di esempio, e per la loro gratitudine che mi ha orientato nelle scelte più importanti della vita.

Bibliografia

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Ricœur Paul, *Note sur la personne*, in “Le Semeur”, 38 (1936)

Id., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, (1950), trad. it. (a cura di M. Bonato) *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990

Id., *Le symbole donne à penser*, (1959), trad. it. (a cura di I. Bertoletti) *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002

Id., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible, II. La symbolique du mal*, (1960), entrambi tradotti in italiano (a cura di M. Bonato) in un unico volume, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970

Id., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, (1969), trad. it. (a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo) *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995

Id., *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Essexegis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, (1975), trad. it. (a cura di A. Sottili) *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977

Id., *Herméneutique de l'idée de révélation*, (1977) trad. it. (a cura di F. Franco) *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997

Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, (1986), trad. it. (a cura di I. Bertoletti) *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993

Id., *Amour et justice*, (1990), trad. it. (a cura di I. Bertoletti) *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000

Id., *Soi-même comme un autre*, (1990), trad. it. (a cura di D. Iannotta) *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993

Id., *Le juste*, (1995), trad. it. (a cura di D. Iannotta) *Il Giusto Vol. I*, Effatà Editrice, Cantalupa 2005

Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, (1995), trad. it. (a cura di D. Iannotta) *Riflession fatta: autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2013

Id., Changeux J. Pierre, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, (1998) trad it (a cura di M. Basile) *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999

Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (2000), trad. it. (a cura di D. Iannotta) *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003

Id., *Etica e morale (1975-2000)* a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2006

Id., *Le Juste 2*, (2001), trad. it. (a cura di D. Iannotta), *Il Giusto. Vol. 2*, Effatà Editrice, Cantalupa 2007

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

AA. VV., *Ethique et responsabilité, Paul Ricœur*, La Baconnière, Neuschâtel 1994

Albano Peter Joseph, *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricœur*, University Press of America, Lanham 1987

Arrien J. Sophie, Chardel Pierre-Antoine, *Liminaire. Paul Ricœur : une herméneutique de l'agir humain*, in "Laval théologique et philosophique", Vol. 65, n. 3 (2009)

Bergeron Rosaire, *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricœur*, Éditions Bellarmin, Montréal 1974

Bochet Isabelle, *Paul Ricœur : mal et pardon : Avec un inédit de Paul Ricœur, Logique, éthique et tragique du mal chez saint Augustin*, JesuiteParis, Paris 2013

Brezzi Francesca, *Il soggetto responsabile che merita di essere chiamato sé nell'ultimo Ricœur*, in "Itinerari", 1 (1994)

Id., *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006

Bruno Angelo, *Etica per la finitezza. Saggio su Paul Ricœur*, Milella, Lecce 2000

Bugaité Elena, *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricœur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002

Chiodi Maurizio, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di Paul Ricœur*, Glossa, Milano 2011

Id., *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di P. Ricœur*, Morcelliana, Brescia 1990

Cinquetti Mauro, *Ricœur e il male, una sfida per pensare altrimenti*, Seneca ed., Torino 2005

Id., “Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono” (Gb 42, 5). *Dio e il male: con (e oltre) Ricœur dalla teodicea alla ragione integrale*, in “Convegno nazionale Elaborare l’esperienza di Dio. Contributi teologici” (20–21 .marzo 2009)

Fiasse Gaëlle (A cura di), *Paul Ricœur. De l’homme coupable à l’homme capable*, PUF, Paris 2008

Gauthier André Pierre, *Paul Ricœur et l’agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, PROFAC, Lyon 2001

Jervolino Domenico, *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Torino 1993

Id., *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003

Id., *Ricœur: L’amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995

Jervolino Domenico, Martini Giuseppe, *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli editore, Milano 2007

Laurensius S. Utadi, *Faith, revelation and man. A theological implication of Paul Ricœur's hermeneutical philosophy as a philosophical approximation of the logic of superabundance*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003

Margaria Luca, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricœur*, Armando Editore, Roma 2005

Muller Denis, *La responsabilite entre ethique et religion. Discussion avec Paul Ricœur*, in "Questions d'ethique contemporaine", (2006)

Pialli Laura, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricœur e Lévinas*, ESI, Napoli 1998

Piazza Giovanni, *Sofferenza e senso. L'ermeneutica del male e del dolore in Ricœur e Pareyson*, Edizioni Camilliane, Torino 2002

Pieretti Antonio, *Ricœur: la fenomenologia della volontà come metodo di rinvio all'originario*, Jaca Book, Milano 1986

Possati Luca, *L'affermazione originaria. Pensiero e azione nel primo Ricœur (1935-1950)*, Carocci, Roma 2012

Revaut d'Allones Myriam, Azouvi François (a cura di), *Paul Ricœur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004

Sarcinelli Franco, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*, Mimesis, Milano 2013

ALTRE OPERE

AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, Fondazione del Centro Studi filosofici di Gallarate (a cura di), Bombiani, Milano 2006, Vol. XII

Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri XIII*, (data incerta) trad. it. (a cura di A. Marzullo) *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna, 1968

Id., *Sermones*, (data incerta) trad. it., note e indici (acura di A. Pieretti) *Discorsi*, Città nuova Editrice, Roma 1979

Archiatì Pietro, *Il mistero del male nel nostro tempo*, Opera Editrice, Roma 1997

Id., *L'uomo e il male. Un mistero di libertà*, Archiatì ed., Milano 2009

Bultmann Rudolf, *Credere e comprendere*, (1933-1965) Queriniana, Brescia 1977

Casalini Nello, *Le lettere di Paolo. Esposizione del loro sistema di teologia*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001

Ciancio Claudio, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006

Colli Giorgio (a cura di), *La Sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano 1980

Costa Vincenzo, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011

Costanzo Giovanna, *Dal paradosso della sofferenza alla testimonianza nel dolore*, in (a cura di) D. Iannotta, *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà editrice, Torino 2008

D'Aquino Tommaso, *Il male* (da *Quaestiones disputatae De Malo*, 1269-1272), trad. it. a cura di P. R. Coggi, Bompiani, Milano 2007

Ducasse Isidore Lucien, *I canti di Maldoror*, poesie, lettere, (a cura di) Ivos Margoni, Einaudi, Torino 1989

Dubarle André Marie, *Le Peche Originel Dans L'Écriture*, trad. it. (a cura di A. Poltronieri) *Il peccato originale : prospettive teologiche*, Éditions du cerf, Paris 1967

Fabris Adriano, *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014

Geschè Adolphe, *Dio per pensare. Vol. 1: Il male*, San Paolo, Milano 1996

Husserl Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 1 e Vol. 2* (1913), trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002

Husserl Edmund, *Ricerche logiche* (1900-1901), trad. it. a cura di G. Piana, Il saggiatore, Milano 1968

Kant Immanuel, *Critica della ragion pratica* (1788), trad. it. a cura di F. Capra, Laterza, Bari 1974

Id., *Critica della ragion pura* (1781), trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo, Laterza, Bari 1963

Kierkegaard Søren, *Aut-aut*, (1843), a cura di R. Cantoni, Mondadori, Milano 2002

La sacra Bibbia, CEI, 1974

Leibniz Gottfried Wilhelm, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710), a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005

Marcel Gabriel, *Homo viator*, Borla, Torino 1980

Messori Vittorio, *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1977

Nabert Jean, *Il male*, ESI, Napoli 2001

Nadler Steven, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del male*, Einaudi, Torino 2009

Neiman Susan, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari, 2013

Pascal Blaise, *Pensieri* (1657-1670), trad. it. a cura di C. Vozza, ed. Brunshvicg, Hachette, Parigi 1904

Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1967

Ravasi Gianfranco (a cura di), *La bibbia per la famiglia*, San Paolo, Milano 1993

Rosenzweig F., *Stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985

Scanziati Francesco, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese*, Glossa ed., Milano 2001

Voltaire, *Candido, ovvero l'ottimismo*, (1759), trad. it. a cura di G. Fattorini, Tascabili Bompiani, 1987

Wénin André, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi I (Gen 1, 1-12, 4)*, EDB, Milano 2008