

Articoli/6

L'ermeneutica del male tra Agostino e Ricœur

di Alberto Romele

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 09/03/13. Accettato il 15/04/13

The first part of the paper places Augustine's and Ricœur's reflections on evil and textual hermeneutics in their right perspective. The hypothesis is that they both try to articulate an exegetical method through the true «thing of the text» and that their notion of evil is precisely the paradigm of such a «thing». In the second part it is argued that Augustine's and Ricœur's hermeneutics move along opposite directions, from allegorical interpretation to allegorical expression in the first case, from symbols to narrations in the second case. The last part is devoted to the problem of evil in order to show how, beyond all criticism, Ricœur shares and radicalizes the Augustinian position. Once the two opposite hermeneutics have been tested on the benchmark of the shared concept of evil, it is shown that Augustine is somehow more consistent than Ricœur in thinking the hermeneutics of evil.

Nella intervista-biografia “confessionale” *La critique et la conviction*, Ricœur afferma senza esitazione che tra i Padri della Chiesa «Agostino ha sempre goduto, ai miei occhi, di una sorta di preferenza»¹. Nella sua più algida autobiografia intellettuale *Réflexion faite*, parlando del problema del tempo, egli scrive che «a questo proposito, Agostino è rimasto per me il maestro incontestato, ad onta del sicuro genio di Husserl e Heidegger»². Agostino è presente in effetti a più riprese nell'opera ricœuriana, attorno al male, al tempo, alle Scritture e alla memoria. Sul debito di Ricœur nei confronti di Agostino, così come sulle interpretazioni ricœuriane di Agostino, già molto è stato scritto³. Anziché proseguire sulla stessa via, il seguente intervento tenterà di confrontare più liberamente i due autori, attorno all'ermeneutica testuale sotto l'egida del problema del male, secondo

¹ P. Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995, pp. 211-212; tr. it. *La critica e la convinzione. Intervista con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano 1997, p. 198.

² Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, p. 67; tr. it. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1998, p. 82.

³ Per una bibliografia primaria e secondaria, cfr. I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris 2004, pp. 105-111. A complemento di questa bibliografia, si rinvia a A. Romele, *Ricœur interprete d'Augustin. Sur la notion de verbum in corde*, in M.G. Lombardo, A. Romele (a cura di), *L'effettività dell'ermeneutica/Puissances de l'herméneutique*, Milano 2011, pp. 270-281.

quell'incedere tipico del pensiero ricœuriano – si pensi ai confronti tra Lévinas e Husserl, Aristotele e Agostino, etc. – che il filosofo stesso descrive come «un metodo pericoloso dal punto di vista storico, ma che ha un senso solamente meta-storico, come un dialogo tra morti dove il confronto tra persone *drammatizzerebbe* di colpo le opposizioni fondamentali»⁴.

In una prima parte, per così dire propedeutica, lo scopo è quello di collocare male ed ermeneutica tanto in Agostino quanto in Ricœur nella giusta prospettiva. La prima ipotesi è che ciò che rende peculiare il confronto tra i due autori sia non tanto la dimensione, pur presente, esistenziale, quanto lo sforzo di articolare il metodo esegetico-interpretativo con la verità «cosa» del testo. La seconda ipotesi è che il problema del male in Agostino e Ricœur sia da collocarsi in questa precisa prospettiva, e più precisamente che esso sia da intendere per entrambi come modello della verità «cosa» del testo, epistemologicamente imperscrutabile ma ontologicamente presente ed efficace. In una seconda parte si discuterà l'ermeneutica testuale nei due autori, con lo scopo di mostrarne i movimenti diametralmente opposti, dall'interpretazione allegorica all'espressione allegorica nel caso di Agostino, dal simbolo al testo in Ricœur. Una terza parte sarà dedicata specificatamente al problema del male, al fine di mostrare quanto, al di là delle critiche, Ricœur condivide almeno nelle intenzioni la posizione agostiniana. Una volta che le due ermeneutiche testuali, diametralmente opposte, saranno state messe alla prova del concetto, condiviso, di male, sarà dimostrato che Agostino, in fin dei conti, è più coerente di Ricœur nel pensare l'ermeneutica del male.

Considerazioni preliminari

Se esiste un tratto comune alle filosofie di Agostino e Ricœur, questo non può che trovarsi nell'ermeneutica testuale. L'interesse per la portata filosofica dell'interpretazione delle Scritture in Agostino è a dire il vero piuttosto tardivo⁵. Dopo la predilezione per il segno agostiniano, dominante tra gli anni Sessanta e Ottanta, e dopo la riscoperta del *De doctrina christiana* come trattato sui principi dell'ermeneutica biblica negli anni Novanta, è soprattutto merito di I. Bochet avere recentemente cercato una visione più globale dell'ermeneutica scritturaria in Agostino⁶. L'autrice, in particolare, concentrandosi più sulle *Confessiones* che sul *De doctrina christiana*, ha insistito sugli effetti che l'ermeneutica scritturaria avrebbe per Agostino sulla costituzione del sé, nel senso che per Agostino comprendere un testo sarebbe sempre un comprendersi davanti al testo. Alla circolarità tra il sé e le Scritture, Bochet dedica i capitoli centrali del suo studio più importante, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique augustinienne*, in cui il debito

⁴ P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 2011, p. 110.

⁵ Cfr. I. Bochet, *De l'exegèse à l'herméneutique augustinienne*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 50/2, 2004, pp. 349-369.

⁶ Ead., *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 48/2, 2002, pp. 321-329, p. 329.

nei confronti di Ricœur, in particolare nei confronti della triplice mimesi di *Temps et récit*, è più volte dichiarato⁷. A fondamento delle *Confessiones* ci sarebbe la virtuosa articolazione tra la comprensione di sé e l'esegesi delle Scritture, tra i primi dieci libri e gli ultimi tre. Il giudizio dell'autrice, insomma, non è diverso da quello di Heidegger che, in un corso del 1923, riconosce ad Agostino il merito di avere fornito «la prima “ermeneutica” in grande stile», dato che, al contrario di Schleiermacher, il quale avrebbe ridotto l'ermeneutica a una tecnica e a una metodologia formale, egli avrebbe compreso il rapporto vitale tra interprete e interpretazione del testo sacro⁸. Nella ricerca della volontà di Dio nel testo ne va in realtà delle possibilità più proprie dell'interprete stesso. A questo proposito, Heidegger cita, in latino, un passo del III libro del *De doctrina christiana*:

L'uomo che teme Dio ricerca diligentemente la sua volontà nelle sante Scritture. Mite nella pietà, non ami le controversie; ben preparato anche nella scienza delle lingue, non si arresti dinanzi a termini e modi di dire sconosciuti; ben preparato anche nella conoscenza di certe cose necessarie, non ignori il valore e la natura di quelle che si adoperano come similitudine; confortato dall'autenticità dei testi, che ha raggiunto attraverso un lavoro diligente di emendazione, giunga finalmente, così formato, a discutere e risolvere le ambiguità della Scrittura⁹.

Nella traduzione-commento che segue, a dire il vero piuttosto fedele, egli trasforma tuttavia l'agostiniana «autenticità dei testi (*codicum veritate*)» dalla quale l'uomo sarebbe confortato nella fede, in un più forte «tenore di verità (*Wahrheitsgehalt*)», da cui l'uomo sarebbe «sorretto» nella interpretazione dei testi¹⁰. Heidegger sembra affermare che per Agostino non è la corretta interpretazione delle Scritture a sostenere il credente nella verità, ma è piuttosto la verità esistenziale a discriminare tra la corretta e la scorretta interpretazione delle Scritture. Non si tratta di una differenza di poco conto, visto che in essa è probabilmente implicita la critica heideggeriana all'ermeneutica metodica di Schleiermacher prima e di Dilthey poi. Quest'ultimo, in particolare, aveva pubblicato nel 1900 un brevissimo testo, *Die Entstehung der Hermeneutik*, che nel frattempo era diventato la referenza canonica per la storia di un'intera disciplina. In un contesto in cui si trattava di mettere l'ermeneutica al servizio della metodologia delle scienze umane in generale, Dilthey riconosce nel III libro del *De doctrina christiana* la formazione di una «coerente teoria

⁷ Ead., « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris 2004. Per una critica al testo di Bochet, che tuttavia non tiene in conto i capitoli dedicati dall'autrice al *De civitate dei*, cfr. M. Fédou, *L'herméneutique augustinienne de la Bible et ses enjeux contemporains*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 52/2, 2006, pp. 379-389.

⁸ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA LXIII, pp. 12-13; tr. it. *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Napoli 1998, pp. 22-23.

⁹ *De doct. christ.* 3, 1, 1; tr. it. *La dottrina cristiana*, Milano 1989, p. 222.

¹⁰ Su questo passaggio cf. C. Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une herméneutique philosophique*, Paris 2007, p. 50.

ermeneutica»¹¹. Se da un lato non sorprende che Dilthey abbia scelto proprio il libro III del *De doctrina christiana*, libro metodico per eccellenza, dall'altro sorprende invece che Heidegger abbia scelto una citazione dallo stesso libro per dire che l'ermeneutica testuale di Agostino non ha poi molto a che fare con il metodo. Con ogni probabilità, Heidegger ha in mente il saggio diltheyano nelle prime ore del seminario del 1923 e quasi certamente egli vuole criticare l'impostazione metodica diltheyana mostrando che già per Agostino, anche nel III libro del *De doctrina christiana*, non è mai in fondo questione di metodo. Ancora più sorprendente è il fatto che Bochet, pur dichiaratamente ricœuriana, abbia di fatto sposato l'elogio heideggeriano della presunta assenza di metodo in Agostino. Il rapporto vitale tra sé e Scritture è certo un aspetto dell'ermeneutica testuale agostiniana che Heidegger e Ricœur potrebbero condividere. Eppure, il Ricœur di *Temps et récit* mai potrebbe condividere con Heidegger la critica al metodo operata per mezzo di Agostino, in quanto nella prospettiva ricœuriana, già negli anni Sessanta, verità e metodo non sono notoriamente inconciliabili l'uno con l'altra. Inoltre, per Ricœur la verità del testo è sempre un referente ben distinto rispetto al referente esistenziale, ed è proprio l'attenzione al metodo che a detta del filosofo francese rende giustizia alla verità. Già prima della lunga deviazione per la metafora e la narratività, quando ancora identifica l'ermeneutica con l'interpretazione dei simboli, Ricœur ricorda che innanzitutto «secondo la fenomenologia della religione, c'è una "verità" dei simboli» nel senso del riempimento husserliano dell'intenzione significativa¹². Nel caso paradigmatico dell'esegesi biblica di cui si occupa a partire dagli anni Settanta, è necessario per Ricœur *prima* riflettere sull'articolazione tra metodo e verità del testo, e *poi* introdurre categorie esistenziali di comprensione: «compito primario dell'ermeneutica non è quello di suscitare una decisione nel lettore, ma anzitutto quello di lasciare che si dispieghi il mondo d'essere che è la "cosa" del testo biblico»¹³. Allo stesso modo, si può dire che l'uso del termine *doctrina* in Agostino indichi *prima* lo studio sapiente, metodico e regolare delle materie insegnate e dei loro oggetti e *poi* l'effetto di tale insegnamento sulla persona a cui s'insegna¹⁴. A questo proposito si potrebbe parafrasare la tesi di K.-H.

¹¹ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in GS V, pp. 317-338, p. 323; *Le origini della ermeneutica*, in *Ermeneutica e religione*, Bologna 1970, pp. 49-91, p. 61.

¹² P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)*, in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 311-329, p. 314; tr. it. *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, pp. 331-348, p. 334.

¹³ Id., *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Du texte à l'action*, Paris 1986, pp. 133-149, p. 141; tr. it. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in *Dal testo all'azione*, Milano 1989, pp. 115-129, p. 122. Sulla gerarchizzazione tra referente esistenziale e referente «cosa del testo» in esegesi biblica, cf. anche Id., *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, in X. Léon-Dufour (éd.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, pp. 301-319, p. 316; *Structuralisme et herméneutique biblique*, in «Libre sens», 148, 1970, pp. 51-70, p. 70.

¹⁴ Cfr. L. Alici, *Introduzione*, in Sant'Agostino d'Ippona, *La dottrina cristiana*, cit., pp. 7-66, pp. 31-32. Cfr. anche S. Marchand, *Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation*, in P. Wotling (éd.), *L'interprétation*, Paris 2010, pp. 11-36, p. 21: «Cosi per interpretare biso-

Uthemann, affermando che la novità del *De doctrina christiana* è prima di tutto il tentativo di realizzare una paradossale unità tra *Glaube* e *Methode*¹⁵. Se esiste un tratto comune all'ermeneutica testuale di Agostino e Ricoeur che renda davvero peculiare il loro confronto, questo non è da rintracciare dunque nella pur virtuosa circolarità tra il sé e le Scritture, ma semmai nel tentativo di articolare il metodo esegetico con la verità del testo¹⁶.

La seconda ipotesi che si vuole avanzare è che dietro all'interesse di Ricoeur per la nozione, etica e tragica, di male in Agostino ci sia un interesse di ermeneutica testuale il cui fine è più onto(teo)logico che esistenziale. Secondo Ricoeur «l'ermeneutica del male non è una provincia indifferente, ma la più significante, forse il luogo di nascita del problema ermeneutico stesso»¹⁷. Si tratta di una questione ermeneutica in quanto «non esiste in effetti un linguaggio diretto, non simbolico, del male subito, sofferto o commesso», e più a fondo si tratta della prima questione ermeneutica perché in essa è in gioco qualcosa in più dell'esistenza e delle sue possibilità: «il simbolo è il movimento stesso del senso primario che fa partecipare al senso latente e assimila così al simbolizzato»¹⁸. La simbolica del male è luogo privilegiato per l'interpretazione poiché modello di quella che per Ricoeur è la verità del simbolo prima e la cosa del testo poi, dal carattere epistemologicamente imperscrutabile ma ontologicamente presente ed efficace. Anche per Agostino il problema del male è prima di tutto questione di ermeneutica testuale; dalla lotta contro i Manichei a quella contro Pelagio passando per *Ad Simpl.* 1, 2, l'argomentazione è incentrata in effetti sull'interpretazione delle Scritture. Inoltre, anche per Agostino, nell'ermeneutica dei simboli del male ne va sempre dell'ontoteologico prima che dell'esistenziale. Ciò è certamente vero dell'Agostino antipelagiano, nel quale il male è collocato sul piano intrateologico della predestinazione, diventando enigma umanamente non risolvibile ma certamente presente ed efficace oltre ogni umana capacità. Eppure, questo è già vero dell'Agostino in polemica con i Manichei, dato che il punto centrale del rifiuto delle loro dottrine non è questione antropologica ed esistenziale. Se da una parte è

gna innanzitutto riempire due serie di condizioni. Una serie oggettiva, in primo luogo [...] una serie soggettiva, infine [...]». Eppure, l'autore schiaccia l'ermeneutica agostiniana sulla dimensione esistenziale delle capacità umane: «Questa idea di capacità mostra bene come la verità dipende allora [in Agostino] da una disposizione della volontà» (*Ivi*, p. 35). Si cercherà di mostrare oltre che la serie di condizioni oggettive è invece sempre più in Agostino segno, più che delle capacità, della radicale incapacità umana.

¹⁵ Cfr. K.-H. Uthemann, *Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt. Signal einer kulturellen Wende*, in «Augustinianum», 36, 1996, pp. 147-181, pp. 171-172.

¹⁶ Sul circolo ermeneutico agostiniano che di seguito verrà messo alla prova, cfr. G. Ripanti, *Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 20, 1974, pp. 88-99; I. Bochet, *Le cercle herméneutique*, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne*, Paris 1997, note complémentaire 3, pp. 438-449; S. Marchand, *Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation*, cit., pp. 29-34.

¹⁷ P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)*, cit., p. 313; tr. it., p. 333.

¹⁸ Id., *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 283-310, pp. 285-286; tr. it. *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, pp. 303-330, p. 306.

incontestabile che Agostino, nei suoi scritti antimanichei elabori una visione etica del male di cui l'uomo è pienamente responsabile, questa si staglia già sullo sfondo ontoteologico della domanda «come può l'anima soffrire in mezzo alla nazione delle tenebre, se veramente è una parte di Dio?»¹⁹. La questione che apre il *De libero arbitrio*, in effetti, non è: che cos'è il male?, ma: «Dio non è l'autore del male?». Nel passaggio dal male etico al male tragico, l'aspetto ermeneutico-ontoteologico prevale con sempre più forza su quello ermeneutico-esistenziale.

Quando Ricœur interpreta la simbolica del male in Agostino, è proprio la componente ermeneutico-ontoteologica che egli tenta costantemente di liberare. In un testo inedito dal titolo *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, che di certo rappresenta la matrice dei due articoli poi pubblicati ne *Le conflit des interprétations*, egli colloca il male etico tra la sua origine nella meontologia plotiniana – arricchita dal tema cristiano della creazione – e il suo destino nella radicale alterità del male tragico, ricordando che il tutto non può che essere visto come un unico movimento onto(teo)logico dal male possibile, al male reale fino al male necessario²⁰. In un altro passaggio, il giudizio di Ricœur contro chi non coglie l'unità del problema è durissimo: «Così l'ontologia neo-platonica [...] diventa vana e addirittura ipocrita quando dimentica che la sua funzione è solamente *purgativa*, contro ogni "reificazione" del male e *propedeutica* a titolo di ontologia della fallibilità. Quando dimentica questo doppio limite, essa diventa una soluzione "elegante" al problema del male in uno stile puramente apologetico»²¹. A sua volta, la fenomenologia della volontà (colpa) che si staglia sullo sfondo della meontologia neoplatonico-cristiana (finitudine) non può che essere propedeutica a una simbolica del male già annunciata in Agostino ben prima della lotta contro Pelagio, nella stessa disputa con i Manichei, nell'esperienza viva di Agostino e nella «svolta (*tournant*)» del trattato *Ad Simplicianum*²². Nella stessa simbolica agostiniana del male tragico, che

¹⁹ I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, cit., p. 19.

²⁰ P. Ricœur, *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin* (Archive Fonds Ricœur, IPT Paris, Classeur 80), *Introduction*, 5. Disponibile presso gli archivi del Fondo Ricœur nella Facoltà Protestante di Teologia parigina, si tratta di un documento tiposcritto di sessantaquattro pagine alle quali vanno aggiunte otto pagine manoscritte (Archive Fonds Ricœur, IPT Paris, Base 2 11SM) quattro dedicate alla *querelle* antipelagiana e quattro di conclusione generale. Il testo, per un seminario o una raccolta di conferenze che risale probabilmente alla fine degli anni Cinquanta, presenta rispetto ai testi pubblicati una più distesa argomentazione, oltre che una più ricca bibliografia, primaria e secondaria. Ricœur dedica ampio spazio, ad esempio, al *De natura boni* e si scopre tra l'altro che una delle fonti privilegiate dell'autore è P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, Paris 1950. Se in apparenza l'argomentazione ricœuriana non è qui molto diversa da quella presentata nei due articoli de *Le conflit des interprétations*, la struttura triangolare (logica, etica e tragica) anziché duale (etica e tragica), restituisce meglio l'originario intento ricœuriano di rintracciare nel problema del male in Agostino le linee di un'ontologia fondamentale di cui appunto il male è il momento di negatività. Per le citazioni si utilizza la successione delle pagine nell'originale. Si ringrazia C. Goldenstein per aver garantito l'accessibilità al testo e avere contribuito in maniera fondamentale alla trascrizione delle ultime pagine manoscritte.

²¹ *Ivi*, II, 10-11.

²² *Ivi*, III, 1.

notoriamente per Ricoeur è una dottrina anti-gnostica per intenzione ma gnostica di fatto, il filosofo francese tenta di vedere qui, molto più che negli articoli pubblicati, l'intenzione che profondamente muove Agostino verso la verità del simbolo. L'idea quasi-biologica e quasi-giuridica di colpa designa per il filosofo francese ancora due tratti fondamentali del problema del male. In primo luogo «l'irriducibilità a una somma di responsabilità [...]. Così è possibile recuperare per un'antropologia filosofica degli aspetti del male che non si lasciano analizzare secondo la colpa»²³. Ricoeur identifica questo male «collettivo» con il male di linguaggio descritto nel *Cratilo* – presumibilmente il legislatore ubriaco a cui fa riferimento oltre –, con il male d'aver denunciato da Marx come feticismo della merce e con il male di potere, «male a livello di "immagini"». Voglio dire di quella regione dei simboli non individuata nella quale si delineano per una cultura delle disposizioni, l'*ethos* di un uomo e di un popolo. [...] Noi partecipiamo alla nostra cultura e a tutte le culture attraverso il non individuato degli archetipi»²⁴. In secondo luogo, l'idea di trasmissione quasi-biologica mette in luce l'«idea che l'uomo è colpito – per partecipazione a questo non individuato più basso di ogni volontà deliberata – non certo nell'*involontario* puro e semplice (bisogno, motricità, carattere) ma in ciò che si deve chiamare la "natura" della sua volontà, in un *costituito passivo* implicato da ogni volontà deliberata»²⁵. Insomma, contrariamente a quanto dice P. Rigby, secondo cui Ricoeur non avrebbe reso conto della radicalità del male raccontata da Agostino nel libro secondo (il furto delle pere), ottavo (la conversione) o decimo (la *veritas redarguens*) delle *Confessiones*, Ricoeur vuole essere estremamente giusto nei confronti della nozione agostiniana di male, collocandola nella sua prospettiva ermeneutico-ontoteologica²⁶.

L'ermeneutica testuale

Dall'interpretazione allegorica all'espressione allegorica

Come espressione allegorica si intende in genere un segno dalla duplice struttura intenzionale. L'interpretazione allegorica è invece la capacità umana di risalita dal significato primo inferiore al significato secondo superiore dell'espressione allegorica. Per J. Pépin si tratta di due processi mentali inversi. La creazione o individuazione di espressioni allegoriche traduce in immagini un sapere astratto, mentre l'interpretazione allegorica, partendo dall'immagine, si sforza di ritrovare l'insegnamento che questa

²³ *Ivi*, *Conclusion*, 2.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, *Conclusion*, 3.

²⁶ Cf. P. Rigby, *Critica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*, in «Augustinus», 31, 1986, pp. 245-252, p. 252.

traduce²⁷. Secondo una certa *vulgata*, la novità ermeneutica agostiniana sarebbe stata quella di avere moderato il ricorso all'interpretazione allegorica rispetto agli abusi di Filone d'Alessandria e Origene²⁸. Come sostiene H.-I. Marrou, Agostino sarebbe stato abile nel mediare tra la scuola filologica degli antiochiesi e quella allegorica degli alessandrini²⁹. Similmente, M. Simonetti definisce Agostino, in maniera affatto curiosa, come «esegeta spirituale quindi, pronto perciò all'apertura allegorizzante, ma con moderazione»³⁰.

Tale moderazione sarebbe evidente per alcuni nel passaggio dal *De genesi contra manichaeos* al *De Genesi ad litteram*. Come è noto Agostino, nel fuggire le posizioni manichee, trovò un valido alleato nell'interpretazione spirituale del Vecchio Testamento fatta da Ambrogio³¹. Il *De Genesi contra manichaeos*, scritto tra il 388 e il 390, è da collocare in questo contesto. Se nel commentare il primo libro della *Genesi* la polemica con i manichei si tiene soprattutto sul piano dottrinale, nel commentare i due libri successivi Agostino allegorizza «senza risparmio»³². Il racconto dei quattro fiumi del Paradiso in *Genesi* 2, 13 è segno delle quattro virtù cardinali³³. Il racconto delle cinture di foglie di fico, con le quali Adamo ed Eva coprono le proprie nudità dopo il peccato, è segno di «un prurito che l'anima prova in modi strani per il desiderio di mentire»³⁴. Il racconto delle tuniche di pelle, che Dio sostituì alle cinture di foglie di fico, è segno del passaggio alla natura mortale dell'uomo per avere assecondato il proprio desiderio di mentire³⁵. Il *De genesi ad litteram*, scritto nel 393, è forse da collocare nell'ambito di una nuova polemica antidonatista. Se nell'opera precedente Agostino credeva di dovere leggere i passi oscuri delle Scritture *figuratae atque in aenigmatibus*, in questa Agostino crede di potere mostrare che quei testi sono scritti *secundum propriam*, non *secundum allegoricam locutionem*³⁶. I quattro fiumi del Paradiso sono davvero quattro fiumi, il Nilo, il Gange,

²⁷ J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, p. 247.

²⁸ Cfr. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris 1993, p. 31. In realtà è sufficiente leggere alcune appassionate pagine di Pépin per rendersi conto di quanto la presunta predilezione di Filone per l'interpretazione allegorica sia stata volentieri esagerata. L'univocità del segno è prediletta per lo meno nel *De Abrahamo* e nel *De Iosepho*, ovvero nei trattati per l'esplicazione della Legge (*halacha*) ai Greci pagani (Cfr. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, pp. 7-25). Allo stesso modo M. Simonetti dimostra in maniera convincente quanto Origene si sia preoccupato anche di questioni squisitamente filologiche, come si evince ad esempio dallo scambio epistolare con Giulio Africano (Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 73-98).

²⁹ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1937, p. 493; tr. it. *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, pp. 402-403.

³⁰ M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 354.

³¹ Cfr. *Conf.* 5, 14, 24.

³² M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 342.

³³ *De gen. c. man.* 2, 10, 14; NBA 9/1, p. 141.

³⁴ *De gen. c. man.* 2, 15, 23; NBA 9/1, p. 153.

³⁵ *De gen. c. man.* 2, 21, 32; NBA 9/1, p. 163.

³⁶ M. Manin, *Allegoria in Agostino*, in C. Curti et al. (a cura di), *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del primo seminario di antichità cristiane*, Bari 1987, pp. 135-161, p. 154.

il Tigri e l'Eufrate³⁷. Le cinture di foglie di fico con le quali Adamo ed Eva coprono le loro nudità sono davvero foglie di fico³⁸. Anche le tuniche di pelle sono ora davvero tuniche di pelle: «Anche quest'azione fu compiuta affinché avesse un significato simbolico, ma nondimeno fu un fatto reale [...]»³⁹. Da quest'ultimo passo si evince che Agostino ammette ancora un'interpretazione allegorica, che tuttavia si sovrappone ora come secondo livello d'interpretazione a un primo livello letterale. L'espressione allegorica non rimanda più direttamente a due *significationes* inconciliabili l'una con l'altra, ma a un'unica *res significata*, la quale a sua volta rimanda alla *significatio* vera e propria⁴⁰. Questa seconda accezione dell'espressione allegorica è definita per esempio nel secondo libro del *De doctrina christiana*: «[I segni] sono espressioni allegoriche (*translata*) quando le stesse cose che noi significhiamo con le espressioni letterali (*propriis verbis*) sono designate per significare qualcos'altro [...]»⁴¹. Il passaggio dal *De genesi contra manichaeos* al *De Genesi ad litteram* non coincide dunque con l'abolizione dell'interpretazione allegorica. Nel primo caso è prediletta un'interpretazione allegorica di tipo lessicale, in cui significato secondo abolisce il significato primo mentre nel secondo caso è prediletta un'interpretazione allegorica proposizionale in cui il significato secondo si aggiunge al significato primo.

Secondo altri interpreti, la moderazione nell'uso dell'interpretazione allegorica sarebbe da cercare nel precetto generale espresso da Agostino nel terzo libro del *De doctrina christiana*, secondo cui è necessario discernere tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche per applicare l'interpretazione allegorica solo a queste ultime⁴². Secondo le parole di Agostino «a questa norma, che mette in guardia dal prendere un'espressione allegorica (*figurata*) [...] come se fosse un'espressione letterale (*propria*), si deve aggiungere anche l'altra, di non prendere un'espressione letterale come se fosse allegorica»⁴³. Questo precetto sarebbe la “regola d'oro” dell'allegoresi agostiniana, che ne limita l'uso ai soli passi oscuri e che da più parti è stata salutata come la prima seria rinuncia a un'interpretazione allegorica senza limiti nella storia dell'ermeneutica. Il precetto si fonda sulla possibilità di discriminare tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche. Ancora una volta è una regola ben precisa a rendere possibile tale distinzione: «Occorre dunque determinare prima il modo per scoprire se un'espressione è propria o figurata. La regola è sostanzialmente questa: tutto quel che nella parola di Dio non può essere riferito né all'onestà morale né alla verità di fede, è necessariamente figurato»⁴⁴. Come è facile vedere non è un indizio interno

³⁷ *De gen. ad litt.* 8, 7, 13; NBA 9/2, pp. 405-406.

³⁸ *De gen. ad litt.* 11, 32, 42; NBA 9/2, p. 611.

³⁹ *De gen. ad litt.* 11, 39, 52; NBA 9/2, p. 623.

⁴⁰ G. Ripanti, *L'allegoria o l'“intellectus figuratus” nel De doctrina christiana di Agostino*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 18, 1972, pp. 219-232, p. 222.

⁴¹ *De doct. christ.* 2, 10, 15; tr. it, p. 164 (traduzione modificata).

⁴² J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 33.

⁴³ *De doct. christ.* 3, 10, 14; tr. it., p. 237 (traduzione modificata).

⁴⁴ *Ibid.* (traduzione modificata).

al testo, sintagmatico dunque, che indichi per Agostino che cosa debba essere interpretato allegoricamente e cosa no. T. Todorov mostra in maniera convincente che la distinzione avviene in Agostino per indizi esterni al testo, paradigmatici dunque, che egli chiama, in maniera invero un po' spregevole, la «dottrina cristiana», ovvero «il senso [...] di cui già sappiamo che [la Bibbia] è provvista, perché è, come dice san Paolo, divinamente ispirata»⁴⁵. Di conseguenza, tanto il metodo dell'interpretazione letterale quanto quello dell'interpretazione allegorica sono asserviti alla verità che nel testo deve essere trovata: «C'è un modo eretico di separare le parole [...]. Ma ciò si deve rifiutare secondo la regola di fede»⁴⁶; «Al contrario, [un'espressione] è figurata se sembra prescrivere la turpitudine o il misfatto, o vietare l'utilità o la beneficenza»⁴⁷. Per questo, in Agostino non sembra esserci differenza tra espressioni letterali ed espressioni allegoriche nelle Scritture, poiché in entrambi i casi si tratta di un segno a doppia significazione proposizionale, il significato del testo e il significato della dottrina cristiana e in entrambi i casi è questo secondo a dovere trionfare sul primo. Le espressioni letterali sono solamente un caso particolare di espressioni allegoriche in cui la distanza da coprire tra i due significati è pari a zero.

Un cambiamento nell'ermeneutica testuale agostiniana avviene semmai dal lato delle funzioni dell'espressione allegorica. Al tempo della prima parte del *De doctrina christiana*, la funzione dell'espressione allegorica è soprattutto quella di eccitare la curiosità e il desiderio della libertà umana, in quanto capace di attirare gli spiriti forti e di «sottrarre alla noia l'intelligenza di coloro per i quali le ricerche facili non hanno più molto valore»⁴⁸. La semplicità delle Scritture, che prima della conversione parevano «un'opera indegna del paragone con la maestà ciceroniana»⁴⁹, è compensata ora per Agostino dalla presenza, accanto a passaggi chiari che «saziano la fame», di passi oscuri «che allontanano il disgusto»⁵⁰. La tesi forte che propone tra gli altri G. Lettieri, è che a seguito dell'incontro traumatico con la dottrina paolina della grazia in *Ad Simpl.* 1, 2, l'espressione allegorica diventa per Agostino «soprattutto velo che preclude all'intelligenza naturale la vera comprensione [...], velo che solo la grazia di Dio, e non l'intelligenza dell'uomo, può sollevare»⁵¹. Nelle *Confessiones*,

⁴⁵ T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Paris 1978, p. 92; tr. it. *Simbolismo e interpretazione*, Napoli 1986, p. 88.

⁴⁶ *De doct. christ.* 3, 2, 3; tr. it., p. 224.

⁴⁷ *De doct. christ.* 3, 16, 24; tr. it, pp. 245-246.

⁴⁸ *De doct. christ.* 2, 6, 7; tr. it., p. 154 (traduzione modificata).

⁴⁹ *Conf.* 3, 5, 9; NBA 1, p. 65.

⁵⁰ *De doct. christ.* 2, 6, 8; tr. it., p. 156 (traduzione modificata).

⁵¹ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001, p. 177. La tesi di Lettieri è qui abbracciata non tanto per la sua discutibile fedeltà agli effettivi sviluppi del pensiero agostiniano, ma in quanto getta un solido ponte tra Agostino e le sue interpretazioni ermeneutico-contemporanee più importanti (Heidegger, Gadamer, Ricœur), tutte influenzate dal protestantesimo. All'obiezione, pur valida, secondo cui la grazia è un atto non presente ma escatologico di Dio, si potrebbe rispondere allora con Bultmann che l'escatologia non è primariamente una dottrina delle cose temporalmente ultime, ma la confessione dell'incondizionata eccedenza

l'interpretazione è dono gratuito di Dio: «Da molto mi riarde il desiderio di meditare la tua legge, di confessarti [...] le prime luci della tua illuminazione e i residui delle mie tenebre, fino a quando la mia debolezza sia inghiottita dalla tua forza»⁵². La funzione delle espressioni allegoriche, accettate al di là di ogni ragionevole calcolo e di ogni metodo, diventa quella di mortificare l'intelligenza umana e di discriminare tra eletti e non eletti, come è il caso delle parabole in *Marco* 4, 11-12: «È al fine di tenere lo spirito degli empi nell'ignoranza [...] o per escluderli dai misteri che gli autori si sono espressi con oscurità utile e salutare»⁵³. P.C. Bori ha messo bene in evidenza questo spostamento in Agostino, dalla prima parte del *De doctrina christiana* alle *Confessiones*, da un'ermeneutica «gioiosa e giocosa» a un'ermeneutica «angusta»⁵⁴. Nel primo caso la Scrittura è intesa come uno spazio libero di ricerca per l'intelligenza umana: interpretare le Scritture è un gioco (*ludus*) offertoci da Dio, come già è detto nel *De vera religione*. Nel secondo caso la Scrittura è un chiuso involucro materno, dove ogni libero gioco è predeterminato e così neutralizzato. Nelle *Confessiones*, la Scrittura è fissa quanto il firmamento, come suggerisce anche il bel titolo dello studio di I. Bochet, e ogni movimento libero è soffocato da questa fissità. La staticità della seconda ermeneutica agostiniana emergerebbe dalla contrapposizione tra «l'immutabile firmamento biblico» e i «progressi soggettivi della conoscenza, che comunque si svolgono sempre sotto di quello»⁵⁵.

Dal simbolo al testo

L'ermeneutica testuale agostiniana si muove dunque dall'interpretazione allegorica, in cui il metodo è finalisticamente determinato dalla verità già conosciuta di cui si cerca soprattutto conferma, all'interpretazione letterale, ma dell'espressione allegorica. Più che di una moderazione nell'uso dell'allegoresi, si dovrebbe così parlare di una consapevole rinuncia alle pretese dell'interpretazione umana di fronte a una verità che innanzitutto si dona *attraverso* le Scritture. Ricœur percorre in un certo senso la via contraria, accentuando sempre più la libertà e la capacità umana d'interpretazione, garantita dai metodi delle scienze umane, di fronte al carattere donativo del simbolo che permane fin nelle metafore e nei testi.

Il simbolo, dice Ricœur in un saggio programmatico del 1959 che riprende le conclusioni de *La symbolique du mal*, «dona (*donne*)» da pensare⁵⁶. In questo contesto è preferibile rendere «*donner*» con «donare»

di Dio rispetto a ogni dato umano. Per una critica al testo di Lettieri, cfr. N. Cipriani, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 48, 2002, pp. 249-266.

⁵² *Conf.* 11, 2, 2; NBA 1, pp. 367-368.

⁵³ *De doct. christ.* 4, 8, 22; tr. it., p. 306 (traduzione modificata).

⁵⁴ P.C. Bori, *Figure materne e Scrittura in Agostino*, in «Annali di storia dell'esegesi», 9/2, 1992, pp. 397-420, in part. pp. 412-420.

⁵⁵ Id., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasfigurazioni*, Bologna 1987, p. 63.

⁵⁶ P. Ricœur, *Le symbole donne à penser*, in «Ésprit», 7-8, 1959, pp. 60-76; tr. it. *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2002.

poiché l'italiano, a differenza del francese, è ben sensibile alla differenza tra ciò che è dato e ciò che è donato. A partire dal donato è percorsa una via diversa da quella inaugurata dal dato, oggettivo o di coscienza, via che, sia detto per inciso, è il tratto più tipico di tutta l'ermeneutica ontologica⁵⁷. Lo scopo principale della ricœuriana filosofia del simbolo è fare in modo che il sé si lasci istruire da quel senso simbolico che si dona attraverso il primo senso letterale. Ciò non avviene a livello di comprensione fenomenologica, nella quale i simboli sono messi comparativamente l'uno accanto all'altro e compresi nella loro differenza strutturale, né a livello di comprensione ermeneutica, laddove i simboli sono interrogati nella loro funzione esistenziale. Ciò accade piuttosto nella comprensione propriamente filosofica, in cui i simboli sono intesi nella loro verità *tout court*, la verità che è il simbolo a donare e il cui enigma rimane al di là di ogni possibile interpretazione. Dell'allegoria in generale e dell'interpretazione allegorica agostiniana in particolare, Ricœur critica proprio la pretesa che questa avrebbe di esaurire il fondo inesauribile del simbolo. Sebbene Agostino avrebbe avuto il merito di avere considerato per primo le conseguenze filosofiche dell'esegesi scritturale, la quale comporta una teoria non univoca del segno⁵⁸, egli avrebbe inaugurato anche il linguaggio dei simbolisti medievali per i quali ciò che conta è solo «la traslazione, il transfert dal visibile all'invisibile tramite un'immagine tratta dalle realtà sensibili»⁵⁹. Ricœur non riconosce insomma la tendenza agostiniana ad accentuare progressivamente la funzione dell'espressione allegorica – o vede in questa solo un'altra decadenza –, il che gli avrebbe senza dubbio permesso di comprendere la propria filosofia del simbolo, per quanto visto fin'ora, non come un rifiuto ma come una revisione dell'allegoresi agostiniana⁶⁰.

⁵⁷ Sarebbe impossibile rendere conto qui dell'impatto che tale ambiguità ha avuto sulla fenomenologia francese almeno a partire dai lavori di J.-L. Marion. Per una critica alla fenomenologia della *donation*, cfr. M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris 2012, pp. 153-196. Benché autorevoli interpreti di Ricœur vogliano vedere nel «*donner*» di *Le symbole donne à penser* solo una tipica maniera di dire francese, l'importanza della *donation* per Ricœur non può essere sottovalutata: «Ora il significato fondamentale di un Dio che si dona esso stesso in un amore sacrificale per gli uomini eccede ogni significato della parola essere; anche se, alla maniera di Heidegger, noi leggessimo nella parola essere l'idea di un dono (in tedesco *es gibt*, ovvero *c'è*, trattiene qualche cosa del verbo *geben*, donare)» (P. Ricœur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, cit., p. 316).

⁵⁸ P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 7-28, p. 8; tr. it. *Esistenza ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 17-37, p. 18.

⁵⁹ Id., *Structure et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 31-63, p. 63; tr. it. *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 41-75, p. 75. Per una critica all'opposizione classica tra simbolo e allegoria cfr. H.-G. Gadamer, *Simbolo e allegoria*, in «Archivio di Filosofia», 28, 1958, pp. 29-33. Sarebbe stata l'estetica del genio, riservata a pochi, a svalutare per Gadamer l'interpretazione allegorica la quale, forte di una solida tradizione, di un significato intellettualmente definito e denunciabile, è invece comprensibile a tutti.

⁶⁰ Cfr. C. P. Walhout, *Symbolic meanings: Augustin and Ricœur*, in «Renascence. Essays on Value in Literature», 31, 1979, pp. 115-127, p. 125.

Certamente è vero che ciò che il simbolo dona resta sempre per Ricoeur da pensare, ma il metodo annunciato e mai veramente sviluppato dal filosofo francese si smarca a fatica dal suo radicamento nella verità donata dal simbolo. Nel caso della simbolica del male, la filosofia istruita dai simboli pretende di muoversi tra gli abissi dell'interpretazione allegorica e dello gnosticismo, collocando la necessità e la totalità del male nella prospettiva della speranza del suo superamento attraverso la sovrabbondanza della grazia. Il «miracolo del *Logos*» sarebbe la fiducia nella sovrabbondanza che si afferma malgrado la condanna: «dalla meraviglia nasce la necessità che colloca retroattivamente il male nella luce dell'essere. [...] La necessità che allora noi cerchiamo è il simbolo razionale più alto che genera questa intelligenza della speranza»⁶¹. Con queste parole difficili, Ricoeur vuole dire che all'abbondanza del male viene resa giustizia laddove essa sia messa in analogia con la sovrabbondanza della grazia, come si evince d'altronde dalle critiche che il filosofo muove alle troppo letterali interpretazioni agostiniane della *Lettera ai Romani* – in particolare *Rom.* 5 e 9, 10-19. In Paolo, «il peccato originale è solamente un anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo non sono soltanto paralleli (così come...altrettanto...), ma c'è un movimento dall'uno verso l'altro, un “quanto più”, un “a maggior ragione”»⁶². L'abbondanza del male, dice Ricoeur citando il *Römerbrief* barthiano, non può che essere messa in analogia con la sovrabbondanza della grazia di Dio, per non scadere in quel concetto agostiniano di *massa perdita* che avrebbe fatto del peccato una realtà collettiva e della grazia un evento privato⁶³. Nel rinunciare all'interpretazione allegorica, Agostino letto da Ricoeur avrebbe insomma inaugurato un'esegesi letterale della simbolica del peccato originale condivisa poi da buona parte dell'occidente⁶⁴. Tra l'allegoresi senza limiti e l'interpretazione letterale, Ricoeur incunea un'interpretazione simbolica declinata secondo il metodo dell'analogia la quale, tuttavia, ha più di qualche assonanza con l'*analogia fidei* barthiana⁶⁵. Se è vero che questa implica una certa *analogia entis* e dunque ammette un principio di conoscibilità «solo a causa e all'interno dell'evento continuo dell'auto-manifestazione di Dio agli uomini»⁶⁶, allora è difficile renderne conto senza cadere in una viziosa

⁶¹ P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, cit., p. 310; tr. it., p. 330 (traduzione modificata).

⁶² Id., *Le «péché originel»: étude des significations*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 265-282, p. 282; tr. it. *Il «peccato originale»: studio di significato*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 285-302, p. 302.

⁶³ Cfr. Id., *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, in *Histoire et vérité*, Paris 1967³, 2005⁴, pp. 128-149, p. 139; tr. it. *L'immagine di Dio e l'epopea umana*, in *Storia e verità*, Cosenza 1991, pp. 117-140, p. 130.

⁶⁴ Id., *Logique, éthique et tragique du mal*, cit., III, *Introduction*, p. 4.

⁶⁵ Cfr. L. M. Possati, *Ricoeur face à l'analogie. Entre théologie et deconstruction*, Paris 2012. Sull'impossibilità di articolare donazione e interpretazione, cfr. J.-L. Marion, *Du site eucharistique de la théologie*, in *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, 2010³, pp. 197-222; tr. it. *Del sito eucaristico della teologia*, in *Dio senza essere*, Milano 1987, pp. 173-193; Id., *La «philosophie chrétienne» – herméneutique ou heuristique?*, in *Le visible et le révélé*, Paris 2005, 2010², pp. 99-117; tr. it. *La «filosofia cristiana» – ermeneutica o euristica?*, in *Il visibile e il rivelato*, Milano 1997, pp. 89-105.

⁶⁶ K. L. Johnson, *Karl Barth and the analogia entis*, New York 2010, p. 168.

circolarità tra donazione e interpretazione, uno sforzo di articolazione attorno a cui ruota molta riflessione ricœuriana degli anni Sessanta e oltre.

Per questa ragione, lo stesso Ricœur si allontana a un certo punto dalla simbolica e riconosce l'impossibilità di salvaguardare il metodo davanti alla forza della verità dei simboli. Questi hanno sia lo svataggio di appartenere a campi di ricerca troppo numerosi e troppo distanti, sia e soprattutto l'inconveniente di mettere in relazione due livelli tra loro incommensurabili, l'uno di ordine linguistico e l'altro di ordine extralinguistico⁶⁷. La deviazione per le vie della metafora e dei testi che Ricœur intraprende negli anni Settanta e Ottanta deve essere compresa come una sempre maggiore distanziamento tra verità e metodo. In particolare, il metodo dello strutturalismo mostra la capacità umana d'interpretazione e ne garantisce la libertà, sebbene questa resti per Ricœur nell'orizzonte della referenza alla «cosa» del testo. Notoriamente, il filosofo francese critica in questi anni la priorità data da Gadamer all'appartenenza originaria rispetto alla distanziamento, che sola garantirebbe invece lo spazio critico necessario all'uomo per meditare la propria partecipazione alla verità. Addirittura, alla voce *Langage* scritta per l'*Encyclopedia Universalis*, egli preferisce mettersi dalla parte delle ermeneutiche metodiche à la E. Betti⁶⁸. Se la verità simbolica è per il primo Ricœur una verità enigmatica ma certo non menzognera, per il secondo Ricœur, dopo l'incontro con Freud e la critica delle ideologie, la pretesa di verità può essere apparenza e coercizione. Sarà solamente un terzo e tardo Ricœur a riannettere, facendo del suo stesso percorso intellettuale una *mise en abyme* del motto ermeneutico «interpretare più, per comprendere meglio» – che, ben inteso, è solo l'altra faccia dell'altro motto, agostiniano, anselmiano e barthiano, «bisogna credere per comprendere» –, un'accesso più immediato alla verità declinata come sovrabbondanza che governa l'economia del dono. Proprio in quest'ultimo Ricœur, Alici vede aprirsi «scenari nuovi di dialogo con Agostino»⁶⁹, mentre della seconda filosofia ricœuriana scrive che è «estremamente problematico cercare di unificare quello che in origine è stato diviso: il senso dell'essere o, per usare categorie agostiniane, il *signum* dalla *res*»⁷⁰. Capovolgendo questa affermazione, si potrebbe dire che, secondo la prospettiva qui presentata, in Ricœur resta semmai difficile separare ciò che in origine è stato unito.

Basterebbe infatti entrare nel merito del metodo ricœuriano della metafora e del testo per osservare quanto il carattere donativo della verità ne rimanga al centro, tanto da determinarlo molto più di quanto il filosofo stesso voglia ammettere⁷¹. Valgano a questo proposito tre esempi che hanno

⁶⁷ P. Ricœur, *Parole et symbole*, in «Revue des sciences religieuses», 49, 1975, pp. 142-161, pp. 142-143; tr. it. *Parola e simbolo*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, Milano 1994, pp. 143-168, pp. 143-144.

⁶⁸ Id., *Langage*, in «Encyclopedia Universalis», 9, 1971, pp. 771-780, p. 780; tr. it. (*Filosofie del*) *linguaggio*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 21-79, p. 77.

⁶⁹ L. Alici, *L'altro nell'io*. In *dialogo con Agostino*, Roma 1999, p. 262.

⁷⁰ *Ivi*, p. 252.

⁷¹ Con Possati si potrebbe dire che lo sforzo per rinnovare l'*analogia fidei*, o almeno una sua variante, sia al cuore del pensiero ricœuriano: «Il simbolo diventa idolo, la metafora

a che fare con Agostino. Per quel che riguarda la metafore, è certamente vero che Ricœur tenta di articolare metaforico e concettuale, in modo che il primo chieda al secondo di pensare di più senza giungere tuttavia a razionalizzare la metafora stessa: «è questa lotta per il “pensare di più”, sotto la condotta del “principio vivificante”, che è l’anima dell’interpretazione»⁷². Eppure, questa virtuosa articolazione sarebbe impossibile se metafora e immaginazione, nel guidare il concetto, non fossero a loro volta mosse dall’essere di cui portano il «presentimento»⁷³ e che, alla maniera dell’*Ereignis* heideggeriano o meglio ancora di Dio, si dona, «giacchè noi dimentichiamo allora questa verità: vediamo delle immagini solo quando, prima, le sentiamo»⁷⁴. Benché Ricœur non appiattisca dunque il concettuale sul retorico come fa Derrida, egli sembra ricondurre il metaforico a un «più che concettuale»⁷⁵. Del *De Trinitate* di Agostino, Ricœur apprezza proprio il tentativo di articolare lo sforzo di pensare le trinità umane con la fede trinitaria nell’*imago dei*, di modo che questa «funziona come un *thologoumenon* schematizzato»⁷⁶, senza dire tuttavia che per Agostino quella tra i libri ottavo e quindicesimo del *De Trinitate* è solo una *exercitatio animi* al fine di preparare l’uomo all’accoglimento della grazia. Per quanto riguarda i testi, l’articolazione tra la prospettiva esistenziale del tempo e quella epistemologica del racconto è alimentata dalla profondità ontoteologica dell’eternità, alla quale Ricœur rende solo in parte giustizia nel capitolo sul tempo agostiniano e che riappare nel terzo volume di *Temps et récit* laddove, ritornando sui romanzi prima considerati, ricorda che se il metodo della riduzione fenomenologica «porta a privilegiare l’immanenza soggettiva [...], la finzione porta la fenomenologia in una regione che ha smesso di frequentare dopo Agostino [...] l’eternità»⁷⁷. Infine, per quanto riguarda l’esegesi, Ricœur riconosce la sua componente esistenziale e identifica, come Agostino, le Scritture a uno *speculum*. Eppure, la dialettica tra il sé e le Scritture è inaugurata da una donazione che sempre la precede, dato che «uno specchio non è mai

viva muore, i paradigmi narrativi si esauriscono, l’*alter-ego* resta *alter*. Per questa ragione ogni analogato rinvia all’altro: è costretto a passare all’altro, di rimettersi all’altro analogato» (L. M. Possati, *Ricœur face à l’analogie. Entre théologie et deconstruction*, cit., p. 172).

⁷² P. Ricœur, *Métaphore et discours philosophique*, in *La métaphore vive*, Paris 1975, 1997², pp. 323-399, p. 383; tr. it. *Metafora e discorso filosofico*, in *La metafora viva*, Milano 1981, pp. 337-417, p. 401.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Id., *L’imagination dans le discours et dans l’action*, in *Du texte à l’action*, cit., pp. 217-236, p. 220; tr. it. *L’immaginazione nel discorso e nell’azione*, in *Dal testo all’azione*, cit., pp. 205-227, p. 212.

⁷⁵ N. Charbonnel, *Peut-on parler d’un rôle négatif de l’herméneutique biblique sur la théorie Ricœurienne de la métaphore ?*, in P. Bühler, D. Frey (dir.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève 2011, pp. 107-121, p. 117.

⁷⁶ P. Ricœur, *L’attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*, in «Archivio di Filosofia», 69, 2001, pp. 21-29, p. 22.

⁷⁷ Id., *Temps et récit III*, Paris 1985, 1991², pp. 241-242; tr. it. *Tempo e racconto III*, Milano 1998, p. 203.

lì per caso: esso è messo lì da qualche mano invisibile»⁷⁸. A ben vedere, la ricœuriana testualizzazione dell'esperienza è impermeata di nozioni quali opera, testo scritto, genere letterario e cosa del testo che la riavvicinano di molto al senso di appartenenza gadameriano. Tali nozioni non fanno che accentuarsi laddove il contesto è quello dell'ermeneutica biblica. Basta ricordare a questo proposito le parole conclusive di un saggio ricœuriano del 1989, scritto per la rivista della facoltà di teologia protestante di Parigi e Montpellier, in cui l'autore parla della possibilità di «una voce che interpella il lettore e ristabilisce così, oltre la frattura che la scrittura instaura tra autore e lettore, l'equivalente che il legame della viva voce preserva sul piano della parola. In tali rari momenti di lettura felice, diviene legittimo dire che leggere non è vedere, ma ascoltare»⁷⁹. In conclusione, sembra legittimo sospettare che, per quanto Ricœur abbia fatto spazio al metodo delle scienze dello spirito e per quanto ancora ne avrebbe potuto fare, questo, come in Heidegger e soprattutto in Gadamer, sarebbe stato comunque determinato dalla verità che ne è origine, che lo muove e che ne è lo scopo.

Il male

La critica che Ricœur muove al concetto agostiniano di male è di non avere fatto di questo la cosa del testo. Detto altrimenti, l'accusa di Ricœur è di avere fatto del male più un oggetto di interpretazione che un soggetto, o almeno un quasi-soggetto, d'interpretazione. Per il filosofo francese si tratta in fondo di occupare quel ruolo di pensatore che, dopo e oltre J. Nabert, ha «osato attribuire al male l'alterità stessa»⁸⁰. Cosa che, per Ricœur, nemmeno Barth avrebbe fatto, poiché ha varcato i limiti del discorso rigorosamente cristologico che si era imposto⁸¹. Ben inteso, benché per Ricœur il male sia una Parola ovvero un'ingiunzione che determina dal di fuori il soggetto, esso non è però l'ultima Parola, che è quella della grazia. Agostino avrebbe dovuto insomma comprendere meglio l'eccedenza del male come a un certo punto ha ben capito l'eccedenza della grazia.

Nel *De natura boni*, Agostino discute del male con i Manichei su tre diversi livelli, antropologico, epistemologico e ontoteologico⁸². A livello ontoteologico non c'è opposizione tra bene e male come vorrebbero i suoi

⁷⁸ Id., *Le soi dans le miroir des Écritures*, in *Amour et justice*, Paris 2008, pp. 43-74, p. 51.

⁷⁹ Id., *Éloge de la lecture et de l'écriture*, in «*Études théologiques et religieuses*», 64/3, 1989, pp. 395-405, p. 405; tr. it. *Elogio della lettura e della scrittura*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 219-232, p. 232.

⁸⁰ P. Ricœur, *L'« Essai sur le mal »*, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, pp. 237-252, p. 252.

⁸¹ Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, pp. 211-234, p. 228; tr. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia 1993, p. 46.

⁸² Cfr. L. Alici, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *La natura del bene*, Roma 1998, pp. 5-39, p. 26. L'autore distingue in realtà tra l'aspetto epistemologico, quello ontologico-metafisico e quello, dominante nell'ultima parte del trattato agostiniano ma che qui non sarà discusso, storico-documentario.

avversari, poiché se il bene è l'essere e l'essere non ha contrari, allora il male è il non essere e il non essere non è. Il male è notoriamente concepito, sebbene qui non definito, come *privatio boni*, e tutte le cose, anche corrotte nell'ordine, nella misura o nella forma, sono buone in quanto sono⁸³. Secondo una prospettiva squisitamente ontoteologica dunque, il male per Agostino non è né necessario né radicale, contrariamente a quanto pensavano i Manichei e diversamente da quanto sostenuto dai neoplatonici. A un livello epistemologico ed ermeneutico, Agostino critica la scorciatoia del mito manicheo e intraprende semmai una più lunga deviazione per il ragionamento filosofico, pur limitato rispetto a quello dei neoplatonici dalla consapevolezza della necessaria mediazione dei testi. La parte del *De natura boni* dedicata all'interpretazione delle Scritture serve a dimostrare che il cristianesimo non pretende un accesso diretto alla Parola di Dio, sia esso dato nell'immediatezza della lettera o nel rigore dell'intelletto puro. La Parola di Dio passa semmai attraverso la comprensione delle Scritture, la quale a sua volta è il risultato della buona mediazione di una comunità interpretante all'interno della quale si staglia il sereno sforzo interpretativo del singolo. Quella di Agostino al tempo del *De natura boni* è una ragione ermeneutica felice, dato che essa non entra in conflitto con la Rivelazione: «se la fede nella Rivelazione rappresenta la chiave di volta dell'intero edificio costruito dall'Autore, la preoccupazione dominante è quella di mostrarne tutti i motivi di coerenza e credibilità»⁸⁴. Scacciato dall'ontoteologia e dall'epistemologia, possibilità e realtà del male trovano spazio per l'Agostino del *De natura boni* a un livello antropologico, nella possibilità e nella libertà per il peccato: «Alle creature più dotate, però, vale a dire agli spiriti razionali, Dio ha assicurato che non potessero corrompersi senza volerlo [...]; se invece non avessero voluto conservare l'ubbidienza, si sarebbero corrotte nelle pene senza volerlo, poiché si corrompono volontariamente nei peccati»⁸⁵. Non tanto nella pena di Dio che segue giustamente alla colpa dell'uomo, quanto nella possibilità tutta umana di peccare, Agostino accetta in fondo la sfida dei Manichei, rendendo conto di una certa aggressività del male seppur *in interiore homine*. Avverte a questo proposito Ricœur che già al tempo della disputa antimanichea «il racconto adamitico permetteva di rendere conto di questa esperienza stessa e del carattere di *quasi-natura* del male per mezzo di ciò che si potrebbe chiamare una *contingenza continuata*»⁸⁶. Il filosofo francese, citando il *Contra Fortunatum* in cui è scritto che l'«anima si trova così ben presa dalle catene dell'abitudine che poi non può vincere l'ostacolo che a se stessa si è creata attraverso il peccato [...]», parla di una «legge

⁸³ All'obiezione secondo cui nella prima parte si è detto che per Agostino già al tempo del *De natura boni* nella simbolica del male ne va dell'ontoteologico, si può rispondere che là si trattava di collocare il problema, mentre qui di rendere conto della risposta agostiniana. Similmente, laddove si parlava di ermeneutico-ontoteologico si collocava il problema, mentre qui, distinguendo tra ermeneutico e ontoteologico, si rende conto della risposta ricœuriana.

⁸⁴ *Ivi*, p. 28.

⁸⁵ *De nat. boni*, 7; NBA 13/1, p. 355.

⁸⁶ P. Ricœur, *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, cit., III, 3.

d'inerzia» che, per quanto ridotta al ciclo della volontà individuale, rimanda di già a qualcosa che «combatte contro l'anima»⁸⁷.

Da questo fondo in cui è stato cacciato il male, dentro a un volontarismo antropologico in cui già si intravede l'inesplicabilità del peccato sottoforma di abitudine, il male viene progressivamente restituito da Agostino all'epistemologico prima e all'ontoteologico poi attraverso quello che si potrebbe chiamare un «metodo di straripamento dall'interno»⁸⁸. A questo proposito, ha certo ragione L. Alici nell'osservare, al seguito di G.R. Evans e A.A. Moon, che il *De natura boni* testimonia il carattere consolidato del passaggio in Agostino da una concezione puramente difettiva del male a una concezione che «incorpora gradualmente tutto il potenziale di valenze aggressive e violente scatenate dal capovolgimento dell'*amor in libido*»⁸⁹. Allo stesso modo ha perfettamente ragione nell'attribuire, nel contesto del *De natura boni*, il carattere privativo del male all'aspetto ontoteologico e quello positivo e aggressivo ancora all'aspetto antropologico e morale. Eppure, egli sbaglia nel ricollegare subito dopo questa distinzione all'affermazione di Ricœur secondo cui «il male non è simmetrico al bene [...]». Per quanto radicale, il male non potrà mai essere originario come la bontà»⁹⁰. Se è vero che per Ricœur c'è una dissimmetria tra il bene e il male, questa si deve giocare su un identico livello, ontoteologico, epistemologico o antropologico che sia. Una riflessione sul male che distribuisca il bene alla metafisica e renda il male alla sola morale sarebbe per Ricœur l'ennesima teodicea. L'evoluzione del pensiero agostiniano su male e peccato può essere letta come una progressiva restituzione dell'estraneità del male alla dimensione epistemologico-ermeneutica e a quella ontoteologica. Il male torna all'ermeneutica quanto più la ragione ermeneutica si fa in Agostino infelice ed è restituito all'ontoteologia quanto più le ragioni della condanna si fanno imperscrutabili.

A ben guardare, tutta l'interpretazione che Ricœur da del concetto di male in Agostino e del problema del male in generale, ha lo scopo, più che di confutare Agostino, di restituire, meglio di quanto Agostino non abbia fatto, la stessa estraneità del male secondo il metodo dell'ermeneutica prima, solo attraverso cui è liberata poi l'autentica estraneità ontoteologica del male⁹¹. L'esperienza personale di Agostino raccontata nel libro ottavo delle *Confessiones*, che pur «ricordando Paolo e annunciando Lutero» mostra «una volontà che sfugge a se stessa ed obbedisce ad un'altra legge

⁸⁷ *Ivi*, III, 4.

⁸⁸ *Id.*, *L'« Essai sur le mal »*, cit., p. 241.

⁸⁹ L. Alici, *Introduzione*, cit., p. 25.

⁹⁰ *Ivi*, p. 31.

⁹¹ Il passaggio in Ricœur dall'ermeneutica testuale per liberare al meglio il «senso ideale» del testo e non aderire troppo velocemente a una lettura antropologico-esistenziale è ben esemplificato dalle ultime pagine della *Préface à Bultmann*: «l'idea stessa di annuncio, di proclamazione, di kerigma suppone, se posso dire, un'iniziativa del senso, che fa della parola una faccia a faccia della decisione esistenziale» (P. Ricœur, *Préface à Bultmann*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 373-392, p. 390; tr. it. *Prefazione a Bultmann*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 393-414, p. 410).

diversa da se stessa»⁹², non è per Ricœur sufficiente nella misura in cui rende solo conto di un'antropologia del male che è per me radicale. In essa è sicuramente sviluppata un'esperienza dolorosa delle due volontà, «la volontà che aderisce al bene, ma senza efficacia, e quella dei “membri” che si dissocia dalla precedente innanzitutto secondo una maniera biografica (VIII, V, 10-12)»⁹³. Eppure essa si mantiene sull'esistenziale, ed è per questo che Ricœur dirà che, per quanto Agostino sia più profondo di Pelagio, egli condivide con quest'ultimo «la stessa visione strettamente morale del male, lasciando senza risposta la protesta per una sofferenza ingiusta»⁹⁴. La svolta di *Ad Simplicianum* 1, 2, che già è presente nello sforzo speculativo ed ermeneutico inaugurato da Agostino a partire dalla fine del libro ottavo e che continua per il resto delle *Confessiones*, che pure si colloca ben prima della *querelle* antipelagiana come novità «decisiva» e «quasi-definitiva», non è tuttavia per Ricœur determinante, dato che resta nell'orizzonte ermeneutico di una interpretazione non analogica, facendo del male qualche cosa da giustificare e che può essere giustificato. Quando il tragico è liberato, e questo avviene in Agostino letto da Ricœur non tanto con l'interpretazione del referente antropologico-esistenziale, l'antitesi dei due Uomini in *Rom.* 5, quanto secondo l'interpretazione del referente ontoteologico della decisione assoluta di Dio in *Rom.* 9, 10-29, la sua forza è già dominata dall'esplicazione concettuale⁹⁵. Se certe espressioni, come è il caso della simbolica del male, devono essere interpretate analogicamente, è perché esse «sono analogiche non per difetto di rigore, ma per eccesso di significato»⁹⁶. Senza il sostegno dell'analogia, nel doppio senso dell'analogia della sua simbolica e della sua analogia con l'alterità della grazia, il male perde il proprio eccesso e diventa giustificabile. Fatto oggetto d'interpretazione e non più quasi-soggetto, ciò che resta del male come cosa del testo e risultato di comprensione è solamente la sua giustificazione. Il merito di Ricœur è quello di avere spinto il male, certo in una stagione diversa del pensiero rispetto a quella agostiniana, una stagione che ha osato pensare di rinunciare alla onnipotenza divina⁹⁷,

⁹² P. Ricœur, *Le « péché originel » : étude de signification*, cit., p. 275; tr. it., p. 295.

⁹³ Id., *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, cit., III, 6.

⁹⁴ Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., p. 220; tr. it., p. 28 (traduzione modificata).

⁹⁵ Nell'inedito su Agostino, Ricœur rende conto meglio di quanto non faccia altrove dell'importanza del passaggio nell'interpretazione agostiniana da *Rom.* 5 a *Rom.* 9, 10-19. La ragione è che nel secondo caso si tratta «non più come in *Rom.* 5 l'antitesi dei due Uomini, ma la dualità delle due scelte di Dio; dunque prospettiva dall'alto in basso e a partire dalla Predestinazione» (P. Ricœur, *Logique, éthique et tragique du mal chez Saint Augustin*, cit., III, 10). Agostino avrebbe tentato di rendere intelligibile la condanna universale attraverso il concetto di *massa perdita*: «la grande innovazione di Agostino è di avere applicato l'allegoria dell'argilla [*Rom.* 9, 21] del vasaio all'*inerzia storica* che costituisce la *tradizione del male nel mondo* [...]. Il movimento di oggettivazione della misteriosa solidarietà nel male sempre già là è cominciata» (*Ivi*, III, 12).

⁹⁶ Id., *Le « péché originel » : étude de signification*, cit., p. 277; tr. it., p. 297.

⁹⁷ Il riferimento è ovviamente a H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1984; tr. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1993. L'immagine, con cui chiude Jonas, di un Dio sofferente in cui si trova non giustificazione ma consolazione, è la stessa che Ricœur propone al termine de *Le mal*: «altri, ancora più

fino alla sua radicale alterità ontoteologica, senza per questo cadere nella tentazione di farne un soggetto originario d'interpretazione – che a ben vedere sarebbe un'altra maniera, non intellettuale, di giustificarlo. Il male è restituito nella sua potenza di cosa del testo, non più oggetto ma quasi-soggetto d'interpretazione, penultima Parola incastonata nella consolazione del sentire e nella speranza dell'ultima Parola di redenzione. A ben guardare, tuttavia, il rischio di giustificazione dell'alterità è in questo caso ancora in agguato.

Nella prima parte dell'intervento si è dimostrato che se esiste una peculiarità nel confronto tra le ermeneutiche testuali di Agostino e Ricœur, questa non si trova tanto nella pur presente prospettiva esistenziale, quanto nell'articolazione tra il metodo dell'interpretazione testuale e la verità del testo. Si è dimostrato poi che il concetto di male deve essere collocato, proprio secondo questa prospettiva, dalla parte della cosa del testo. Nella seconda parte, si è mostrato che l'ermeneutica testuale nel pensiero dei due autori segue due vie diametralmente opposte, dall'interpretazione allegorica all'espressione allegorica nel primo caso, dal simbolo al testo nel secondo. Mentre Agostino, con il farsi più urgente del tema della grazia, rinuncia progressivamente alla volontà umana d'interpretazione, in Ricœur sia lo spazio per l'esercizio della libertà d'interpretazione, sia i mezzi che ne garantiscono all'uomo la capacità, si fanno via via maggiori. Eppure, nella terza parte è apparso con chiarezza che quella di Ricœur non è una rinuncia al tema agostiniano della predestinazione, secondo la condanna o la redenzione, ma una sua radicalizzazione. L'interpretazione simbolica del male serve a Ricœur per rendere conto della sua alterità imperscrutabile più di quanto Agostino non abbia avuto il coraggio di fare. Il male, si è detto, è per Ricœur non un oggetto d'interpretazione ma quasi un soggetto.

Se dunque i due autori condividono, almeno nelle intenzioni, lo stesso concetto di male, è legittimo chiedersi se Agostino, nella progressiva rinuncia all'effettività dell'ermeneutica, non sia stato più coerente rispetto a Ricœur. A questo punto si potrebbe obiettare che l'alterità della condanna è per Ricœur solamente l'altra faccia dell'alterità della redenzione, e che se la prima è ineffettività dell'ermeneutica, tristezza dell'interpretazione, la seconda ne è al contrario la gioia. Detto altrimenti, mentre la condanna mortifica l'ermeneutica, la grazia la promuove. Eppure, l'alternativa tra una grazia nella prospettiva della speranza e una grazia già presente

avanzati su questo cammino di rinuncia alla lamentazione, trovano una consolazione senza pari nell'idea che Dio stesso soffre» (P. Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., p. 234; tr. it., p. 54). Non si è entrato qui nel merito della nota interpretazione di Jonas del peccato in Agostino la quale, come è mostrato nelle conclusioni dell'inedito ricœuriano, in cui è citata, ha certo influenzato il filosofo francese. A differenza di Jonas, tuttavia, l'intenzione di Ricœur non è quella di restituire heideggerianamente il *Dasein* alla propria possibilità di avere se stesso, ma è semmai di rendere pienamente conto della radicale impossibilità, a causa dell'alterità del male, di essere da se stessi secondo le possibilità le più proprie.

sembra condurre tale obiezione a un doppio scacco. Nel primo caso, infatti, l'interpretazione non pare sottratta nel presente alla sua mortificazione e, nel secondo caso, la stessa è sottoposta a una tale determinazione, una tale messa in crisi di tutte le umane attese di senso, da non esserne meno vanificata⁹⁸. Certo si potrebbe pensare che l'ermeneutica, pur veritativa, ontica più che ontologica, non abbia bisogno di simili concetti di Falsità e Verità, e che si possa benissimo accontentare di orizzonti di senso minori, consapevolezze che a volte sono acquisite e che a volte, semplicemente, sono perse. Ma una simile prospettiva sarebbe senza dubbio estranea tanto all'ermeneutica di Agostino quanto all'ermeneutica di Ricœur.

⁹⁸ Una difficoltà che sembra emergere, fatto paradossale, anche dalla citazione kantiana riportata da Ricœur in *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 393-415, p. 412; tr. it. *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 415-438, p. 434: «la morale dispone il suo precetto (come questo deve essere) con tanta purezza e severità da togliere all'uomo la fiducia di potersi conformare ad esso in maniera completa, almeno in questa vita; ma, di ritorno, essa lo rivela, di modo che noi possiamo sperare che, se agiamo nella miglior maniera possibile secondo quanto è in nostro potere, ciò che non è in nostro potere comunque giungerà ulteriormente da un'altra parte, sia che noi sappiamo o no in quale modo».