

*Articoli/1*

## ***Paul Ricœur e il fondamento del filosofare***

*di Chiara Chinello*

---

Articolo sottoposto a peer-review. Ricevuto il 10/03/13. Accettato il 18/04/13

This article aims to investigate the dialectical tension between the symbol and the cogito in the role Ricœur attributes to them: the beginning of philosophizing. This approach also reveals the complex dynamic interplay which occurs between two philosophical viewpoints: hermeneutics and reflection. Their dialogue creates a horizon which can host the aporia of this dual beginning. This complex dialectical interplay which develops between the symbol and the cogito can be read as a hermeneutic circle capable of generating meaning. However, it is a new kind of hermeneutic circle, with two actors who derive meaning from each other and who find their ultimate meaning in each other. The cogito and the symbol are the two poles of a magnetic field capable of generating lines of force which keep them in constant connection but also in perennial reciprocal tension. Ricœur's hermeneutics consists in the study of metaphor and narrative text, and his reflection must respond to the challenge to the cogito posed by the so called masters of suspicion. In the end a new concept of identity is inspired by this double movement: the narrative identity.

\*\*\*

L'analisi del cominciamento del filosofare nel pensiero di Paul Ricœur è un percorso di indagine che ci permette di porre in evidenza una delle costanti della riflessione filosofica di questo pensatore francese, ovvero il suo carattere volutamente conflittuale ed aporetico, carattere che non deve essere inteso come l'inevitabile risultato di una speculazione sulle questioni più spinose della ricerca filosofica, ma che deve essere considerato come una vera e propria assunzione metodologica.

L'aporia, ben lungi dall'essere un ostacolo che rende difficoltoso il procedere della riflessione filosofica, quando non ne impedisca del tutto lo svolgimento, obbligandola ad arrestarsi di fronte alle sue difficoltà, rappresenta invece per Ricœur il cuore della scoperta filosofica, il centro pulsante dell'attività di pensiero, ciò che permette alla filosofia di preservare la sua struttura dinamica e produttiva. L'aporia in Ricœur assurge a vera e propria scelta metodologica, volutamente e costantemente preservata come stimolo al pensare e rifiuto della possibilità di indugiare in soluzioni considerate definitive. Essa offre una chiave di lettura del suo percorso filosofico complessivo, poiché egli sceglie di restare nella contraddizione e si sforza di tenere insieme interpretazioni contrastanti, non cercando tra loro una mediazione definitiva, ma ponendole in dialogo e tentando costantemente di preservarne il conflitto, vera fonte di ricchezza per la filosofia.

Chiara prova di questa scelta metodologica è la decisione di partire dal simbolo, che costituisce nella prospettiva del filosofo francese il luogo del cominciamento del pensiero filosofico. Il simbolo si offre alla riflessione filosofica come suo cominciamento perché esso provoca il pensiero, invitandolo a farsi carico delle contraddizioni di cui è portatore. «*Il simbolo dà a pensare*»<sup>1</sup>, con questa celebre espressione Ricœur sottolinea il carattere fecondo e donativo del simbolo, che si dà come stimolo al pensiero, essendo portatore di un duplice contenuto. Da un lato, infatti, il simbolo possiede un senso immediato e primo, dall'altro questo senso primo veicola un senso secondo a cui possiamo avere accesso solo attraverso il senso primo, che ne costituisce l'unico mezzo di espressione. Per tale ragione il simbolo necessita sempre di un'interpretazione.

Ogni interpretazione, però, traduce il simbolo e così facendo ne riduce la portata, limitandone il significato, ma non ne esaurisce mai completamente la ricchezza. Ogni traduzione è in parte un tradimento; per questo, da una parte permane l'aspirazione a delineare una tecnica di interpretazione che si avvicini il più possibile alla possibilità di offrire una lettura univoca del simbolo, dall'altra è evidente che la plurivocità contenuta nel simbolo non può essere eliminata e che anzi è la fonte della sua ricchezza. La possibilità del darsi di più interpretazioni possibili, a volte in contrasto tra loro e tutte ugualmente valide, va preservata come costante offerta di un nuovo inizio per il filosofare. Il simbolo assicura il perenne permanere di questa possibilità. Ma che significato ha il simbolo per Ricœur?

Io do alla parola simbolo un senso più ristretto che non gli autori, come Cassirer, i quali chiamano simbolica ogni apprensione della realtà fatta per mezzo di segni: dalla percezione al mito, all'arte, fino alla scienza; ed un senso più ampio degli autori i quali, a partire dalla retorica latina o dalla tradizione neoplatonica, riducono il simbolo all'analogia. Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo<sup>2</sup>.

Il simbolo per Ricœur è una relazione dal senso al senso. Propriamente, il simbolo si colloca già sempre nel linguaggio, che per Ricœur costituisce il veicolo di ogni esperienza umana. Solo se si è già situati nel livello del discorso, le parole possono assumere un significato simbolico.

Nulla è simbolico prima che l'uomo parli, anche se la potenza del simbolo affonda le sue radici più nel profondo, nell'espressività del cosmo, nel voler-dire del desiderio, nella varietà immaginativa dei soggetti. Ma, ogni volta, è nel linguaggio che il cosmo, il desiderio, l'immaginario, provengono alla parola<sup>3</sup>.

Il simbolo è per la filosofia la chiave di accesso verso quegli ambiti che ne costituiscono la fonte di senso: il sacro, l'onirico, il poetico. Il linguaggio

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, p. 304; cfr. *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2002, p. 9.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>3</sup> *Id.*, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1967, p. 28.

diventa ivi equivoco e portatore di duplici significazioni; è caratterizzato da un movimento di nascondimento e rivelazione. Il simbolo dona dunque un senso, ma così facendo dona anche da pensare, offre la possibilità di un'attività, di una ricerca.

La filosofia è fin da subito chiamata a pensare criticamente i contenuti del simbolo: la filosofia inizia dal simbolo, ma ciò di cui il simbolo è portatore è offerto ad un cogito affinché sia pensato. «A partire dalla donazione, la posizione»<sup>4</sup>.

Ecco che subito vediamo quello che era sembrato un inizio unitario del filosofare scindersi, invece, in due istanze: il simbolo e il cogito, il quale è parimenti coinvolto in questo processo di inizio del filosofare, perché è invitato a pensare di più e altrimenti ciò che il simbolo dona. È il cogito che si fa garante della verità dell'interpretazione del simbolo e che si fa carico della responsabilità di ricercarne il significato. È il cogito, dunque, che si autopone come fondamento e fonte di certezza. Il cogito è interpellato immediatamente da questa donazione di senso che il simbolo fa; questa interpellanza svela subito, però, la fragilità di questa relazione, data dall'inconsistenza dei suoi due membri. La disamina critica delle due strutture ne svela la vuotezza. Da una parte, infatti, il cogito pensando smaschera l'ingenuità del simbolo come portatore di un appello del sacro e rifiuta l'idea di un ascolto del simbolo, per proporre una demistificazione radicale. Ma così facendo, d'altra parte, è lo stesso cogito che si disintegra, poiché la critica radicale al simbolo fa emergere una costellazione di interpretazioni diverse e in insanabile conflitto. In questa decostruzione critica che il cogito fa del simbolo esso ne esce a sua volta sconfitto per scoprire in sé la stessa inconsistenza che aveva imputato al simbolo. La critica si volge ora contro il cogito stesso, del quale smaschera la pretesa di autopossedersi come fondatore di senso. Il cogito si scopre in sé vuoto ed in realtà già sempre mediato. La certezza del cogito cartesiano è basata su un atto di semplice intuizione dell'evidenza dell'io di fronte a sé, che ha obliato l'inconscio, le dinamiche sociali che agiscono in lui, la volontà di potenza. Ma queste sue componenti sono destinate a riemergere prepotentemente e a disilludere la sua autoposizione idealistica, scoprendone la fallibilità. Ad opera di quelli che Ricoeur chiama i "maestri del sospetto", Marx, Nietzsche e Freud, viene smascherata la coscienza come falsa e scardinata la pretesa del cogito di porsi al di là del dubbio cartesiano. Ecco di nuovo l'aporia, il delinearsi all'orizzonte di un conflitto insanabile che parrebbe insuperabile e costringere la riflessione filosofica ad arrestarsi. Il cogito vuoto sembra non potersi più ergere a principio di senso e il simbolo smascherato nella sua ingenuità sembra divenire muto.

Occorre farsi carico di tutta la forza della demistificazione operata dai maestri del sospetto per poter comporre l'aporia inserendola in una costellazione di senso. Per fare ciò è necessario analizzare il simbolo scorgendo in esso un movimento archeologico che si volge verso il passato,

---

<sup>4</sup> Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 304. cfr. *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 9.

per recuperare le tracce pulsionali e regressive insite nella forma simbolica e per farne emergere il contenuto inconscio. Lo scavo archeologico, di matrice freudiana, rintraccia l'origine del significato di un simbolo nel desiderio, che solo tramite il simbolo può giungere ad espressione. Ma da questo movimento si sviluppa contemporaneamente un movimento parallelo e contrario di costruzione di un senso a posteriori, orientato al futuro: un movimento teleologico di struttura hegeliana. L'aporia è data dunque dalla paritaria coesistenza nel simbolo di una spinta analitica e di un'esigenza sintetica, che vanno preservate nella loro conflittualità. È questa conflittualità che si ritrova anche nel cogito. Questa scoperta fondamentale è fatta in quello che è ormai considerato un classico: il testo degli anni '60 *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Per comprendere quali siano le pretese legittime che la ragione possiede nel dire "io", Ricœur procede in un'analisi delle due radici costitutive della conoscenza antropologica: il desiderio e la sua espressione linguistica, veicolata dal simbolo e dalla metafora. Al di là della decostruzione del cogito operata dalla psicanalisi freudiana che, insieme alle teorie di Copernico e Darwin, ha inferto all'orgoglio del cogito una ferita mortale, per cui Ricœur ha coniato l'espressione *cogito brisé*, *ciò che a Ricœur pare innovativo in Freud è il radicare l'esperienza umana nel desiderio. Freud scopre il carattere arcaico del desiderio*.

La psicoanalisi è indagata a partire dal rapporto tra forza e senso che essa instaura, poiché in essa il linguaggio è capace di portare ad espressione il desiderio, che si manifesta e si nasconde nel simbolo. Il movimento dialettico, invece, individua l'origine del senso non più dietro il simbolo, ma davanti ad esso, teleologicamente dispiegato dalle figure posteriori. Il senso dell'esistenza è racchiuso nelle opere che oggettivano la vita dello spirito. Attraverso l'appropriazione del senso contenuto nel simbolo il cogito è provocato a riappropriarsi di ciò che costituisce la sua essenza, cioè lo sforzo di esistere e il desiderio di essere. «*La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio*»<sup>5</sup>. Il riempimento di cui necessita il cogito, per Ricœur, è quello della propria esperienza concreta, nelle opere in cui la sua essenza hegelianamente si manifesta. Il divenire sé implica un compito etico ed ermeneutico insieme, non è un'acquisizione previa. Dunque il cogito ritrova nel simbolo la sua essenza, quello di essere desiderio di essere e sforzo per esistere.

Questo complesso gioco dialettico che si instaura tra simbolo e cogito può essere letto come l'esplicarsi di un circolo ermeneutico capace di generare senso. Ma è un circolo ermeneutico di tipo nuovo, con due attori che traggono significato l'uno dall'altro e che trovano l'uno nell'altro il proprio senso ultimo. Il cogito e il simbolo sono i due poli in tensione di un campo magnetico capace di generare linee di forza che li mantengono in costante connessione ma anche in perenne tensione reciproca. Il cogito è

---

<sup>5</sup> Id., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 63, (corsivo dell'autore).

una riconciliazione tra la libertà e la natura, tra il volere e le sue condizioni di radicamento, così come il simbolo è insieme libero e legato.

Un'ultima tensione dialettica ed aporetica resta da richiamare, quella tra riflessione ed ermeneutica. Nel testo *De l'Interpretazione*, Ricœur individua un nuovo compito per la riflessione, messa in scacco dai maestri del sospetto che svelano gli inganni della coscienza immediata. Si tratta di recuperare l'*ego* dell'*ego cogito*, tramite una riappropriazione del nostro sforzo per esistere che sia al contempo coniugata insieme al nostro desiderio di essere. Non si può non sentire l'influenza del pensiero di Spinoza in questa affermazione, influenza che si farà via via più decisiva per la riflessione di Ricœur nel corso degli anni. Il cogito è il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. L'esistenza che esso implica non deve essere perduta col porre l'accento sull'attività razionale che esso dispiega. Altrimenti essa sarebbe un'intuizione cieca, vera ma vuota. Essa invece scopre un contenuto, il desiderio, grazie all'unica chiave di accesso a disposizione per dischiudere la dimensione pulsionale, altrimenti irraggiungibile dalla razionalità: il simbolo. Qui si trova uno dei nodi nevralgici dell'impostazione filosofica di Paul Ricœur: in essa permane una residua, seppur debilitata, filosofia del soggetto ed è proprio quest'esigenza di salvare il cogito, potremmo dire, a differenziare la sua ermeneutica da quella heideggeriana. Il lavoro sui simboli non basta alla filosofia, esso deve essere preceduto da un fondamento ultimo, il cogito appunto, che c'è, anche se deve essere riempito (*erfüllt*, dice Ricœur) dal lavoro dell'interpretazione. L'antropologia che emerge da questo cammino si delinea a partire da due centri: il simbolo dà da pensare che il cogito è dentro l'essere e non viceversa e svela il desiderio alla radice dell'umano; tuttavia rispetto ai filosofi di impostazione ermeneutica Ricœur individua nel soggetto un principio di verità da cui non si può prescindere: nonostante l'opera dei maestri del sospetto il cogito persiste. La loro opera critica è stata utile a smascherarne la falsa immediatezza, ma non preclude il darsi di un momento ricostruttivo: il cogito rimane il centro gravitazionale dell'identità umana ma, parimenti, non si dà comprensione di sé che non sia mediata attraverso segni, simboli, testi.

Non sono solo queste due ermeneutiche ad essere in conflitto nel simbolo. Ricœur analizza anche il contributo scientifico ed oggettivamente dello strutturalismo su queste problematiche. Lo strutturalismo consente di liberarsi della falsa coscienza autoreferenziale e chiusa su di sé, ma che rischia a sua volta di fare del linguaggio un sistema chiuso e privo di contatti con l'esterno. Esso, infatti, indaga il funzionamento di un insieme di strutture linguistiche e sociali sovraindividuali e dotate di un'intenzionalità autonoma, capaci di fornire regole generali che permettono di decifrare e classificare il comportamento umano, ma perde così di vista il soggetto e la referenza al mondo esterno.

L'ermeneutica, per Ricœur, deve invece farsi carico di un compito etico: simboli e metafore sono anche uno strumento per la ridescrizione del mondo. Essi dischiudono, grazie alla referenza seconda resa possibile dal

*metaphorein*, nuovi significati. Ma, perché questa referenza seconda possa darsi, è necessaria una distanziamento interpretativa dal mondo e dai suoi significati usuali. Questo allontanamento è reso possibile dal testo quando se ne mostri l'autonomia dal suo autore, dai lettori, dal contesto in cui è stato prodotto e al quale fa in primo luogo riferimento; a questo punto esso è in grado di donare una nuova rfigurazione al mondo della prassi.

Proprio perché l'uomo già da sempre si trova ad agire all'interno di un orizzonte di cui ha già da sempre precomprensione, si rende necessaria una momentanea presa di distanza che permetta fenomenologicamente al mondo di dispiegare la sua ricchezza di senso, che sfugge ad ogni previa delucidazione. La metafora offre questa presa di distanza dall'immediata apprensione della realtà, offrendo ospitalità ad eventi di senso sempre nuovi. Se ci fosse una perfetta coincidenza tra la realtà e la nostra apprensione di essa, nessuna etica sarebbe possibile, secondo Ricœur.

Nell'essere come della metafora le cose possono essere viste prima che siano fissate nel loro essere atto: esse si danno ancora come possibili. L'immaginazione produttiva di tipo kantiano offre quest'apertura sul possibile e permette il dispiegarsi dell'espressione e della rappresentazione del desiderio, grazie alla metafora, con la quale il discorso libera il potere che ha di ridescrivere la realtà. Nel testo una funzione analoga svolge la *mimesis praxeos*, che sospende il significato letterale degli avvenimenti per dischiuderne di nuovi, grazie al circolo ermeneutico di origine gadameriana. Questo consente di far emergere aspetti non accessibili alle formulazioni del linguaggio puramente descrittivo e che possono essere raggiunti solo con la sospensione e la trasgressione del significato abituale delle parole. La finzione e la poesia mostrano l'essere non più sotto la modalità dell'essere donato, come portavano a concludere le ultime analisi heideggeriane, ma sotto quella del poter essere; per questo consentono l'emergere di significati inediti dell'esistente. La scelta del linguaggio narrativo non è casuale: esso, infatti, non è fermo su di sé, non è autoreferenziale, ma si apre all'ambito dell'azione umana grazie alla *mimesis*, che non è un'attività di semplice imitazione, una copia, ma è un procedimento che consente una nuova riorganizzazione a livello più alto del significato degli avvenimenti.

### **La necessità di partire dal simbolo**

Bisogna forse aver provato il disinganno che comporta l'idea di filosofia senza presupposti per accedere alla problematica che stiamo evocando. Al contrario delle filosofie del punto di partenza, una meditazione sui simboli parte dal pieno del linguaggio e dal senso già da sempre posto; parte dal centro del linguaggio che già ha avuto luogo e dove tutto in qualche modo è già stato detto<sup>6</sup>.

Quella di partire dal simbolo è una necessità *epocale*: noi siamo i figli della modernità, dice Paul Ricœur, di una modernità intesa come l'epoca dell'oblio del sacro, della riduzione del senso dei simboli al linguaggio univoco

<sup>6</sup> Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 303-304.

della logica e di contemporanea ricerca di una pienezza del linguaggio. Per questo un preliminare discorso sul simbolo diviene indispensabile. Potremmo dire che, per Ricœur, il simbolo svolge in filosofia la stessa funzione che la bellezza rivestiva nella concezione platonica della conoscenza. È una scintilla che accende la curiosità intellettuale e apre le porte ad uno sguardo diverso sul mondo, poiché è una chiave di accesso che per la sua stessa natura mette in contatto due universi paralleli, l'immaginario e la realtà, la rappresentazione e il concetto. Il simbolo è esso stesso mediazione e l'analisi del simbolo costituisce la risposta ricœuriana al problema del cominciamento in filosofia: la filosofia non inizia da nulla, giacché, dice Ricœur, essa si colloca nel *plenum* del linguaggio ma, altresì, essa inizia da sé, poiché pone il problema del senso e del suo fondamento. In questo, la filosofia e il simbolo sono assimilabili. Il sovrappiù di senso, contenuto nel simbolo, richiede una scienza dell'interpretazione. Poiché esso dona da pensare, è la forza da cui scaturisce l'esigenza stessa del filosofare; inoltre, consente al filosofare l'incontro con il suo *altro*. Se la filosofia non si riduce unicamente ad un arido deserto di astrazioni e non è autoreferenziale, ma ha ancora da dire sul mondo, questo avviene, per Ricœur, grazie all'incontro con il simbolo prima, con la metafora viva e con il testo poi, che offrono al pensiero la possibilità di pensare *di più e altrimenti*

«Il simbolo dà a pensare»: questo aforisma che mi affascina dice due cose: il simbolo dà: io non pongo il senso ma il simbolo lo offre; ma ciò che questo offre è «da pensare», offre di che pensare. A partire dalla donazione, la posizione: l'aforisma suggerisce insieme che tutto è già detto in enigma e tuttavia che bisogna sempre cominciare tutto e ricominciare nella dimensione del pensiero. (...) Poiché tale è la situazione. Da una parte tutto è stato detto *prima* della filosofia, attraverso segni ed enigmi, secondo il senso della parola di Eraclito, «Il Signore il cui oracolo è a Delfo non parla, non occulta: ma significa (*ἀλλὰ σημαίνει*)». Dall'altra abbiamo il compito di parlare chiaramente, anche correndo il rischio di occultare nel tentativo di interpretare l'oracolo. La filosofia comincia da sé, è cominciamento. Così il discorso proseguito dai filosofi è contemporaneamente ripresa ermeneutica degli enigmi che lo precedono, lo avvolgono e lo nutrono, e ricerca dell'inizio, ricerca dell'ordine, appetito del sistema<sup>7</sup>.

Il linguaggio è carico di premesse implicite e di significati sottintesi che non possono essere colti se non situandosi in una posizione di accesso privilegiato a questa dimensione qual è quella fornita dal simbolo. È il simbolo, infatti, che attua una donazione di senso verso l'uomo, collocandolo nell'apertura del linguaggio, la *Lichtung* heideggeriana, una radura in mezzo ad un bosco, in cui il senso è svelato proprio in quanto rimane in buona parte nascosto. Si tratta di ritrovare questo senso già da sempre posseduto in quanto donato dall'appartenenza ad una comunità, eppure obliato nella dimensione del linguaggio quotidiano. Ciò, tuttavia, non deve far dimenticare anche la funzione esplorativa propria del simbolo. Il simbolo diventa la prima chiave di accesso a disposizione dell'uomo per

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 304-312.

comprendere gli ambiti dell'inconscio, del sacro e del poetico, che il simbolo rende abitabili. Esso offre uno sguardo sull'altro da sé dal quale avviare la riflessione e non costituisce un universo irrazionale e acritico: la modernità ha ormai irrevocabilmente abbandonato l'ingenuità con cui nelle società arcaiche si ricorreva al simbolismo mitico per spiegare i fenomeni della natura o il senso dell'esistenza dell'uomo. Il piano del razionale sembra non lasciare spazio all'immaginazione nella descrizione del reale: contrappone all'universo simbolico e vivente abitato dall'uomo medievale un universo naturale che è scritto in formule. Inesorabile risuona anche per noi questo monito galileiano:

Forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'*Iliade* e l'*Orlando furioso*, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Signor Sarsi, la cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto<sup>8</sup>.

Ma il simbolo non esce sconfitto da questa disamina critica ad opera della ragione. In realtà gli studiosi di epistemologia contemporanea propendono sempre di più a considerare come fondamentale l'apporto che la metafora offre allo sviluppo delle scienze contemporanee, non solo come orpello di utilità didascalica, ma come strumento significativo di scoperta. Secondo l'epistemologo Boyd, la metafora aiuta il linguaggio ad aderire alla struttura causale del mondo: permette alle nostre categorie linguistiche di tagliare «il mondo in corrispondenza delle sue articolazioni»<sup>9</sup>. Kuhn non concorda con quest'idea di Boyd: per lui il contributo che offrono le metafore è quello di localizzare alcune articolazioni, ma questa scelta sarebbe stata differente nel caso si fosse utilizzata una differente immagine metaforica. Come che sia la questione, che non è possibile approfondire in questa sede, ciò su cui entrambi gli autori concordano è che in quello che definiamo con Popper il *contesto della scoperta*<sup>10</sup> non è più sufficiente l'uso univoco del linguaggio e la sua cristallizzazione in definizioni e assiomi immutabili, né si rivela appropriata un'impostazione legalistica del linguaggio: l'utilizzo di un linguaggio sottoposto a leggi rallenta, se non impedisce del tutto, la scoperta in campo scientifico, poiché essa è il frutto di una ridescrizione del reale che infrange le regole precedentemente in vigore, quando non spalanca universi completamente vergini, in cui non vale alcuna regola precedentemente adottata. Il ragionamento scientifico che vuole essere davvero euristico non può essere confinato ad un procedimento dimostrativo. Di nuovo la metafora, dunque. Per comprendere nella sua pienezza la natura della

<sup>8</sup> G. Galilei, *Il Saggiatore*, in *Opere di Galileo Galilei*, vol. I, Torino 1980, pp. 631-632.

<sup>9</sup> R. Boyd, T. S. Kuhn, *La metafora nella scienza*, Milano 1983, p. 22.

<sup>10</sup> Cfr. K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970.



metafora, tuttavia, non possiamo non procedere dal simbolo, facendoci carico anche della critica che esso ha ricevuto nell'ambito del sacro, suo principale contesto di utilizzo. Questa disamina non è di valenza meramente epistemologica, ma rimette in discussione la costituzione stessa del soggetto, come vedremo fin da subito.

Col simbolo ci collochiamo nella regione del senso duplice: un senso altro si dà all'uomo unicamente per il tramite di un senso primo che lo veicola. Il linguaggio diventa dunque equivoco e portatore di duplici significazioni. Questo linguaggio simbolico è proprio del sogno ma anche del mito e, infatti, per Ricoeur i miti sono dei sogni collettivi e il sogno una mitologia privata. Anche il sacro è caratterizzato da questa duplicità di nascondimento e rivelazione. Ecco che dunque il simbolo si scopre portatore di queste diverse istanze e connotato da una duplice dimensione: quella umana del desiderio, della privazione radicale, dell'anelito, e quella divina della manifestazione di un'eccedenza che non può essere contenuta nella storia, ma solo additata, per usare una terminologia heideggeriana. E l'uomo è quell'essenza che sussiste in quanto addita verso ciò che è<sup>11</sup>.

Se la posizione dell'analisi fenomenologica dell'uomo può essere considerata in Ricoeur influenzata dal pensiero heideggeriano, in particolar modo dalla lettura dell'uomo come *Dasein*, facendo attenzione a quel *da* costitutivo che colloca l'uomo nel luogo dell'apertura dell'essere e in cui si pone la domanda circa il senso dell'essere, il movimento che sviluppa il contenuto del simbolo è, invece, di matrice hegeliana. Per comprendere meglio che cosa ciò significhi, bisogna fare riferimento alla funzione primaria del simbolo che, per Ricoeur, è quella di essere veicolo per la trasmissione di un senso secondo che si costituisce dentro e a partire dalla posizione di un senso primo, letterale; il simbolo è questo stesso movimento che fa sì che il senso secondo si dischiuda a partire dallo sviluppo del primo, che in esso è superato e conservato nel senso dell'*Aufhebung* hegeliana. Questo processo è inesauribile in quanto, qualora cessasse, il simbolo stesso si inaridirebbe.

L'essere che giunge alla sua essenza attraverso l'interpretazione dei simboli non è più il cogito, ma: «è un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi»<sup>12</sup>. Bisogna ricollocarsi nel cuore del linguaggio, dunque, per aver accesso alla dimensione dell'umano, come è accaduto nel caso del pensiero heideggeriano, dove ad un'Analitica del *Dasein* si sostituisce nella seconda fase della sua produzione una filosofia del linguaggio.

Anche il percorso filosofico ricœuriano sembra procedere da una filosofia del soggetto ad una filosofia dell'esser detto: infatti, Ricoeur, dopo aver iniziato la sua produzione filosofica col grande programma fondativo della *Filosofia della volontà*, sviluppa nella fase centrale del suo pensiero una serie di studi dedicati al linguaggio. In realtà, il movimento è duplice. Se è vero che la filosofia ricœuriana si sposta dall'idealismo trascendentale all'ermeneutica dei testi, è altrettanto vero che può essere evidenziato

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, p. 95.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 25.

un movimento opposto che mira a tracciare una risposta della filosofia riflessiva a quello che Ricoeur definisce *défi de la sémiologie*. Il cogito della filosofia riflessiva, infatti, simile all'essere della logica hegeliana, tanto vuoto quanto astratto e instabile, è fin da subito trasceso nell'analisi ricœuriana in un cogito incarnato, in costante tensione tra i due poli del volontario e dell'involontario, quello che Ricoeur ha analizzato già dalla *Filosofia della volontà*. In seguito, dopo la trasformazione della *via breve* heideggeriana, in cui il comprendere è un modo di essere, nella *via lunga*, dove il comprendere è un modo di conoscere, dunque uno strumento per giungere alla propria identità, costituita dal riempimento che riceve dalle sue mediazioni nel mondo, l'itinerario diviene ermeneutico e lo scopo ontologico: si parte dai simboli, che offrono da pensare, per ritornare al soggetto. Questo soggetto, però, è di tipo nuovo. In *Sé come un altro*, infatti, è messa in dubbio la certezza cartesiana sul *cogito*.

Si presenta, ora, la questione di sapere se, in Cartesio stesso, l'«io esisto pensando» possa sostenersi in questa posizione di prima verità immediatamente conosciuta attraverso la riflessione sul dubbio. Sarebbe questo il caso se, nell'ordine delle ragioni, tutte le altre verità procedessero dalla certezza del *Cogito*. Ora, l'obiezione pronunciata da Martial Gueroult in *Descartes selon l'ordre des raisons*, continua a sembrarmi inevitabile. La certezza del *Cogito* offre della verità una versione soltanto soggettiva, il regno del genio maligno perdura quanto al sapere se la certezza possiede un valore oggettivo (...)¹³.

In realtà, per Ricoeur la certezza del cogito si regge sulla veracità divina, prima in termini di *ordo essendi*:

Sembra, allora che si sia aperta un'alternativa: o il *Cogito* ha valore di fondamento, ma si tratta di una verità sterile cui non si può dar seguito senza una rottura nell'ordine delle ragioni; oppure è l'idea del perfetto a fondarla nella sua condizione di essere finito, e allora la prima verità perde l'aureola di fondamento primo¹⁴.

È necessario, per orientarsi nelle problematiche postesi con l'analisi del cogito e per rendere conto delle obiezioni sollevate dai maestri del sospetto, prospettare una nuova ermeneutica, quella che Ricoeur definisce: “un'ermeneutica del sé”¹⁵. Il sé non è un dato di partenza, ma un risultato che si deve ottenere, la cui natura occorre, per così, dire imparare. Per riprendere il titolo del libro di Bernard Stevens, *L'apprentissage des signes*, i segni, intesi come simboli, metafore, testi¹⁶, consentono un apprendimento, e quello che si apprende è la propria identità e la propria collocazione nell'esistente, il proprio radicamento nell'orizzonte dell'essere. Infatti, nota l'autore, se è vero che Ricoeur riprende il gioco linguistico di Wittgenstein,

¹³ Id., *Sé come un altro*, Milano 1993, p. 83.

¹⁴ *Ivi*, p. 85.

¹⁵ *Ivi*, p. 92.

¹⁶ B. Stevens, *L'Apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht, Boston, London 1991, p. 21.

che spodesta il primato di una rappresentazione del mondo puramente ad opera di un linguaggio assiomatico in favore del profilarsi di un gioco di linguaggi diversi, questa ripresa non resta confinata nell'ambito del linguaggio medesimo, come avveniva in Wittgenstein, ma si dà all'interno del paradigma della soggettività trascendentale.

L'accès ricœurien à la problématique du langage apparaît donc sous un jour ambigu : d'une part, il entend souligner la nécessité du passage qui mène de l'ambition logiciste et sémiologique à la description sémantique et empirique, et dans cette mesure il accrédite le mouvement de retrait du fondement tel que nous l'avons défini au début de notre étude ; mais d'autre part, il entend fonder le langage dans la subjectivité transcendantale, et dans cette mesure il effectue un nouveau tracement ou encore – dirions-nous en langage derridien – un *re-trait* du fondement égologique<sup>17</sup>.

Più che un gioco ambiguo, credo che qui abbia luogo un gioco aporetico, in cui i due poli permangono in una tensione dialettica ininterrotta e, così facendo, permettono il dispiegarsi di una nuova, più completa identità, che si riconosce fondata e attraversata dalla diversità, mai raggiunta completamente ma sempre in processo di costruzione e in uno stato di tensione perenne verso il totale raggiungimento di sé.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 269.