

Articoli/4

Paul Ricœur fra critica e convinzione

di Daniela Iannotta

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 18/03/13. Accettato il 22/04/13

Moving from the hermeneutic assumption of Ricœurian philosophy, this essay investigates how thinking *in medias res* “and never at the beginning or at the end” allows for carrying out a reflection which stems from the manifold modalities of being in the world, and also allows for its transformation into word by that *man capable* of talking, acting, narrating himself, feeling responsible, whom Ricœur is endlessly outlining in his work. This provides for the philosophy of deviations and crossings, which regulates thinking in view of the confrontation and dialogue with all positions – including those more distant from Ricœur. From this perspective, despite the impossibility of reconciling philosophical and theological-religious thinking, Ricœur acknowledges the existence of “intersections” and exchanges, whereas the latter may give the former “to think”. So it is for the meditation on Jesus’ passion, death and resurrection in an anti-sacrificial perspective. In this case, Ricœur encounters the Johannine interpretation proposed by Xavier Léon-Dufour, whose essence is briefly resumed here. The philosophical proposal originating from it becomes ethical in Ricœur, himself presenting it as a “positive ethics of detachment”: the detachment from all *post-mortem* concerns for better focussing on the opportunity which Jesus’ death and resurrection offer, in the first place, to human action in the “communitarian diakonia”; in the second place, to the recovery of sense through looking “at the essence”.

L’ermeneutica della *condizione storica* dell’essere umano, che Ricœur ha costantemente perseguito dall’interno della sua appartenenza al pensiero riflessivo, si fa traccia, nella sua opera, di un confronto preciso, costante, talvolta puntiglioso con ogni proposta teoretica foss’anche alternativa rispetto alla propria, in vista di “far lavorare” in un dialogo fecondo il “conflitto delle interpretazioni”, che non voglia tenersi sul piano puro e semplice della esclusione. Alla sequela del Maestro, dunque, vorremmo riprendere direttamente alcune delle suggestioni ricœuriane utili per ripensare il rapporto della critica con la convinzione e, a un tempo, mostrare come il filo del suo discorso sia in grado di “dare a pensare” *di più e altrimenti nella nostra epoca della crisi e del conflitto*, nella consapevolezza che ogni crisi è momento di de-cisione, e dunque preludio di un nuovo progetto.

Non possiamo, comunque, in via preliminare, non tener conto del fatto che, nel corso di tutta la sua opera, Ricœur si sia sempre battuto contro quello che egli chiamava un “amalgama ontoteologico”, in cui la filosofia avesse a giocare un ruolo “cripto-teologico” e la fede biblica una “funzione cripto-filosofica”. E, tuttavia, l’incontro della critica con la convinzione può

accadere su un altro piano, quello del *pensare a partire da* magnificamente espresso fin dalla *Simbolica del male*. Cifra di una voce “altra” rispetto a quella della riflessione pura, il simbolo “dà a pensare”, dice Ricœur, che più volte ribadisce la necessità di tenere, *kierkegaardianamente*, “lo sguardo fisso sull’eccezione”, a misura che «la filosofia ha sempre da fare con la non-filosofia, poiché la filosofia non possiede un oggetto proprio. Essa riflette sull’esperienza, su tutte le esperienze, sul tutto dell’esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa. La filosofia possiede le proprie *fonti* al di fuori di se stessa»¹. Potremmo pertanto dire: «Paul Ricœur dà a pensare», parafrasando il famoso aforisma, coniato per il simbolo. Il *simbolo dà a pensare*, infatti, è cifra di un cominciare dal *già là* del senso, mai “all’inizio o alla fine”, ove la riflessione filosofica si attesta come compito e progetto di quell’uomo “fallibile” che tuttavia è “capace” *di parlare, di agire, di raccontarsi, di riconoscersi responsabile, di essere* nella complessità delle dimensioni della vita, ivi comprese quelle che la descrizione pura “lascia fuori di sé” e che, nel linguaggio, vengono a parola con il loro carico di enigmi, zone d’ombra, tensioni. Il primo *compito* della filosofia, insomma, «non è quello di cominciare, ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare»². All’interno di questo *oriente*, la frontiera religiosa della filosofia non appare più una “barriera, bensì un confine”, come sottolinea con linguaggio kantiano Francesca Brezzi, che definisce Ricœur un pensatore «che si fa carico e riflette tutte le fluttuazioni, ambiguità e crisi del nostro tempo»³.

Caduto, dunque, il sogno di una mediazione totale dell’esperienza, sempre le stesse e sempre nuove, le domande “importanti per noi” – come avrebbe detto Wittgenstein – chi sono io? da dove vengo? verso dove mi muovo? chi sono gli altri che con me popolano il mondo? preludono a una risposta nella consapevolezza di una ineludibile precarietà. Lo spazio del simbolo, pertanto, si fa cifra dell’inoggettivabile, dell’indicibile che si attesta entro le maglie di una parola, che mira a coglierne financo i sospiri nella pluralità dei linguaggi del nostro plurivoco rapportarci al mondo. Simbolico per eccellenza, dunque, il linguaggio religioso può “dare a pensare” ma, a un tempo, può “dare a credere” a chi se ne senta “convocato”⁴.

Ora, noi tutti ben conosciamo, e abbiamo tenuto a precisarlo in via preliminare, quanto Ricœur sia stato chiaro sul fatto che il discorso filosofico debba essere completamente “autonomo” operando una «messa tra parentesi conscia e risoluta, delle convinzioni» che ci «legano alla fede biblica»⁵. Se, pertanto, la filosofia corre il rischio di percorsi aporetici, la teologia non può risolverli né può appianare la gratuità della fede assumendo

¹ P. Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, in “Cahiers de Philosophie”, nn. 8/9 (1989), ora in *Lectures 2*, Paris 1992, p. 34.

² Id., *Finitudine e colpa. II. La simbolica del male*, tr. it. di M. Girardet a cura di V. Melchiorre, Bologna 1970, p. 624.

³ *Ivi*, p. 26.

⁴ Id., *Le sujet convoqué: à l’école des récits prophétiques*, in « Revue de l’Institut Catholique de Paris », n. 28 (1988).

⁵ Id., *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Milano 1993, p. 100.

il “ruolo ormai vacante della fondazione ultima”⁶. Così, a proposito del termine “Dio”, il Nostro fa rilevare che «non funziona come un concetto filosofico»: nonostante “tutti i tentativi” di far coincidere il nome Dio con l’essere, «la parola “Dio” dice di più: essa presuppone il contesto globale costituito dallo spazio interno di gravitazione dei racconti, delle profezie, delle leggi, degli inni e così via. Comprendere la parola “Dio” è seguire la freccia di senso di questa parola» e cioè «riunire tutti i significati proposti dai discorsi parziali» aprendo «un orizzonte che sfugga alla chiusura del discorso»⁷. Ma questo equivale a una operazione di *ermeneutica biblica*, laddove la Bibbia viene considerata come un testo della nostra Tradizione al cui *oriente* possiamo decidere di installarci e, a un tempo, possiamo saggiarne le proposte di mondo entro cui ricomprenderci. Interessante, in questa chiave, la lettura della parola “Cristo”, cui Ricœur riconosce «il potere di incarnare tutti i significati religiosi in un simbolo fondamentale: il simbolo di un amore sacrificale, di un amore più forte della morte» e aggiunge: «È la funzione della predicazione della Croce e della Resurrezione che dà alla parola “Dio” una *densità* che la parola “essere” non può avere in sé»⁸. La dimensione religiosa, insomma, può “dare a pensare” proprio a partire dalle forme logico-linguistiche della sua stessa articolazione.

In questa chiave, evidente appare la presenza del teologico e del religioso in Ricœur che, nel percorrere la *via longa* delle manifestazioni del sé, con i suoi “esercizi di esegesi biblica” perviene a una sorta di “ricapitolazione” delle dimensioni di quello stesso sé – *sé come un altro* – che si coglie “convocato” e “rispondente”, cioè dipendente “da una parola che lo spoglia della sua gloria”⁹. E se è vero che «questa ricapitolazione non costituisce una subdola rivincita dell’ambizione di fondazione ultima che la nostra filosofia ermeneutica non cessa di combattere»,¹⁰ pure essa esibisce una nuova possibile risposta alla domanda *chi sono io?*, filo conduttore dell’opera ricœuriana nel suo insieme. In proposito, possiamo riprendere un testo emblematico nella produzione ricœuriana, in cui il riconoscimento del sé “in quanto altro” – che, partito dalla critica del *cogito* dei primi testi, era pervenuto alla sua composizione semantica, pragmatica, narrativa, etico-morale, ontologica in *Sé come un altro* – viene condotto a un nuovo e più radicale spossessamento, che investe quello stesso sé parziale e frammentario.

Nel saggio *Lecture e meditazioni bibliche*¹¹ per la prima volta Ricœur sostiene: «È per noi un compito dato il far comunicare registri distinti: quello del morale filosofico e quello del religioso» e subito aggiunge: «È ciò che direi oggi, dopo aver difeso, per decine di anni, talvolta astiosamente, la distinzione dei due registri».¹² Critica e convinzione si installano così ai due

⁶ *Ivi*, p. 102.

⁷ *Id.*, *Dal testo all’azione*, tr. it. di G. Grampa, Milano 1989, p. 124.

⁸ *Ivi*, pp. 124-125.

⁹ *Id.*, *Sé come un altro*, cit., p. 102.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ In *Id.*, *La critica e la convinzione*, tr. it. D. Iannotta, Milano 1997.

¹² *Ivi*, p. 223.

estremi di un nuovo “arco ermeneutico” dello spiegare e del comprendere, e certamente si tratta di un “arco” più sottile e rischioso. Così, se la critica scaturisce da “poteri che io domino”, la convinzione fa capo a un “fondo di interpellanza”, che viene “da più lontano” ed è costitutiva sia del “soggetto ricevente” che del “soggetto critico”.¹³ E mentre la prima sembra far trapelare un “cristianesimo da filosofo”, la seconda si attesta in una sorta di “veemenza ontologica” dell’uomo di fede. Il discorso è condotto, come d’abitudine, all’interno del fenomeno testuale nella sua complessità. L’attenzione al testo, alla sua composizione, alla sua valenza pragmatica, alla sua capacità di farci condurre un vero e proprio “laboratorio del giudizio morale” sono ben noti e degni di attenzione. In questo caso, tuttavia, vorremmo fermarci non tanto sulle questioni di metodo quanto sui contenuti di senso, che Ricœur propone nella sua lettura e, in particolare, sul ripensamento del significato della Passione, della Morte e della Resurrezione di Gesù. Ricœur dice, infatti di tenere «molto a liberare la teologia della croce dall’interpretazione sacrificale»¹⁴ sulla scia di una tradizione interpretativa “forse minoritaria” ma “più profonda”, il cui accento cade sul “dono gratuito” che Gesù fa della propria vita. È la lettura giovannea, come mette in rilievo Xavier Léon-Dufour, con il quale Ricœur si confronta.

Nell’introduzione al suo lavoro *Face à la mort: Jésus et Paul*, Xavier Léon-Dufour pone, infatti, il problema della morte e della sua “necessaria” definizione in funzione di quello della vita, sia che la si consideri quale morte fisica oppure quale morte spirituale. Di fronte alla “durezza” dell’argomento, Xavier Léon-Dufour mira a recuperare la dimensione simbolica delle *due morti* e, a un tempo, la “questione di linguaggio” che essa comporta, nella misura in cui l’incontro con il “mistero” della morte postula anche una revisione dei “linguaggi del catechismo classico”, laddove una *comprensione immaginaria* della vita dopo la morte, «tende a trasformare la terra in una “valle di lacrime”» e «provocando l’evasione verso il cielo, rischia di paralizzare l’azione a vantaggio degli uomini»¹⁵. Un tale *nodo* del questionamento determina la necessità di pensare a partire da Gesù stesso e dal senso che la sua morte – e la morte degli altri – assume all’interno dei Vangeli. Facendo, pertanto, un lavoro di chiarificazione di linguaggio, Xavier Léon-Dufour evidenzia come, ad esempio, il termine “sacrificio” non debba avere nulla a che fare con la sofferenza poiché Gesù «non ha desiderato la sofferenza né la croce in quanto meritorie; egli le ha soltanto accolte come l’inevitabile conseguenza della sua missione e della sua testimonianza»¹⁶. Lo stesso vale per il termine “espiazione”, se

espiare significa rendere nuovamente piacevole qualcuno che aveva rotto un legame con me stesso: si tratta innanzitutto della relazione fra due esseri. In breve, [...] espiare i peccati non significa subire un castigo, foss’anche accettato

¹³ *Ivi*, p. 206.

¹⁴ *Ivi*, p. 213.

¹⁵ X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Paris 1979, p. 16.

¹⁶ *Ivi*, p. 17

come proporzionato alla colpa; significa, con una fede agente, lasciarsi riconciliare da Dio¹⁷.

Davanti alla morte, peraltro, lo stesso Gesù è “toccato nel più intimo” come ogni essere umano e, tuttavia, egli spezza nettamente il legame di morte e colpevolezza caratteristico del principio di retribuzione, per volgere lo sguardo alla necessità che ognuno ha di “mettersi in questione”, di convertirsi, dice Gesù, per “non morire a causa del peccato”. Così, il testo di Mc 10,28 recita: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l’anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l’anima e il corpo nella Geenna». Al di là delle questioni concernenti la divisione di anima e corpo, di tipo strettamente ellenistico, è importante che il testo inviti a non temere la morte fisica, anche violenta, ma la “morte definitiva”: se, dunque, c’è un *mistero* della morte, c’è un simbolismo che, narrativamente, ci introduce in una realtà inaccessibile, una “verità esistenziale”, per cui il credente “sa” che, “malgrado tutto”, Dio è il Dio della vita, vincitore della morte.

Dio risulterà vincitore, sia! Ma come? Questa vittoria, che gli ebrei speravano per la fine dei tempi, il cristiano sa che è già stata realizzata nella resurrezione di Gesù tra i morti. Da parte sua, Gesù non aspetta di essere resuscitato per proclamare in che senso la morte ai suoi occhi è già sconfitta. Egli lo fa implicitamente durante le usanze ebraiche della sepoltura e del lutto, egli lo mostra simbolicamente attraverso i suoi gesti di “resurrezione”¹⁸.

Gesti che, tuttavia, non si esprimono soltanto nell’invitare la madre a “non piangere” e subito dopo al defunto: «Giovinetto, dico a te, alzati!» (Lc 7, 13-15), ma che partecipano anche al dolore, come testimoniano le lacrime di Gesù per la morte dell’amico Lazzaro, e Giovanni mostra che il “turbamento” deve essere considerato l’atteggiamento normale davanti alla perdita dell’amico, anche se il senso di quel pianto vada simbolicamente amplificato, nella misura in cui le «lacrime di Gesù simbolizzano le lacrime stesse di Dio di fronte alla morte che separa gli esseri».¹⁹ Léon-Dufour, pertanto, di contro alla “serenità” dei Sinottici, sottolinea che Giovanni, con il passaggio attraverso la tristezza, consente di “entrare più profondamente” nel *mistero di Gesù*, per cui al di là delle rappresentazioni più svariate possiamo dire che: «il cielo e l’inferno non sono altro che Dio, che Gesù Cristo presente o assente»²⁰.

È il “linguaggio apocalittico”, nota Léon-Dufour che è presente accanto a quello “profetico” del regno “a venire” e che si esprime nelle parole di Gesù che afferma: «il regno di Dio è in mezzo a voi»²¹. Il linguaggio apocalittico «si è già collocato al termine della storia»: piuttosto che parlare al futuro

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

¹⁸ *Ivi*, p. 40.

¹⁹ *Ivi*, pp.46-47.

²⁰ *Ivi*, pp. 49-50.

²¹ Lc 17, 21.

di un a-venire, parla di un “mondo dall’alto”, “celeste”, che si oppone al “mondo terrestre”. In tal modo, mantiene una differenza fra i “due mondi” ma diverso ne è l’approccio categoriale: il linguaggio profetico, con il suo sguardo rivolto in avanti, favorisce “la speranza”, il linguaggio apocalittico «richiede una visione di fede». Se è “fin da ora” che il credente “è passato dalla morte alla vita”, allora possiamo affermare che «il giudizio si compie oggi attraverso la parola del Cristo sempre vivente». Ed è la fede a consentirci di «scorgere questa fine già là nel presente», di scoprire «la realtà dell’altro mondo attraverso la sua manifestazione in questo mondo». Il linguaggio apocalittico offre “grandi vantaggi” e «gli spiriti contemporanei si trovano a loro agio nell’ascoltarlo» nella misura in cui «valorizza immediatamente il presente, impedendo l’evasione nel sogno di un mondo perfetto ma assente»²². Tuttavia, l’esegeta non può non evidenziare che le due prospettive coesistono nei Vangeli e che, se dobbiamo evitare una possibile “evasione fuori dal presente”, parimenti dobbiamo schivare un «“attivismo” che non ha più nulla a che vedere con la proclamazione evangelica»²³. Da questo punto di vista, Léon-Dufour precisa che in Giovanni non si avverte l’incompatibilità poiché egli intende i due linguaggi nella loro prospettiva simbolica. Per lui, dunque, il tempo non è più, dopo la venuta di Gesù, la mera “successione dei giorni” fino al compimento, ma la “dimensione nuova” dell’*eternità*:

Se è vero che l’operazione simbolica della fede fa passare da un mondo a un altro mondo per trasformazione del primo, possiamo dire che la terra, ben reale e distinta, simbolizzi il cielo. Secondo il linguaggio della fine dei tempi, il cielo non è la terra e la resurrezione dei morti avrà luogo al termine della storia. Secondo il linguaggio dell’eterno nel tempo, la terra è e non è il cielo stesso, laddove la parola di Gesù “anticipa” il giudizio in atto. L’una e l’altra affermazione sembrano contraddittorie soltanto per colui che ignora la natura dell’operazione simbolica che fonda la società, e del simbolo che è e non è ciò che simbolizza²⁴.

Una eco di tale concezione è evidente in Ricoeur, che condivide l’attenzione ai sensi più autentici delle Scritture. Così è chiaro che la liberazione dal “terrorismo”, per così dire, di posizioni giustizialiste o consolatorie, accompagnata dal recupero della valenza *simbolica* del linguaggio – profetico o apocalittico che sia – venga recepita dal filosofo in varie circostanze²⁵. Nel filosofo, tuttavia, differenti sono le esigenze della riflessione e, dunque, le movenze stesse del pensiero che, se incrocia un cammino pure ne intraprende un altro, altrettanto gravido di senso per il nostro essere nel mondo. Pensiamo, a esempio, al rifiuto ricœuriano dell’*assillo* del futuro anteriore, del trattarmi come il “morto di domani”,

²² Id., *Face à la mort: Jésus et Paul*, cit., p. 57.

²³ *Ivi*, p. 58.

²⁴ *Ivi*, p. 61.

²⁵ Pensiamo, ad esempio, a un breve saggio «Accompagner la vie jusqu’à la mort» (in *Esprit*, mars-avril 2006), in cui Ricoeur si pronuncia contro qualsiasi “tentazione doloristica” che susciti una “resistenza all’uso di antidolorifici” in malati terminali allo scopo di “congiungere” la sofferenza umana «con quella del salvatore in una intenzione redentrice» (p. 318).

che alimenta l'immaginario della fede e impedisce alla riflessione di tenersi unicamente nello spazio del *simbolico*.

Ascoltata la voce di un esegeta, che scava nelle profondità della propria fede per coglierne le sfumature e i sospiri più segreti, recuperiamo allora quella del filosofo, che della fede vuole cogliere il "da pensare".

La lettura filosofica

L'apertura al simbolico nella prospettiva esegetica di Léon-Dufour bene rappresenta quella "tradizione minoritaria", di cui parla Ricoeur, del quale vogliamo ora affrontare la prospettiva della vita fino alla morte. Profondo e ancora una volta fecondo il suo auspicio di essere vivo fino alla morte, nel lutto delle rappresentazioni immaginarie del *post-mortem* è occasione per "pensare di più e altrimenti" come nei voti del nostro percorso. Il punto nodale, dicevamo, sta nella lettura della Passione e della Morte di Gesù in chiave antisacrificale. Da qui per il Nostro scaturisce una *reinterpretazione* dei racconti della Resurrezione, in chiave *critica*: ma forse, egli dice, «proprio qui il filosofo, che io sono, anima l'apprendista teologo che si agita in me». Nell'immaginario dei racconti della resurrezione, egli vede un mascheramento del senso teologico «della resurrezione in quanto vittoria sulla morte». Vittoria che forse ancora una volta sotto la spinta del filosofo che è in me, sono tentato, sulle tracce di Hegel, di comprendere [...] come resurrezione nella comunità cristiana, la quale diventa il corpo del Cristo vivente. La resurrezione consisterebbe nell'averne un altro corpo da quello fisico, vale a dire nell'acquistare un corpo storico». ²⁶ Riprendiamo Léon-Dufour, il quale nota che a partire dal "discorso degli addii", Giovanni utilizza «un sorprendente miscuglio dei tempi dei verbi» nel quale l'a venire si mescola con il già là:

La venuta di Gesù scompiglia l'uso ordinario dei tempi: essa mostra così di essere da altrove, ma anche di dominare lo svolgersi della storia: in colui che crede, Gesù compie opere ancora più grandi di quelle che ha fatto prima della sua morte; attraverso questa azione di Cristo i discepoli sperimenteranno la presenza indefettibile di Gesù ²⁷.

Si tratta, per Ricoeur della *diaconia della comunità*, in cui "la croce e la resurrezione sono la stessa cosa". Considerando le espressioni antisacrificali di Gesù – "Chi vuol salvare la propria vita, la perda" e "Sono venuto per servire e non per essere servito" – Ricoeur afferma: «L'accostamento fra questi due testi mi suggerisce che la vittoria sulla morte nell'atto del morire non sia differente dal servizio agli altri, che si prolunga, sotto la guida dello spirito del Cristo, nella diaconia della comunità». ²⁸ Pensiamo al grido di Gesù sulla Croce: rileva Léon-Dufour che «secondo la tradizione di Marco,

²⁶ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 214.

²⁷ X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, III*, tr. it. di F. Moscatelli, Milano 1995, pp. 188-189.

²⁸ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 214-215.

l'ultimo grido di Gesù inaugura il mondo nuovo; la professione di fede del centurione romano ne è la contropartita». ²⁹ Questa interpretazione è importante per Ricœur, il quale nota:

Non è, quanto meno, sorprendente che sia il centurione romano a dire, designando Gesù appena morto: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!" (Mc 15,39)? Egli viene, così, a completare il grido di Gesù: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?", che è anche l'inizio del Salmo 22. [...] Nel racconto della crocifissione, Gesù recita l'inizio del Salmo: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?", mentre il centurione pronuncia l'altra metà, la lode: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!".

Ricœur conclude:

La duplice parola, nel momento della morte di Gesù, anticipa il pieno compimento della resurrezione nell'altro dal crocifisso, e cioè nella comunità. Il congiungimento della lamentazione e della lode contiene l'abbozzo di una comunità incoativa, che entrerà nella storia a partire dalla Pentecoste. Al limite, Gesù non sa, lui, che era il Cristo. Ed è la comunità che lo riconosce e che lo dice, istituita com'è da questo non-sapere³⁰.

L'istituzione della comunità appare, dunque, il *da pensare* della resurrezione, spesso "dissimulato nell'immaginario del racconto". Qui la *critica* raggiunge il suo apice:

La tomba vuota non significa, forse, il passaggio a vuoto fra la morte di Gesù come elevazione e la sua effettiva resurrezione come Cristo nella comunità? E il senso teologico delle apparizioni non consiste in quello che è lo spirito stesso di Gesù, che offriva la propria vita per i suoi amici, e che ora mette in moto quella manciata di discepoli, i quali, da fuggitivi, vengono trasformati in una *ecclesia*?³¹.

Si avverte la forte matrice etica del pensiero ricœuriano, ancorato all'impegno sociale, politico, religioso entro a una comunità di pensiero e di azione. La resurrezione, insomma, viene rappresentata e detta entro a una comunità "ineluttabilmente storica" e nella storia va recuperata la carica simbolica, al di là della preoccupazione personale del *post-mortem*. Così Ricœur si tiene al suo "cristianesimo da filosofo", da cui fa scaturire il filo della *convinzione*, che, con la diaconia nella comunità, assume un senso etico nella movenza di una attestazione vissuta, in cui convergono le linee del pensiero e dell'azione.

Sulla *critica*, dunque, si innesta la *convinzione* lungo la cerniera della "vita fino alla morte": «la vita di fronte alla morte prende una V maiuscola, e questo è il coraggio di essere vivi fino alla morte». Nell'atto estremo di questo coraggio – *io lo spero per me stesso* – si squarciano i veli di una lingua che viene da "più lungi e da più in alto" in cui si esprime «qualche cosa di *fondamentale* che, forse, allora è effettivamente dell'ordine dell'esperienza».

²⁹ X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, cit., p. 163.

³⁰ P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 215.

³¹ *Ivi*, p. 216.

Ma si tratta di «esperienze rare, forse simili a quelle vissute dai mistici»,³² ove tace la parola o si esprime nel discorso simbolico della poetica. È avvertibile l'eco di Meister Eckhart, che affida all'«uomo nobile» il compito di allontanarsi dalla *regio dissimilitudinis* per raggiungere il fondo dell'anima, ove accade la fusione con il Creatore al di là del Creatore, cioè al di là delle sue figurazioni. «Dio liberami da Dio», dice Eckhart puntando alla nascita di Dio nella «scintilla» dell'anima, in cui ogni immagine estranea deve tacere. Al mistico possiamo ricondurre l'assunzione del *distacco* da parte dell'uomo/filosofo Ricœur. L'ultima *capacità* egli affida, infatti, all'atto di rinunciare al contingente a favore del fondamentale, dove il distacco raggiunge il *lavoro del lutto*, già accostato ne *La memoria, la storia, l'oblio* al lavoro di memoria e all'oblio attivo. Distacco da sé, sia pure quel sé che arriva a possedersi in quanto altro, e sta qui il punto di inflessione dal morale al religioso, che «presuppone uno spogliamento di tutte le risposte alla questione «Chi sono io?» e implica, forse, di rinunciare alla urgenza della questione stessa, in ogni caso di rinunciare alla sua insistenza come alla sua ossessione»³³. E l'invito evangelico risuona all'orecchio del filosofo – *Chi vuole salvare la propria vita, la perda* – che si tiene alla disponibilità alla vita al di là di qualsivoglia proiezione immaginaria in un «dopo» di sopravvivenza. Lo «squarciamento dei veli che dissimulano il fondamentale» mira a un «morire che sia un'ultima affermazione della vita», un «auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita» laddove «la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*»³⁴. E questo è possibile abbandonando «la forma «immaginaria» [...] la proiezione del sé al di là della morte in termini di sopravvivenza. La sopravvivenza è una rappresentazione che resta prigioniera del tempo empirico, come un «dopo» appartenente allo stesso tempo di quello della vita»³⁵. Ora, al di là di una certa *cultura della sofferenza*, è necessario «incorporare al lavoro del lutto la sicurezza che la gioia è ancora possibile quando si abbandona tutto [...] a vantaggio della vita e dei suoi molteplici cominciami e ricominciami»³⁶. E' la «gioia di vivere fino alla fine», cioè «l'appetito di vivere, colorato da una certa incuranza, che chiamo gaiezza»,³⁷ la gioia legata al ricordo di coloro che mi sopravviveranno, inserendo la mia memoria nella sequenza delle generazioni. La gioia della nascita, che significa più della morte e, se insistente torna la domanda: «come impedire che il futuro del paradosso non reintroduca in maniera fraudolenta il futuro immaginario della sopravvivenza?», la parola di Gesù, venuto «per servire», detta la risposta: «Qui, la motivazione fondamentale di Gesù è esemplare, nella misura in cui l'*idea di servizio* riversa sul futuro dei sopravvivenenti il senso della morte imminente». Al *servizio* Ricœur annette una *etica positiva del distacco*, laddove il distacco

³² *Ivi*, p. 205.

³³ *Ivi*, p. 218.

³⁴ *Ivi*, p. 219.

³⁵ *Ivi*, p. 218.

³⁶ *Ivi*, p. 219.

³⁷ *Id.*, *Vivo fino alla morte*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Cantalupa [TO] 2008, p. 43.

da sé diventa efficace sull'altro: «la predicazione del regno di Dio congiunge il distacco negativo (rinunciare a se stessi) e la forza positiva del distacco, la disponibilità all'essenziale, che regge la trasposizione di tutte le mie aspettative vitali sull'altro, che è la mia sopravvivenza»³⁸. Rinunciare all'idea della propria sopravvivenza «assume senso nel dono-servizio, che genera una comunità». Così, il Figlio dell'Uomo «è venuto non per essere servito ma per servire. Il legame morte-sopravvivenza nell'altro è annodato al servizio per... associato al dono della vita»³⁹. È questa la testimonianza forte del filosofo, che ha chiesto e ha ottenuto «di essere vivo fino alla morte». *Encore vivant*, questa è «la parola importante»⁴⁰ da opporre al *moribondo*, che io sono per chi mi accompagna, e ancor più al *cadavere*, che il mio corpo sarà. In quanto *ancora viventi* la morte può diventare l'atto di dono della propria vita, che rinuncia a sé e lascia spazio alla sopravvivenza dell'altro e nell'altro ma, anche, dono dell'altro che nell'agonia ci accompagna con il suo sguardo: è lo sguardo «della compassione e non dello spettatore davanti al già morto». Compassione, quale atto di lottare insieme, accompagnamento «in mancanza di una condivisione identificante, che non è né possibile, né auspicabile, laddove la giusta distanza resta la regola dell'amicizia come della giustizia»⁴¹. Condivisione «del movimento di trascendenza [...] intima dell'Essenziale, che squarcia i veli dei codici appartenenti al religioso confessionale»⁴². Compassione e condivisione indicano una dimensione etica, cioè la capacità di accompagnare “in immaginazione e in simpatia” la lotta dell'agonizzante che ancora è vivente, “vivente ancora fino alla morte”.

Ci sembra questo il senso teologico che nella comunità dei viventi porta il Cristo risorto.

Nel pensare il distacco, allora, il Nostro arriva al silenzio delle parole, alla rinuncia delle immagini. Resta uno “schematismo analogico del fuoridal-tempo”, in cui pensare attimi privilegiati e rari che si rapportano all'eternità e non al tempo. È lo schematismo della *memoria di Dio*, in cui risuona un «qualche cosa come la cura, la sollecitudine, la compassione». Con il Salmista, Ricoeur può esclamare: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio di Adamo perché te ne curi?» (Sal. 85). E ancora, con il buon ladrone può invocare: «Gesù ricordati di me quando entrerai nel tuo regno». La memoria di Dio squarcia i veli della dimensione del «fondamentale rivolto verso di noi. Allora, mi metto a meditare – *andenken!* – su un Dio che si ricorda di me, al di là delle categorie del tempo»⁴³. È il *mito personale* di Ricoeur, in cui si salva la dicibilità dell'indicibile nel legame simbolico che essa instaura. Alla memoria di Dio Ricoeur affida la sua preoccupazione di resurrezione personale a vantaggio della diaconia nella comunità.

³⁸ *Ivi*, p. 74.

³⁹ *Ivi*, p. 76.

⁴⁰ *Ivi*, p. 45.

⁴¹ *Ivi*, p. 47.

⁴² *Ivi*, p. 48.

⁴³ *Id.*, *La critica e la convinzione*, cit. p. 220.

Sul piano della convinzione, il diaconato si attesta quale fiducia senza garanzia di chi corrisponde alla chiamata – *il sé convocato* – gratuitamente con e come Cristo che si dona in maniera gratuita. Qui, diceva il Nostro in *Sé come un altro*, la *confidenza* è “più forte di ogni sospetto”, e la fiducia è anche *fidanza*. E le implicazioni della confidenza «riguardano il senso, l’intelligibilità, la giustificazione dell’esistenza. Ma [bisogna] pensare a queste implicazioni senza alcuna concessione alla sopravvivenza in una temporalità parallela a quella della sopravvivenza degli altri»⁴⁴. Allora, nel momento estremo del distacco, la voce risuona in modo altrettanto estremo, in un «linguaggio che resta molto mitico», ma che proprio in questo spezza le possibili chiusure della critica per aprire gli orizzonti della disponibilità: «Che Dio, dopo la mia morte, faccia di me ciò che vuole. Io non reclamo niente»⁴⁵. E ancora: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – tento di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»⁴⁶.

È la parola personale del credente filosofo, necessariamente diversa da quella del credente esegeta. Così, se al secondo spetta di leggere le aperture del testo al di là della storia, al primo appartiene di vedere le ricadute della Parola sulle complesse vicende umane. Nel caso di Ricoeur, ciò comporta di recuperare nelle categorie religiose una sovrabbondanza dell’essere nel mondo lasciando alla fede lo spazio personale della fiducia e dell’abbandono. Spazio non esclusivamente personale, tuttavia, nella misura in cui diventa importante testimonianza di un vivere la fede sia pur da “filosofo”. E sull’attestazione vorremmo terminare la nostra lettura, poiché in essa Ricoeur vede un importante *criterio epistemologico*, una conoscenza che si spinge al di là delle esclusioni dei linguaggi logico-formali delle scienze e della pretesa di garanzia veritativo-verificazionista che le accompagna. Conoscenza di sé come capace di agire e di soffrire, di parlare linguaggi “altri” e di testimoniare possibilità “altre” di essere e pensare nel mondo. L’attestazione, pertanto, ripetiamo con Ricoeur è «quella sorta di credenza e di confidenza che è connessa con l’affermazione del sé quale agente (e sofferente)». E «questa fiducia, questa fidanza, non sono da ricondurre all’opinione su di una scala del sapere oggettivo, in cui la *doxa* sarebbe inferiore alla *episteme*»⁴⁷ ma «l’iscrizione della verità in un registro diverso da quello della verifica»⁴⁸. Da questo punto di vista, la Resurrezione letta con lo sguardo del filosofo traccia la linea dell’*al di là* del nostro modo di abitare il mondo: al di là delle esclusioni, al di là dei pregiudizi, al di là delle prevaricazioni per fondare “fin da ora” la “diaconia nella comunità” come servizio nell’amore alla luce di un’*ottica della sovrabbondanza*, in grado di operare un ri-orientamento dello sguardo nella gestione dei rapporti

⁴⁴ Id., *Vivo fino alla morte*, cit., p. 68.

⁴⁵ Id., *La critica e la convinzione*, cit., p. 222.

⁴⁶ Id., *Vivo fino alla morte*, cit., p. 69.

⁴⁷ Id., *Sé come un altro*, cit., p. 98.

⁴⁸ *Ivi*, p. 99.

interumani. Ri-orientamento che consente di vedere in maniera “altra” le possibilità di essere nel mondo “con e per altri all’interno di istituzioni giuste”, mettendosi nell’ottica del rispetto e della pace dove non c’è più spazio per ogni guerra e soprattutto per le guerre di religione. Così, una logica “altra” è matrice di pensiero e di prassi “altri”, dove categorie “altre” come compassione, condivisione, riconoscimento/riconoscenza, perdono – e pensiamo a quanto Ricœur fosse legato all’esperienza della Commissione “Verità e Riconciliazione” di Nelson Mandela e Desmond Tutu, come vettore di una pratica non violenta della giustizia – diventano capaci di mettere in “crisi” le nostre abitudini consolidate ma talvolta troppo “pigre”.

Poetica della vita? Senz’altro e fondamentale ci sembra quanto Ricœur ebbe a dire a Teramo in occasione del conferimento della cittadinanza onoraria e della laurea *honoris causa* in Giurisprudenza: «Infine, che cosa spero? [...] Spero che ci siano sempre poeti che dicano l’amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica». ⁴⁹ E la poetica della sovrabbondanza nel distacco ci pare parola efficace dell’ascolto e della prassi umana. Paul Ricœur, potremmo allora dire, è un maestro per i nostri inquieti tempi ⁵⁰, nella misura in cui si adopera per stimolare la riflessione a tutto tondo, senza resistenze o preclusioni ma in una totale apertura di fronte alle esigenze di un “pensare efficacemente” e di un “agire pensosamente” all’interno del nostro comune contesto di appartenenza.

⁴⁹ Id., *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in “Prospettiva Persona”, n. 4 (1993), p. 16.

⁵⁰ D. Iannotta, *Paul Ricœur: un maestro per i nostri inquieti tempi*, in ID. (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Cantalupa [To] 2008.