

Contributi/8

L'ontologia del non-ancora in Paul Ricœur ed in Ernst Bloch

di Franco Sarcinelli

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 02/04/13. Accettato il 31/05/13

In this work I put forward a comparison between Paul Ricœur's and Ernst Bloch's thought, that is affected by their cultural background : Ricœur belongs to the Christian Protestant faith, instead Bloch practices a critical Marxist theory. They share two main basic themes: the utopian hope and the issue about religion, but their analyses imply different philosophical thesis. Ricœur highlights the unfathomable novelty on the horizon of the utopian hope, on the other hand Bloch encloses it within an ideological prospect. About religion they don't agree either. I point out this paradox: Ricœur, who is a religious believer, draws a distinction between religion and philosophy, whereas Bloch, who is a Marxist, states that the atheist is a good Christian and that the Marxist thought could inherit the genuine religion. Finally, both philosophers theorize about the 'not-yet ontology' referred to utopian hope and religion, but their theories take different pathways.

Paul Ricœur ed Ernst Bloch non sono due filosofi che hanno avuto tra loro familiarità, incontri o dialoghi a distanza e tuttavia istituire un confronto tra loro può evidenziare condivisioni tematiche utili a chiarire determinati passaggi del pensiero di entrambi e, nel contempo, significative divergenze su concetti di indubbia rilevanza filosofica. Nati ad una generazione di distanza – il primo nel 1885, l'altro nel 1913 – le loro vite differiscono per molti aspetti e tuttavia li avvicina una fortuita corrispondenza biografica, quella di aver vissuto entrambi per ben 92 anni e, ancor più, una intensa esperienza didattica e filosoficamente produttiva fino a tarda età. Ne è connessa un'altra coincidenza di un certo rilievo, ovvero di aver ciascuno dei due attraversato le vicende della seconda guerra mondiale con delle significative ripercussioni sulla loro vicenda umana e sul loro pensiero. I parallelismi possono essere ulteriormente documentati. In primo luogo, le loro matrici culturali sono diverse ma altrettanto incisive e, per qualche aspetto, intersecate. Bloch ha origini ebraiche e, sebbene si dichiari ateo, gli aspetti messianici della cultura ebraica segnano profondamente ed in permanenza il suo pensiero. Ricœur è di formazione protestante e mantiene un dialogo aperto con la religione, in particolare attraverso

l'impegno in studi teologici. Entrambi, quindi, come vedremo, a partire da provenienze differenti trovano nella Bibbia un loro riferimento culturale. Convergente è il loro credo politico auspicante la emancipazione del lavoro dallo sfruttamento lesivo della dignità umana: Bloch, per la sua adesione al comunismo, e Ricœur in quanto socialista. La vita di Bloch è sicuramente più movimentata: marxista convinto, scappato dalla Germania all'avvento del nazismo ed accolto negli Stati Uniti, rientrato nel 1947 nella Germania Est di stretta osservanza sovietica, gli viene conferito l'incarico di professore presso l'università di Lipsia ma progressivamente osteggiato per le sue idee giudicate come eretiche rispetto alla ortodossia del regime e sospeso in via definitiva dall'insegnamento universitario nel 1957 finisce per stabilirsi in Germania occidentale dopo l'erezione del muro di Berlino tenendo corsi alla università di Tubinga con un grande seguito tra gli studenti di quell'ateneo. Più lineare invece è la vita di Ricœur: avviato agli studi filosofici ed entrato in contatto con studiosi quali Gabriel Marcel, Mounier ed altri, fatto prigioniero già agli inizi della seconda guerra mondiale ed in campo di concentramento per oltre quattro anni, una volta liberato insegna prima all'università di Strasburgo, poi alla Sorbona ed a Nanterre. Dal 1970 si divide tra l'insegnamento universitario in Europa e negli Stati Uniti ed una intensa e ininterrotta produzione di opere filosofiche, oltre che una presenza discreta ed assidua nel dibattito pubblico a favore dei diritti sociali e contro ogni tipo di violenza. Incideranno sui successivi approdi teoretici le diverse formazioni filosofiche. I primi punti di appoggio di Bloch sono lo storicismo, la filosofia della vita ed il neokantismo, per poi aderire ad un marxismo di tipo critico ed umanistico, dichiarando di condividere le posizioni di Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e che il marxismo autentico «non può essere, non sarà altro che promozione dell'umanità»¹ come provvido strumento contro il processo di disumanizzazione che è culminato con l'ascesa del capitalismo. Ricœur si forma sulla base degli influssi dell'esistenzialismo (Marcel e Jaspers), della fenomenologia husserliana e della filosofia riflessiva (Nabert) fino alla messa in atto di un orientamento di pensiero che egli stesso qualifica di fenomenologia ermeneutica. Su almeno due punti si possono constatare momenti da un lato di affinità tematica, dall'altro di differenza sulle rispettive argomentazioni filosofiche: la questione della speranza utopica ed il rapporto tra filosofia e religione.

La speranza come utopia filosofica

¹ Questa citazione è parte del seguente brano: «Proprio l'umanità è il nemico innato della disumanizzazione anzi, poiché il marxismo non è proprio altro che lotta contro la disumanizzazione che culmina nel capitalismo fino a sopprimerla completamente, risulta anche e contrario che il marxismo autentico, per il suo impulso come lotta di classe e come contenuto finalistico non è, non può essere, non sarà altro che promozione dell'umanità (E.Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, 1959; tr.it. di E.De Angelis e T.Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, 2005²).

La speranza segna profondamente l'architettura del pensiero di Bloch, che potrebbe essere configurata come uno dei due vertici della base di un triangolo –insieme con l'attesa–avente come punta alta il coronamento della utopia. La configurazione si esplica nelle seguente modalità: di *attesa* sul piano psicologico, di *speranza* sul piano concettuale (al punto che l'autore parla di 'docta spes'), e di *utopia* definita 'concreta', quindi connessa ad una pratica futura, realizzabile sul piano ontologico. Del resto, i titoli delle sue opere riprendono i termini della utopia e della speranza: *Spirito dell'utopia*² del 1923 e *Il principio speranza*, l'opera principale della sua produzione filosofica, del 1959. *Il principio speranza* è un volume che si compone di tre libri e si impernia sul valore speculativo connesso con la speranza, non irriducibile ad un semplice stato d'animo, per cui si attribuisce ad essa la definizione di 'atto orientativo di specie cognitiva'. L'autore insiste sul piano realistico su cui intende sviluppare le sue analisi e la sua proposta filosofica. Occorre travalicare l'orizzonte del presente ed abbracciare una prospettiva che si caratterizza come accessibile, concreta, quindi praticabile:

Lì dove l'orizzonte prospettico è tralasciato, la realtà si manifesta soltanto come divenuta, come realtà morta, e sono i morti, cioè i naturalisti e gli empiristi, che qui seppelliscono i loro morti. Dove invece si ha costantemente di mira anche l'orizzonte prospettico, il reale si manifesta come ciò che esso è in concreto: come intreccio di processi dialettici, che si svolgono in un mondo incompiuto, in un mondo che non sarebbe assolutamente mutabile senza il gigantesco futuro della possibilità reale in esso³.

L'umanità è inserita nel cerchio onnicomprensivo del mondo naturale ed è pienamente partecipe della sua incompiutezza. Bloch afferma una concezione della natura che risente dell'influenza del naturalismo rinascimentale, della *natura naturans* di Giordano Bruno e di Spinoza, e della filosofia della natura metamorfica ed animata di Goethe e Schelling. Da questa tradizione trae la concezione della materia come impulso vitale e forza espansiva e creativa, motore della evoluzione del cosmo. La materia è potenza, 'è possibilità reale di tutte le figure che sono latenti nel suo grembo', quindi ricomprende in sé tutto il vivente e non solo l'uomo. Ne viene che l'autosuperamento del presente non abbandona il terreno materiale del finito né prospetta un Assoluto fuori e al di là della storia. La corrispondenza *in fieri* di uomo e natura è totale. Accanto all'uomo caratterizzato dalla tensione verso il futuro mosso dalla speranza c'è nella natura cosmica una analoga tensione, che Bloch chiama 'fame', in quanto si evidenzia come spinta in avanti per colmare la incompiutezza di un universo in evoluzione. Dunque: l'uomo si deve naturalizzare così come la natura si deve umanizzare. Entro questa visione globale si inserisce il principio catalizzatore della prospettiva filosofica a cui l'autore fa riferimento: l'utopia

² E.Bloch, *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923²; tr.it. di V.Bertolino e F.Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, 1980.

³ E.Bloch, *Il principio speranza*, cit., p.262.

che, a differenza della tonalità immaginaria e fantastica degli utopisti del passato, a cui dedica quasi duecento pagine⁴, assume per lui una marcatura realistica e concreta, che evidenzia con queste parole: «*L'utopia concreta sta all'orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte*»⁵. Il piano su cui si dispone la utopia concreta è ontologico, si fonda sulla 'ontologia del non-ancora', il non-essere-ancora, come questo brano mette in chiaro: «Proprio nella spiegazione di qualcosa che non era ancora conscio si mostra nella maniera più forte che *il non-ancora conscio nel suo complesso è la rappresentazione psichica del non-ancora-divenuto in un'epoca e nel suo mondo, al fronte del mondo*»⁶. Questa prospettiva non è una semplice affermazione filosofica, è la filosofia nella sua più autentica vocazione conoscitiva: «La filosofia avrà coscienza del domani, prenderà partito per il futuro, saprà della speranza, o non saprà più nulla»⁷. Se è sottolineato nel testo che la ideologia marxista alimenta e giustifica l'impostazione generale del volume, va osservato che essa appare un involucro avvolgente contenuti la cui rilevanza ed il cui approfondimento oltrepassa le virtualità della teoria marxista classica. Dal loro punto di vista di tutori della più rigorosa ortodossia comunista, la persecuzione delle autorità della Germania est contro le sue posizioni bollate in quanto antimaterialistiche, antidialettiche e permeate di idealismo irrazionalista, aveva una sua legittimità⁸. Era inaccettabile la sua contrapposizione tra una corrente che definisce 'calda' del marxismo caratterizzato dalla idea di una dis-alienazione dell'uomo nel compimento della sua essenza ed una corrente 'fredda', concentrata sulla analisi cosiddetta scientifica delle condizioni economiche e sociali, e, ancor più, la sua polemica contro la formula della dittatura del proletariato priva di riferimenti alla democrazia e ai diritti umani. Altro punto di allontanamento dalla concezione classica del marxismo è la questione della storia: contro la visione lineare della storia fondata sulla inevitabilità del processo rivoluzionario egli sostiene la variabilità dei processi in atto e formula la nozione di un tempo *multiversum* per la possibilità di tendenze nel futuro in contraddizione con le aperture depositate nel presente. Su questi punti è possibile incontrare una convergenza con la diffidenza sempre nutrita da Ricoeur verso il marxismo ortodosso, di cui pure apprezzava la denuncia delle contraddizioni della società capitalista. Oltre a questo, Ricoeur si cimenta in una interessante ed articolata riflessione sui rapporti tra ideologia ed utopia a cui dedica l'intera terza parte di *Dal testo all'azione*⁹, in cui sposta la sua attenzione

⁴ Si tratta della parte che va da p.541 a p.718.

⁵ Ivi, p.262.

⁶ Ivi, p.149.

⁷ Citazione dalla *Introduzione* di Remo Bodei in *Il principio speranza* cit., p.X.

⁸ Se le posizioni di Ernst Bloch gli determinarono soltanto la revoca dell'insegnamento universitario, data la sua notorietà ed il suo prestigio accademico, le autorità nel contempo si accanirono su tre dei suoi allievi, Harich, Zehm ed Hertwig, che vennero incarcerati e processati per il loro deviazionismo ideologico.

⁹ P.Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr.it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, 1989.

dal piano linguistico al piano pragmatico, appoggiandosi alla teoria degli atti linguistici di Austin e Searle. La prima mossa che compie è quella di non contrapporre ideologia e utopia, affiancandosi in questo nella disanima di Bloch che vede nella ideologia – meglio nella ideologia marxista cui aderisce – la piattaforma per la prospettiva utopica. Lo sviluppo argomentativo di Ricœur è, tuttavia, differente a partire da una difficoltà che egli segnala, per cui si chiede se e come sia possibile elaborare compiutamente e giudicare una teoria della utopia che non sia essa stessa impregnata di ideologia. In prima istanza, e, ancor più nella nostra attualità, viene assecondata una accezione negativa dei due termini, per una sorta di scadimento della ideologia come atteggiamento tanto rigido quanto falsificante e della utopia come prospettiva ingenua e sognatrice. Ciò non toglie per Ricœur che ideologia ed utopia possano/potrebbero avere un ruolo benefico nella loro correlazione, contenendo sia elementi aspetti positivi che effetti negativi. Proviamo a considerare la ideologia: essa ha l'efficacia di legittimare la identità stabile e duratura della società che la adotta, riproponendo e preservando la memoria collettiva delle origini su cui si fonda ma nel tempo subisce frequentemente fenomeni di degenerazione che coinvolgono tutti gli aspetti costitutivi del tessuto sociale a livello economico, politico ed etico. D'altro canto, la funzione utopica rappresenta una critica ed una alternativa al regime ideologico dominante ma, per altri versi, può perseguire sogni deliranti e, come l'esperienza storica mette in guardia, talora sanguinari. Contro queste reciproche derive Ricœur raccomanda di perseguire la strada di una interferenza reciproca:

Tocchiamo qui un punto in cui l'ideologia e l'utopia sono complementari, non più soltanto in ragione del loro parallelismo, ma in ragione dei loro mutui scambi. In effetti, sembra che noi abbiamo continuamente bisogno dell'utopia, nella sua fondamentale funzione di contestazione e di protezione in un altrove radicale, per portare a buon fine ugualmente radicale delle ideologie. Ma è vera anche la reciproca. È come se, per guarire la follia in cui la utopia rischia continuamente di cadere, occorresse richiamarsi alla funzione sana dell'ideologia, alla sua capacità di dare a una comunità storica l'equivalente di ciò che potremmo chiamare una identità narrativa¹⁰.

Quindi, per un verso Ricœur sembra parlare a favore della utopia con termini che ci richiamano direttamente Bloch in questo passaggio: «L'utopia è ciò che impedisce all'orizzonte d'attesa di fondersi con il campo dell'esperienza. È ciò che mantiene lo scarto tra speranza e tradizione»¹¹, ma il contesto complessivo della sua analisi tende a mettere in guardia da un esercizio incontrollato della immaginazione utopica non connessa a concrete potenzialità disponibili nella realtà di un'epoca, con il rischio che possa portare a future tirannie a causa della «assenza di ogni riflessione di carattere pratico e politico sulle basi che l'utopia può trovare nel reale

¹⁰ P. Ricœur, *Dal tempo all'azione*, cit., p.377.

¹¹ Ivi, p.376.

esistente, nelle sue istituzioni e in ciò che io chiamo il credibile disponibile di un'epoca»¹². Attesa, speranza, utopia: ci imbattiamo anche in Ricœur negli stessi termini rappresentati figurativamente nei tre vertici del triangolo tracciato da Bloch. Sono implicati in questa terminologia due categorie filosofiche di forte rilievo nella storia della filosofia occidentale, ovvero possibilità e libertà, che sorreggono e alimentano i progetti permeati di speranza utopica. Queste categorie sono poste da Ricœur su un terreno contraddittorio e problematico in rapporto alle insidie del male, per cui da un lato la realtà del male contiene in sé la possibilità di una germinazione della speranza, ma da un altro si presenta come un enigma che inficia l'esercizio della libertà¹³. Questo assunto è importante in quanto si inserisce in un passaggio importante e delicato della sua ricerca filosofica. Infatti *Finitudine e colpa* è il volume – il secondo della serie¹⁴ –, dopo il quale egli è portato a ripensare il progetto articolato in tre volumi, secondo il quale, dopo il primo dedicato ad una eidetica della volontà, il transito attraverso la questione del male avrebbe dovuto portare al traguardo di una 'poetica della volontà' che si riprometteva di intendere come la realizzazione creativa del soggetto in totale e 'volontaria' sintonia con il richiamo dell'essere, ovvero della Trascendenza. Ora, proprio la trattazione del problema del male pregiudica il compimento di questo progetto. Infatti, la reticenza dell'uomo a confrontarsi direttamente con questo problema avvolge sotto un velo di opacità e di mancata coscienza la 'volontà cattiva', per cui la coscienza si localizza nell'ambito dei simboli primari (impurità, peccato, colpevolezza) e dei miti di caduta del genere umano presenti nella cultura occidentali, tra i quali emerge come prioritario il mito adamitico del racconto biblico. L'accesso all'area dei simboli e dei miti impone un primo momento di attività ermeneutica con la conseguente conflittualità che si apre tra le diverse interpretazioni. Il traguardo prefissato nel primo ciclo di opere si allontana e in seguito sarà abbandonato. Tuttavia, va osservato che talora la espressione 'poetica della volontà' è sostituita da 'poetica della libertà'. Questo induce a pensare che l'abbandono del traguardo finale non significa una cancellazione di questo orizzonte teorico. Dunque, rimane importante la questione della libertà, ancorché declinato in forma problematica, ovvero, come direbbe Ricœur, non più nella forma grammaticale dell'indicativo, ma dell'ottativo nella sua personale elaborazione della ontologia del non-ancora. Il tema della libertà insita nell'esercizio della volontà, che implica

¹² Ivi, p.375. Questo sradicamento dal 'reale esistente' porta la progettualità utopica alle proposte più contraddittorie e aberranti su tutti i piani della società civile e politica. Di questi effetti distorsivi Ricœur fa un elenco esemplificativo a p.374 del volume.

¹³ «L'enigma dell'origine del male si riflette nell'enigma che affetta l'esercizio attuale della libertà» (P.Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, 1993, p.318).

¹⁴ I due volumi pubblicati in corrispondenza con il progetto iniziale di Paul Ricœur sono: *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Mouton, 1950, 1988; tr.it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, 1990. *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme fallible, 2. La symbolique du mal*, Aubier Mouton, 1960, 1988; tr.it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, 1970.

la decisione da trasporre in azione, riemerge nel corso degli anni '80. Una volta compiuta la descrizione del soggetto alla luce dell'ontologia dell'agire, come sia avverte nei saggi raccolti sotto il titolo *Dal testo all'azione*, il ruolo dell'agente come caratterizzante la potenzialità del soggetto porta alla definizione di *homme capable*, l'uomo capace di., che in *Sé come un altro* si presenta secondo quattro modalità: capace di parlare, di agire, di raccontare e di raccontarsi, di essere imputabile per le proprie azioni. Dunque, la capacità si identifica nella possibilità e sottende il campo della libertà non più descrivibile nei termini assoluti della 'poetica della libertà', ma nei limiti di una libertà, appunto, 'possibile'. In Bloch la possibilità occupa un intero paragrafo, intitolato *Gli strati della categoria possibilità*¹⁵, incluso nella seconda parte del suo libro e riguarda sia la possibilità soggettiva che oggettiva: «Il fattore soggettivo è qui la potenza non conclusa di mutare le cose, il fattore obiettivo è la potenzialità non conclusa della mutabilità»¹⁶. Come pure, la libertà è la marca peculiare della coscienza anticipante. La conseguenza di questa impostazione consiste per entrambi nella proiezione al futuro della coscienza dell'uomo appellato come agente e sofferente da Ricœur. Questo punto è di indubbia sintonia tra i due autori. Una controprova è la valutazione su Freud che li accumuna: l'indagine freudiana si muova 'a marcia indietro', disseppellisce il passato invece che rinnovarlo verso il futuro per Bloch¹⁷, così come all'opera di Freud Ricœur dedica uno studio di grande rilievo¹⁸, nel quale contrappone all'archeologia del soggetto la sua proiezione escatologica. Altro punto di convergenza è la questione dell'uomo inteso nella sua dimensione collettiva che Bloch declina in senso sociale, la sede dell' 'incontro del noi', e Ricœur in senso etico quando affianca all'individuo i prossimi – *les proches* – e tutti gli altri entro una realtà sociale e istituzionale governata entro una rete relazionale di mutuo riconoscimento. Ma se il non-ancora della speranza alimentata dalla libertà del volere li unisce, ad una analisi più approfondita si nota che è proprio sulla prospettiva finale che emerge una differente impostazione che li divide in modo significativo. Per Bloch l'utopia è concreta, ed è pienamente realizzabile a certe condizioni che sono connesse a un preconizzato processo sociale e politico, grazie al quale la speranza è *realiter fundata*. Per Ricœur il traguardo ontologico finale si trova su una linea di orizzonte mai compiutamente accessibile. Egli lo dice con una famosa immagine biblica,

¹⁵ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp.263-292.

¹⁶ Ivi, p.291.

¹⁷ Questo giudizio assai critico coinvolge insieme Freud e Jung: «In Jung si dà il benvenuto all'inconscio e lo si colloca completamente nell'arcaico collettivo, considerandolo per di più con illimitata tolleranza verso tutto ciò che vi è sospeso intorno sotto forma di nebbia, nune o tabù. Ma ancora una volta: nel punto principale il maestro Freud sta sullo stesso piano del suo allievo perverso; entrambi considerano l'inconscio unicamente come un qualcosa di passato nello sviluppo storico, come qualcosa di sprofondato in cantina e presente solo lì. Entrambi, anche se in maniera estremamente diversa e con diversissima estensione della regressione, conoscono soltanto un inconscio rivolto all'indietro o al di sotto della coscienza già presente; non conoscono il preconscious del nuovo» (Ivi, p.77).

¹⁸ Paul Ricœur, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; tr.it. di E.Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, 1967

quella di Mosè che, dopo aver attraversato il deserto alla guida del popolo ebraico, contempla la Terra Promessa dall'alto del Monte Nebo senza avere la possibilità di scendere ed accedere ad essa. Come prova di questa divaricazione si possono confrontare i rispettivi punti di vista sul sistema filosofico di Hegel. Le critiche mosse ad esso sono di tenore assai differente: Bloch apprezza il movimento dello spirito hegeliano verso il *totum* di ciò che accade e che tende a realizzarsi in quanto assoluto, pur criticandone la prospettiva idealistica e non materialistica, mentre Ricœur accoglie alcune parti del pensiero hegeliano ma proclama la sua netta e inappellabile 'rinuncia ad Hegel', motivata dalla sua riluttanza a condividere la pretesa di totalizzazione inerente allo Spirito assoluto e sposta la sua preferenza per una filosofia del limite di tipo kantiano¹⁹. Ad attenuare questa diversità della prospettiva speculativa viene preso in considerazione sia pure con specifiche sfaccettature, il valore anticipante e creativo, quindi poetico, dell'opera d'arte che Bloch sottolinea in questo brano insistente sul 'pre-apparire' della realtà che essa determina:

L'utopia come determinatezza dell'oggetto, con il grado d'essere del realmente possibile, raggiunge così, nello scintillante fenomeno artistico, un problema di verifica particolarmente ricco[...] Il pre-apparire stesso è questa raggiungibilità ottenuta perché il mestiere del *portare-fino-alla-fine si esplica nello spazio dialetticamente aperto*, in cui ogni oggetto può venire esteticamente rappresentato²⁰.

Dal canto suo, Ricœur si sofferma sul concetto di rfigurazione:

L'opera si rivela essa stessa capace di un mondo, solo nella misura in cui può rfigurare questo mondo. È un punto al quale tengo molto. Se, infatti, si riduce l'opera d'arte – che sia letteraria, plastica o musicale – soltanto a una fonte costitutiva di un ordine irreali, le si nega il suo mordente, la sua potenza di presa sul reale. Non dimentichiamo la duplice natura del segno: ritrarsi dal e ricadere sul mondo. Se l'arte non avesse, ad onta del suo ritrarsi, la capacità di fare irruzione in mezzo a noi, all'interno del nostro mondo, essa sarebbe totalmente innocente; sarebbe tacciata di insignificanza e ridotta a un puro *divertissement*²¹.

In particolare, egli si volge con interesse alla capacità rfigurativa del 'linguaggio in festa' pienamente in atto nella letteratura e nella poesia, mentre Bloch conferisce il ruolo di eccellenza nel campo artistico alla musica, a cui dedica molte pagine di analisi e di specifico approfondimento²².

¹⁹ Ricœur dichiara a un certo punto di sentirsi un 'kantiano post-hegeliano', espressione mutuata da Eric Weil.

²⁰ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p.252.

²¹ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995; tr.it di Daniella Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, p.244.

²² «L'impressione di esplosione e di accadimento in uno spazio aperto la dà soltanto la musica, che pertanto come tale porta in sé sempre qualcosa di eccentrico rispetto alle altre arti [...]. Tutte le altre arti perseguono la rappresentazione del puro creato nelle singole forme, situazioni, vicende del mondo, senza che questo mondo venga fatto saltare in aria; da qui la perfetta visibilità di questo pre-apparire» (E. Bloch, cit., pp.253-254).

Sul rapporto tra filosofia e religione

Altra tematica interessante, oltre quello della speranza, riguarda i rapporti tra filosofia e fede religiosa. Essa ha coinvolto non solo un uomo di autentica fede quale Ricœur ma anche un ateo dichiarato come Bloch. Come definire questo rapporto è un problema che Ricœur si porta con sé per tutta la sua esistenza e la sua prolungata pratica di pensiero. Egli avverte e denuncia fin dall'inizio i danni del clericalismo come si può avvertire in questo brano duramente critico nei confronti delle autorità ecclesiastiche, sia cattoliche che protestanti, che si sentono depositarie della Verità, ai quali replica con asprezza in questi termini:

L'equivoco di una autorità sociologica speciale e dell'autorità della Verità è inscritta nella stessa ambiguità della realtà ecclesiale. Questo equivoco è la trappola privilegiata della passione clericale. Infatti c'è un "pathos" clericale, che è contemporaneamente *rabies theologica* e passione del potere e che, nella maggior parte dei casi, coincide con lo spirito dispotico e con la ristrettezza di campo di coscienza della vecchiaia. Questa passione, tanto più perfida perché si crede al servizio della verità, accompagna, come un ombra, la storia della Chiesa, la storia delle Chiese²³.

A questa denuncia contrappone l'idea che sul piano religioso la Verità non è altro che la Verità-persona, accessibile solo attraverso una catena di testimoni e di testimonianze, per cui la sua pienezza ed unità si manifesterà solo nell'ultimo giorno, il giorno della 'ricapitolazione di tutte le cose in Cristo', mentre della futura Verità ci viene anticipata una sorta di semplice 'caparra': la figura da condividere appartiene ad una prospettiva soltanto finale, quindi escatologica, per la Verità. Sono evidenti le venature protestanti di questa impostazione e, ad esse connesse, la libertà che si potrebbe definire spregiudicata del giudizio espresso da Ricœur. Il problema di fondo, in ogni caso, rimane aperto, come si è già avvertito a proposito della intonazione religiosa interna al primitivo ed incompiuto progetto della filosofia della volontà raccordata all'orizzonte escatologico della Trascendenza nella cornice del suo approccio fenomenologico-esistenziale. Il progressivo e sempre più netto abbandono dell'amalgama tra filosofia e personale credo religioso lo schiera in associazione con Karl Barth circa il 'divieto di soggiorno di Dio in filosofia' e con il filosofo protestante Pierre Thevenaz, favorevole alla promozione di una 'filosofia senza assoluto' in opposizione a mescolare i due generi. Questo non gli impedisce, anzi lo spinge, oltre alle pubblicazioni filosofiche, a comporre scritti di argomento religioso, in particolare di esegesi biblica. Sigillo di questa opzione teorica è la chiusura di *Sé come un altro*, quando tratta il tema dell'Altro in questi termini:

²³ P.Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, 1955,1967³; tr.it. della terza edizione di C.Marco e A.Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, 1994, p.200.

Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico²⁴.

In sede di bilancio finale del suo pensiero, afferma in *Riflession fatta* di 'deplorare' la commistione tra filosofia e fede e di aver sancito una sorta di 'armistizio' tra i due termini e torna sull'argomento un'ultima volta nelle note raccolte in *Vivo fino alla morte* laddove fissa per l'ultima volta la sua posizione:

Io non sono un filosofo cristiano... Io sono, da una parte, un filosofo e basta, e anche un filosofo senza assoluto, preoccupato di, votato a, versato nella antropologia filosofica[...], dall'altra, un cristiano di espressione filosofica, nello stesso modo in cui Rembrandt è un pittore semplicemente ed un cristiano di espressione pittorica e Bach un musicista e basta ed un cristiano di espressione musicale²⁵.

Aggiunge quindi con grande franchezza di provare per questa distinzione tra i due ambiti una condizione 'schizoide', con 'le sue sofferenze e le sue piccole felicità'.

Diversa e per taluni aspetti sorprendente è la posizione di Bloch sull'argomento così come la esplicita in *Ateismo nel Cristianesimo*²⁶. La sua tesi di fondo è inedita e provocatoria: solo l'ateo può essere un buon cristiano, anzi il miglior cristiano è l'ateo. La polemica contro il magistero della Chiesa dominante è contestato in quanto funziona 'come un mettere ceppi repressivo e regressivo' ed insiste sulla interpretazione della Bibbia dotata di una potenziale carica rivoluzionaria occultata e camuffata dalla esegesi corrente. In particolare fa riferimento al libro dell'Esodo che racconta della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù verso la terra promessa, così come Cristo offre una prospettiva escatologica del Regno futuro, il regno di Dio. L'*eschaton* va inteso non come il ritorno ad una situazione originaria anteriore alla caduta del peccato ma come la prospettiva di un evento imprevedibile in attesa di emergere e di affermarsi. Propone allora una de-teocratizzazione della religione posta in atto dalla eliminazione del riferimento alle parti dei testi sacri che attribuiscono a Dio il carattere di un monarca assoluto e trascendente, concezione che giustifica il dominio del divino sull'umano, e per analogia dell'uomo sull'uomo. Certamente, egli sostiene il concetto di 'trascendere senza trascendenza' e, tuttavia, si appoggia alle eresie in quanto sostengono che nel nocciolo della religione si trova la denuncia dell'esistente e l'attesa millenaristica della palingenesi e

²⁴ P.Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p.473.

²⁵ P.Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivis de Fragments*, Seuil, Paris 2007; tr.it. di D.Iannotta, *Vivo fino alla morte*, Effatà, 2008, p.88.

²⁶ E.Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp Verlag, 1968; tr.it. di F.Cappellotto, *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, 2005.

di un mondo nuovo. Dunque, il marxismo deve annettere nella sua visione questo sogno messianico. Approda alla idea che la religione potrebbe, anzi dovrebbe, essere presa in eredità nell'ambito concreto e materiale del marxismo. Del resto, già ne *Il principio speranza* si trova un passaggio di analogo tenore: «Marx si dedica a un'umanità non generale e astratta, bensì *indirizzata*, rivolta a coloro che unicamente ne hanno bisogno. E insieme con Münzer anche Marx prese la sferza con cui Gesù aveva cacciato i cambiavalute dal tempio»²⁷. Marx appare qui nelle vesti di un continuatore, in un certo senso un seguace del comportamento del Cristo e, sia pure al livello di una eccellente forma argomentativa, si adombra la immagine un po' ingenua ed impressionistica del Gesù come 'proto-rivoluzionario' e 'primo socialista'. Ne viene che un marxista perseguito per 'eresia' finisca per avallare una religione di stampo eretico. Procedendo in questa direzione egli auspica un doppio scambio tra religione e marxismo: la religione può far uscire il marxismo da un piatto economicismo ed il marxismo può liberare quel trascendere senza trascendenza che pure è intessuto nel messaggio cristiano, ma soffocato da una copertura burocratica che deprime l'uomo e le sue possibilità di emancipazione. C'è un tema al quale Bloch si dedica verso la fine della sua opera e che indirettamente si ricollega alla religione ed è quello della morte definitiva 'la più potente non-utopia' nella quinta parte de *Il principio speranza*, al paragrafo 52, che si conclude con queste parole:

Il *non omnis confundar*, ancora invisibile, concerne però da ultimo in questo nucleo ardente e buio soprattutto la *potenziale natura aquilina della materia umana*; in questo sollevarsi verso il Tutto il nulla non è mai pervenuto, da quando il mondo va. Non è mia tutta l'eternità? chiede Lessing; almeno questa pretesa di metempsicosi vale per l'intenso Mio dell'uomo nel mondo, che non è ancora divenuto visibile²⁸.

Qui l'autore ricorre ad un linguaggio criptico e si richiama alla idea di una 'extraterritorialità rispetto alla morte', che rimane generica e poco chiarita concettualmente. Al confronto, la posizione di Ricœur sulla morte è molto più diretta e comprensibile. In *Critica e convinzione* polemizza con Heidegger su questo punto:

Io non debbo trattarmi come il morto di domani, per tutto il tempo che sono in vita [...]L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di questo auspicio di fare dell'atto di morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come un morire che resta all'interno della vita. Così la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolario heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte²⁹.

Le sue dichiarazioni più esplicite e definite le troviamo nella raccolta finale di *Vivo fino alla morte*. Parla del lutto della immaginazione sul dopo-

²⁷ E.Bloch,*Il principio speranza*, cit., p.1567.

²⁸ Ivi, p.1365.

²⁹ P.Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., pp.218-219.

morte e tuttavia vede una non cancellabilità dell'immaginario neppure nella nostra società secolarizzata³⁰. Approssimandosi la sua stessa morte, Ricœur espone la sua posizione con fervore e grande intensità emotiva: «Niente mi è dovuto. Non mi aspetto niente per me stesso; ho rinunciato – cerco di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio, tu farai di me ciò che tu vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»³¹. Se torniamo a Bloch ed istituiamo un confronto fra le due posizioni sulla morte, si può cogliere una sorta di capovolgimento delle posizioni: il credente Ricœur ha più cautele e più pudore intellettuale nell'ipotizzare un qualcosa al di là della morte dell'ateo Bloch, che sembra quasi avere bisogno di ricorrere ad una sopravvivenza che le sue convinzioni a-priori gli negherebbero. Del resto, sulla questione del rapporto tra religione e filosofia, è molto più netta e *tranchant* la posizione del primo rispetto a quella dell'altro filosofo.

Un giudizio complessivo sul confronto tra i due filosofi

Riprendendo la serie di osservazioni dei precedenti paragrafi, è possibile avanzare una ipotesi interpretativa più complessiva sul confronto portato avanti fin qui. La sobrietà e la chiarezza delle argomentazioni di Ricœur discendono da una consapevole e ragionata critica della ideologia marxista, che lo porta a segnare i limiti e misurare le possibilità di accesso al piano della verità e a sospettare una commistione tra impegno di fede ed impegno di ricerca filosofica. Bloch appare fortemente legato al parametro della ideologia ed alla sua pretesa onnipervasiva di sistematica esplicazione della realtà e questo potrebbe essere il motivo del suo tendere alla commistione, sia pure in forma 'eretica', tra religione e marxismo: la sua fede marxista lo porta a coinvolgere un'altra tipologia di fede assunta secondo il metro del suo preordinato filtro ideologico. Ne viene un movimento 'a contrario': lo sforzo di depurare, almeno in parte, le incrostazioni ideologiche del marxismo finisce per risolversi in una tendenza ad 'ideologizzare' la religione di matrice giudaico-cristiana. Questo approccio appanna la pur stimolante visione del mondo presente nella filosofia di Bloch. Dal confronto esce con più nitidezza la lezione di Ricœur su come padroneggiare gli strumenti di una riflessione nei processi della argomentazione filosofica. C'è un testo di Ricœur che mette a fuoco in modo lampante la sua insopprimibile distanza dalle posizioni di Bloch, anche se il suo nome non è mai direttamente citato. Il nocciolo della questione riguarda la riflessione sulla utopia, di cui si era già accennato in precedenza. Il testo è inserito in *Il conflitto delle interpretazioni*³² con il

³⁰ Si legga a questo proposito il seguente brano: «La questione che tipo di esseri sono i morti? è talmente insistente che anche nelle nostre società secolarizzate noi non sappiamo che cosa fare dei morti, vale a dire dei cadaveri. Noi non li gettiamo nella spazzatura come dei rifiuti domestici, che tuttavia essi sono da un punto di vista fisico. L'immaginario procede per differenze e generalizzazioni: il mio morto, i nostri morti, i morti» (Ricœur, *Vivo fino alla morte*, cit., p.42).

³¹ Ivi, p.35.

³² P.Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique 1*, Seuil, 1969; tr.it. di R.Balzarotti, F.Botturi, G.Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, 1977.

titolo *La libertà secondo la speranza*, e riproduce l'intervento sulla libertà religiosa tenuto al congresso internazionale di Roma nel 1968. L'analisi in esso contenuta è molto complessa e si svolge dipanando un filo sottile – filo per certi versi discutibile e che Ricœur stesso reciderà nelle opere successive – che dirige teologia e filosofia alla volta della libertà, la quale anima la speranza nella direzione di un traguardo finale di marca utopica. In ogni caso, queste considerazioni vanno al di là del contesto riflessivo specifico in cui sono inserite ed esprimono una posizione che mantiene la sua validità per tutto lo svolgimento del suo pensiero. In campo teologico Ricoeur appoggia la tesi di Jürgen Moltmann, il quale, dopo aver letto il libro di Bloch del 1959, promuove una teologia della speranza e pubblica nel 1963 il saggio *Il principio speranza e la fiducia cristiana*. Sul piano teologico l'apprezzamento per Moltmann di Ricœur è così motivato:

Io sono stato colpito, devo dire anzi conquistato, dall'interpretazione escatologica che Jürgen Moltmann dà del *kerygma* cristiano nella sua opera *La teologia della speranza* [...]ma allora, se la predicazione di Gesù e della Chiesa primitiva procede dal centro focale della escatologia, occorre ricentrare tutta la teologia secondo la norma della escatologia e smettere di fare del discorso sulle cose ultime una specie di appendice più o meno facoltativa ad una Teologia della Rivelazione imperniata su una nozione di *Logos* e di manifestazione che non deve nulla alla speranza delle cose a venire³³.

Sul piano filosofico Ricœur si richiama a Kant, di cui apprezza «la tensione che fa del kantismo una filosofia dei limiti e non una filosofia del sistema»³⁴. In che cosa si traduce ciò? Attraverso una ricca e stimolante disanima di passi kantiani si evidenziano gli argomenti in opposizione alla totalizzazione delineata da Hegel: la conoscenza della ragione in quanto fondata su una libertà 'postulata' si ferma sulla soglia della totalità, si pone come soltanto una apertura (*Eröffnung*) del compimento, 'apertura' che è l'equivalente della speranza e che rappresenta la ritrascrizione sul piano filosofico di una espressione tipo *spero ut intelligam*. Di qui la convergenza a cui pervengono i due percorsi, il teologico ed il filosofico sul tema della libertà:

Il "postulato" della libertà deve ormai oltrepassare non solo la notte del sapere, con la crisi della illusione trascendentale, ma anche la notte del potere, con la crisi del male radicale: la libertà *reale* non può scaturire che come speranza al di là di questo venerdì Santo speculativo e pratico³⁵.

Ne viene che l'ontologia del non-ancora ricœuriana indica una prospettiva utopica molto diversa da quella di Bloch. È indubbio che permane in questo testo ancora un intreccio tra filosofia e credo religioso che verrà messo da parte negli anni seguenti. Ma c'è una coerenza interna che non verrà meno neppure successivamente ed anzi si evidenzierà più chiaramente. Il

³³ Ivi, p.417.

³⁴ Ivi, p.427.

³⁵ Ivi, pp.435-436.

punto che divide i due autori diventa la caratterizzazione da attribuire alla utopia. Su di essa Bloch dice insieme troppo e troppo poco: la rappresenta fin troppo nella sua possibile configurazione in quanto, per renderla concreta ed accessibile concettualmente, la qualifica con la connotazione marxista di piena umanizzazione della natura e di una immanenza senza trascendenza; d'altro canto, la impoverisce rispetto alla esplosione di novità, al sovrappiù di senso concettualmente inattingibile proprio perché attinente alla libertà, che appartiene all'idea di utopia di Ricœur. Questi infatti traccia un limite che vale per la teologia come per la filosofia: nessuna delle due può ambire a un compimento, la loro virtualità consiste nel darne conto nello specifico ambito di competenza, ed è questa la ragione di fondo che lo porterà a tenerli distinti e a trattarne separatamente. Dunque, Bloch paga lo scotto di una provenienza hegeliana, trapiantata nel terreno marxista, di un compimento della utopia a portata di mano, definibile e concretizzabile, di cui la stessa aspirazione religiosa innestata sul terreno dell'ateismo può essere un supporto. Questo spiega la ragione per cui Ricœur si senta più vicino a Moltmann che annuncia una speranza depurata dalla cauzione ideologica del marxismo, al di là del debito di riconoscenza dello stesso Moltmann nei confronti di Bloch, che aveva ispirato il teologo tedesco a riflettere su questo tema. Una conferma indiretta della forte diffidenza di Ricœur nei confronti di Bloch, del quale non poteva non conoscere le opere, si può dedurre dalla mancanza pressoché totale di citazioni del suo pensiero. In più, là dove casualmente ne cita il nome, lo fa in un passo di *Dal testo all'azione* in cui Ricœur critica la 'escatologia realizzata' dell'utopia secondo Thomas Münzer «che Ernst Bloch, da parte sua, presenta come teologo della rivoluzione»³⁶. Per il resto, Ricœur passa sotto silenzio e non prende in considerazione le opere di Bloch, neppure quando riguardano temi strettamente connessi a quelli da lui trattati nei suoi saggi³⁷.

Un ultimo accenno riguarda la differente fortuna dei due filosofi. Il pensiero di Bloch ha avuto riprese e risonanze significative tra i filosofi

³⁶ P. Ricœur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* in *Dal testo all'azione*, cit., p.375. Nella stessa pagina di questo saggio, poche righe sotto, Ricœur critica aspramente le posizioni di Münzer con questo giudizio: «L'utopia vuol essere una escatologia realizzata. Tutto ciò che la predicazione cristiana rimanda alla fine della storia, Münzer vuole realizzarlo oggi, nel bel mezzo della storia. Tutte le distinzioni che ci fanno opporre, a proposito della coscienza storica, l'attesa, la memoria e l'iniziativa, tutte queste distinzioni svaniscono in un'esigenza senza compromessi di far discendere il regno di Dio dai cieli sulla terra, dalla fine della storia nel bel mezzo di essa». Sotto traccia, si comprende l'estensione di questa pesante critica alla celebrazione della figura e del pensiero di Münzer che invece ne fa Bloch in *Thomas Münzer teorico della rivoluzione*, pubblicato nel 1921.

³⁷ Questa scarsità di riferimenti nei confronti di Bloch richiama alla mente questa dichiarazione di Ricœur: «Più in generale io parlo soltanto degli autori che posso accompagnare abbastanza a lungo da poter dire che separarmi da loro mi costa molto, ma la cui separazione mi giova altrettanto poiché sono passato attraverso la scuola della loro avversità. Di coloro, con i quali non ho rapporti di conflittualità costruttiva, non parlo. Questo spiega numerosi miei silenzi, che non sono né di ignoranza, né di ostilità, ma scaturiscono soltanto dal fatto che io non incontro questi autori. Per riprendere le categorie di Greimas, essi non sono nella posizione di aiutanti né in quella di oppositori, bensì in una posizione neutra; essi si trovano là dove io non passo» (*La critica e la convinzione*, cit., p.121).

contemporanei, soprattutto nell'area tedesca. Oltre al caso già citato della diretta influenza sul teologo protestante Jürgen Moltmann, in dialogo con lui troviamo due importanti filosofi tedeschi, Günther Anders e Hans Jonas, anche essi di origine ebrea, che fanno riferimento al suo pensiero guidato dal 'principio speranza'. Anders assume una posizione diametralmente opposta, adottando la linea del 'principio di disperazione'³⁸, con una intonazione ispirata da un profondo ed integrale pessimismo, mentre Jonas conia la espressione del 'principio di responsabilità', che diventa il titolo del suo più importante volume, e che si pone in una posizione intermedia tra l'eccesso di disperazione di Anders e l'eccesso di speranza di Bloch, come dichiara esplicitamente nei suoi scritti. Ne fa fede il seguente brano:

Al principio speranza contrapponiamo il principio responsabilità e non il principio paura. Ma la paura, ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza [...] Quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade dall'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto della responsabilità³⁹.

Non vi sono opere di altrettanto rilievo in dialogo con il pensiero di Ricœur, benché sia notevole ed apprezzabile la massa di saggi e libri a lui riferiti diffusi a livello internazionale. Una spiegazione potrebbe essere il fatto, segnalato da Olivier Mongin, di un suo 'riconoscimento tardivo'⁴⁰, soprattutto nell'area francese, dovuto al maggior successo riscontrato in quel paese prima dagli strutturalisti – da Levi-Strauss a Foucault, da Lacan ad Althusser –, in seguito da post-strutturalisti quali Derrida e Deleuze, autori che hanno oscurato la filosofia di Ricœur di quegli stessi anni. Si tratta anche della necessità di un certo tempo di sedimentazione del suo pensiero contrassegnato dalla 'via lunga' complessa ed articolata percorsa nell'arco di un cinquantennio di militanza filosofica. Tuttavia, in occasione del centenario della sua nascita si stanno moltiplicando gli incontri, i convegni e le pubblicazioni intorno alle sue opere⁴¹, che rappresentano un patrimonio meritevole di essere valorizzato e sviluppato in forma critica e innovativa.

³⁸ Sul suo pensiero si veda di Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³⁹ H.Jonas *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, 1993, pp.284-285.

⁴⁰ Si veda in O.Mongin, *Paul Ricœur*, 1994, il primo paragrafo della *Introduction*, pp.17-21.

⁴¹ L'attuale attenzione per Ricœur in Francia, sotto il segno di una sorta di risarcimento e di riconoscimento per un certo disinteresse del passato, si sta concretizzando nelle seguenti pubblicazioni di questo anno corrente: Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Presses Universitaires de France, 2013; Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains*, Presses Universitaires de France, 2013; *Paul Ricœur: penser la mémoire*, sous la direction de François Dosse et Catherine Goldenstein, Seuil, 2013. Inoltre, nel corso del 2013 sono in corso di realizzazione convegni su Ricœur a Groningen (Olanda), Vercelli (Italia), Losanna (Svizzera), Florianópolis (Brasile), Parigi (Francia).