

L'ermeneutica di Paul Ricoeur tra militanza filosofica e professione religiosa: uno studio preparatorio

Alberto Martinengo

L'ermeneutica filosofica di Paul Ricoeur è soprattutto, come è noto, una riflessione sul modo in cui la filosofia si rapporta con risorse di senso esterne ai propri confini disciplinari. Dal linguaggio simbolico alle dimensioni pulsionali del soggetto, dalla metafora alla vasta indagine sulla narrazione e sull'esperienza della temporalità, la filosofia di Ricoeur è percorsa da parte a parte dal tentativo di "pensare" l'origine extra-sistemica dei temi e dei linguaggi che la costituiscono: un'origine spuria che mette la riflessione razionale nella condizione di partire sempre già "fuori di sé", di andare a trovare altrove il proprio punto di inizio.

L'esperienza religiosa è uno di questi serbatoi di senso per la filosofia dell'interpretazione: certo non l'unico, ma probabilmente il più ricco, quello più profondamente intrecciato con il soggetto e l'ambito di esercizio della sua "seconda natura". È infatti l'esperienza religiosa, prima del linguaggio narrativo e – va da sé – prima di qualunque sovrascrittura psicoanalitica, a rappresentare il luogo privilegiato in cui si articolano, si alimentano e si rendono comprensibili i miti e i simboli, ossia quelle concrezioni di significato che, nella prospettiva di Ricoeur, sono inaggrabili nell'ottica di una messa a fuoco filosofica dell'umano. Ma il punto è proprio questo: in che modo la filosofia può rivolgersi a questa sorgente eteronoma per trarne i propri materiali di riflessione? Come si struttura (e come si legittima) questa sorta di strabismo della filosofia, che da una parte guarda al mito e al simbolo, e dall'altra non rinuncia a una prospettiva razionale su di essi?

1. Riscrivere il mito

La questione è affrontata da Ricoeur in momenti e ambiti differenti della sua riflessione, quasi a confermare che si tratta di una tensione costante del suo percorso: una tensione che ha senza dubbio il suo luogo naturale nei testi in cui Ricoeur si confronta più direttamente con l'esperienza religiosa, da *Le mal* (1986) a *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (1994), fino ai saggi contenuti in *Penser la Bible* (1998). Come è noto, si tratta di scritti di grande interesse, che sono stati letti come tali non soltanto dai filosofi, ma anche dai teologi e dai biblisti, e che sotto questo profilo confermano la netta vocazione "interdisciplinare" del lavoro ricoeuriano,

ben al di là dei confini della riflessione filosofica. Tuttavia, è altrettanto innegabile che in tali testi il problema che ci interessa qui – il rapporto tra la filosofia e l'esperienza religiosa – sia sostanzialmente già superato, o meglio che i due ambiti siano esplicitamente considerati come compatibili (non diremmo *affini*) e dunque permettano un lavoro di scavo e di riflessione critica sul materiale mitico-simbolico che caratterizza l'esperienza religiosa.

Con tutto ciò, naturalmente, non si può dire che quegli episodi della riflessione ricoeuriana siano semplicemente applicazioni e “conseguenze” di un apparato metodologico sviluppato altrove: sostenerlo significherebbe non riconoscere che quello di Ricoeur – che pure è palesemente *un sistema* – è in realtà un percorso attraversato da passaggi ed evoluzioni che rendono impossibile classificazioni di quella natura. Tuttavia, resta vero che in *Le mal* o in *Penser la Bible* le questioni di sistema (Quale filosofia? Quale esperienza religiosa?) sono in qualche modo considerate come acquisite. Se dunque ci si occupa *non* dell'interpretazione ricoeuriana dell'esperienza religiosa, *bensì* delle sue conseguenze sul versante della riflessione razionale, è necessario spostare lo sguardo altrove, in direzione di momenti diversi della produzione di Ricoeur: un obiettivo volutamente parziale – e a sua volta preparatorio – che si concentra più sulle coordinate generali del discorso che non sui risultati effettivi, sugli “esercizi ermeneutici” concreti che tali coordinate avrebbero reso possibili.

In questa prospettiva, il discorso di Ricoeur ha sostanzialmente due punti di riferimento testuali che – tra i molti a cui si potrebbe rinviare – è bene avere presenti fin da subito. Il primo di essi è l'acquisizione alla quale Ricoeur arriva già nel primo scritto giovanile su *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* (1933-'34): una posizione che lì non è ancora perfettamente esplicita, ma che di fatto sarà discussa e formalizzata qualche decennio più tardi in *Finitude et culpabilité* (1960). Si tratta di una definizione del rapporto tra la filosofia e l'esperienza religiosa che resta in molti sensi paradigmatica dell'ermeneutica ricoeuriana e che *Finitude et culpabilité* avrebbe espresso in questi termini:

Il problema è difficile, perché si tratta di procedere tra due scogli: da un lato non è possibile limitarsi a *giustapporre* la riflessione e la confessione; non è possibile infatti interrompere il discorso filosofico, alla maniera di Platone, con racconti fantastici e dire: qui finisce il discorso, là comincia il mito. [...] Ma non è neppure possibile raggiungere una trascrizione filosofica diretta del simbolismo religioso del male, a costo di ricadere in un'interpretazione allegorizzante dei simboli e dei miti¹.

Il secondo riferimento, che non a caso si colloca cronologicamente all'altro capo della sua produzione, è a *Réflexion faite* (1995), l'autobiografia filosofica di Ricoeur: un testo in cui si gioca uno sforzo di autocomprensione molto importante,

¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), tr. it. Maria Girardet, Mulino, Bologna, 1970, pp. 623-624.

non solo per la tenuta della sua prospettiva filosofica, ma anche per il rapporto tra la filosofia e il suo altro, nella fattispecie il versante esistenziale dell'esperienza religiosa. In queste pagine, infatti, Ricoeur identifica nell'educazione protestante e nello studio della filosofia i due ceppi fondamentali della sua riflessione: due origini francamente in «concorrenza» tra l'accettazione «senza reticenze» della fede e «l'assalto del dubbio intellettuale», ovvero della «linea critica della filosofia»². E si tratta di una vera e propria «guerra intestina», che esclude la possibilità di «fare un amalgama qualsiasi tra la filosofia e la fede biblica»: un contrasto del quale si può dunque venire a capo soltanto passando «da armistizio ad armistizio»³.

Ora, non è difficile riconoscere in questi due riferimenti, in particolare nel primo, la posizione di un problema determinante per il modo in cui Paul Ricoeur intende (e pratica) la riflessione razionale. Escludendo sia la prospettiva della «giustapposizione» tra confessione religiosa e discorso filosofico, sia l'ipotesi di riassorbire la prima nel secondo, Ricoeur apre infatti la strada a una sorta di terza via, quella che *Réflexion faite* avrebbe definito «concorrenza» e che resta ovviamente tutta da determinare nella sua natura e praticabilità. L'ermeneutica che i suoi lavori si sforzano di pensare (e in qualche modo di fondare), tra la fine degli anni '50 e i primi '60, sta o cade tutta in questa doppia esclusione, tanto della regionalizzazione (qui la filosofia, lì la confessione religiosa), quanto della prospettiva opposta, *lato sensu* razionalizzante. E si dà il caso, qualora servisse un'ulteriore conferma della centralità della questione, che a porre il problema nei termini che abbiamo richiamato – e ad avanzare la soluzione che vedremo – siano le pagine forse più dense di *Finitude et culpabilité*, quelle che sotto la celebre formula «Il simbolo dà a pensare» concludono il volume.

Per capire in che cosa consista la «terza via» di Ricoeur è utile ripartire proprio da qui, perché il riferimento al simbolo – nel contesto di una riflessione sull'esperienza religiosa – porta con sé una serie di conseguenze importanti: conseguenze apparentemente ovvie, che però rappresentano il vero punto di accesso di *Finitude et culpabilité* alla questione. Simbolo ed esperienza religiosa – questa è la tesi di Ricoeur – sono due «universi del discorso» perfettamente coestensivi: comprendere il linguaggio in cui l'esperienza religiosa si articola, ovvero «il linguaggio della confessione», implica infatti, senza ulteriori distinzioni, che si debba «affrontare un'esegesi del simbolo che esige talune regole di decodificazione, vale a dire un'ermeneutica»⁴. Affermazione molto elementare, appunto, ma alla quale corrisponde quella che – con un'altra espressione fortunata – si definisce «via lunga dell'interpretazione». La via lunga dell'interpretazione è infatti un vero e proprio processo di *riabilitazione del mito e del simbolo*, ai fini della comprensione dell'umano: di contro ad approcci programmaticamente assiatati sul registro della descrizione – di

² P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale* (1995), tr. it. Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano, 1998, p. 24.

³ Ivi, p. 25.

⁴ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. cit., p. 57.

fatto, la fenomenologia su cui Ricoeur si è formato – il mondo dei significati religiosi appare come il prodotto di un sistema di mediazioni e di stratificazioni che può essere compreso soltanto attraverso un metodo adeguato, in grado di estendere l'uso del linguaggio al di là del contesto della descrizione diretta.

A voler ridurre all'osso il problema, la via lunga di Ricoeur ha insomma di mira quelle concrezioni di senso complesse che, fuori dal perimetro della descrizione, sono non di meno portatrici di significati reali, significati che per altra via resterebbero inattivi. Ma naturalmente lo snodo critico del discorso – e anche quello che più ci interessa qui – non è tanto il modo in cui tali significati complessi si producono, ossia l'insieme di ciò che essi «danno a pensare» in concreto alla filosofia⁵; il nucleo veramente centrale è semmai il modo in cui questa disciplina specifica del simbolico entra in relazione con la riflessione razionale. È qui che l'alternativa tra *giustapposizione* e *razionalizzazione* si comprende in tutta la sua portata: o, meglio, se ne comprende l'insufficienza e la necessità di arrivare a un suo superamento. La giustapposizione filosofia-mito o, di contro, l'inglobamento dell'uno nell'altra appaiono infatti come risposte provvisorie e inadeguate a un fenomeno molto evidente. Accade cioè che – nel primo come nel secondo caso – un particolare universo del discorso, con le sue regole specifiche, si trovi ad alimentarne un altro, diverso per natura e normatività: il che, come si anticipava, pone uno dei due contesti, in questo caso la riflessione razionale, nella «scomoda» posizione di trovare *fuori di sé* le proprie sorgenti di senso, ovvero l'origine dei propri materiali. E le due alternative da cui Ricoeur parte sono ovviamente tentativi (inadeguati) di dare conto di questa potenziale eteronomia che si installa alla base dell'autonomia del filosofico.

Il «conflitto delle interpretazioni», a cui Ricoeur pensa fin da *Finitude et culpabilité*, e poi più ampiamente nella raccolta omonima del 1969, è il risultato naturale di tali tensioni: è il conflitto evidente tra mito e filosofia; ma è – ancor di più – la coesistenza tra diverse «discipline razionali» del mito (non solo la filosofia, ma anche la critica letteraria, l'antropologia, la sociologia, la storia del diritto...). Ognuno di questi approcci si produce infatti in una serie di risultati differenti, tutti però accomunati dall'incapacità di esaurire interamente la questione. Ciò dipende da un dato molto semplice: sia che accentuino la *démarche* razionalizzante dell'interpretazione, sia che operino al contrario nel senso di una netta divisione di ruoli tra i due universi del discorso, le discipline in conflitto finiscono per addebitare al linguaggio del simbolo un *deficit* di razionalità, che può essere colmato soltanto svuotandone il contenuto di senso, cioè «diffidandolo» dalla possibilità di dire alcunché, almeno finché esso resti autenticamente tale. Che ciò avvenga per via

⁵ A questo aspetto del problema è dedicata la parte materialmente più corposa di *Finitude et culpabilité* che, come è noto, consiste in una vasta rassegna di miti interpretati, dal simbolismo dell'impuro (cfr. ivi, pp. 271-294) a quello del peccato (cfr. ivi, pp. 295-352), dall'universo della colpevolezza (cfr. ivi, pp. 353-408) ai miti della creazione e della caduta (cfr. ivi, pp. 435-472 e 497-578).

diretta cioè per l'esclusione esplicita del mito dal contesto della razionalità, come avviene nel caso della giustapposizione, oppure per via indiretta, come nel caso della razionalizzazione, per esempio al modo di una *Aufhebung*, per Ricoeur la sostanza non cambia: di fatto, il mito è privato di qualunque valore di verità, in nome di una razionalità che, volendo *spiegare* ciò che sta dietro al mito stesso, si nega al contempo la possibilità di comprenderlo.

Fin qui le definizioni *in negativo* dell'ermeneutica del mito, che Ricoeur ha in mente. Ma che cosa resta *in positivo* a caratterizzare la soluzione che *Finitude et culpabilité* e gli altri testi degli anni '60 tratteggiano? Si tratta di una via media – a questo punto però sarebbe meglio parlare di un'*altra via*, senza ulteriori ambiguità – che si può dire in molti modi, coerentemente con un'abitudine consolidata nella riflessione ricoeuriana, che declina via via con nomi diversi uno stesso insieme di problemi e in tal modo prova ad avvicinarsi gradualmente alla soluzione. Accade così che, accanto alla nozione di «via lunga dell'interpretazione», Ricoeur parli volta a volta di *demitologizzazione* (in opposizione alla demitizzazione), di ermeneutica *concreta*, di ermeneutica *amplificante*, di interpretazione *creatrice di senso*, di interpretazione *restauratrice*, ecc. Ma a parte questa plurivocità, si tratta di espressioni (quasi) perfettamente sinonimiche, che vanno riportate proprio alla nozione di conflitto delle interpretazioni. Ciò che questa formula dice infatti, al di là di ogni intento panoramico sulle metodologie che «si spartiscono» il campo, è la necessità di articolare l'uno sull'altro i diversi livelli di interpretabilità del simbolo per coglierne la capacità di produrre significati. Ecco il punto: ciascuno sulla base dei propri presupposti, tutti gli approcci al simbolo di cui Ricoeur parla appaiono pienamente fondati; ma solo un'ermeneutica attenta a considerare il *surplus* di senso che è contenuto in tali universi del discorso può proporsi di far lavorare davvero il mito.

La mossa fondamentale di Ricoeur sta proprio qui: si tratta di spogliare il linguaggio simbolico di qualsiasi pretesa descrittiva, dichiarandone senza compromessi l'ingenuità; ma quest'operazione non implica affatto che si debba privare il mito della capacità di esprimere, in una forma ancora da definire, una serie di significati. Sotto questo profilo, la caduta del valore descrittivo del linguaggio simbolico non coincide con la fine del suo regime referenziale; e se dalla critica della capacità descrittiva del mito non si può recedere, pena la ricaduta in una prospettiva puramente «arcaizzante», è necessario procedere lungo tale direzione, mettendo il mito direttamente in relazione con la sfera dell'umano, intesa nel suo complesso. Ciò a cui *Finitude et culpabilité* pensa, sotto la nozione di «via lunga dell'interpretazione», è insomma la possibilità di sganciare referenza e descrizione, nell'ottica di un utilizzo pienamente legittimo dei linguaggi non-descrittivi per la comprensione dell'umano. Quest'operazione, anziché obbligare Ricoeur a fare un passo indietro dalla critica del valore di verità del mito (operazione impossibile, come vedremo), consente al contrario di farne uno in avanti, per arrivare al nocciolo di tale critica. Il linguaggio simbolico resta infatti una forma di mascheramento dell'originario, che l'uomo ha tradotto in altro registro per renderselo comprensibile;

ed è chiaro che in tal senso esso necessita di un adeguato armamentario demistificante, che riveli ciò che è stato mascherato. Tuttavia, una prospettiva del genere non soltanto non azzerava la carica di significato che i simboli portano con sé, ma anzi ne rivela potenzialità tutte nuove, altrimenti destinate a restare nascoste. In questo doppio movimento *in avanti*, insomma, è come se la fase demistificante del mito includesse già di per sé un approccio che è assieme *ricostruttivo* (Ricoeur direbbe appunto: *amplificante, creatore di senso*) dell'«umano» che è contenuto nel simbolo.

Nella falsa alternativa tra giustapposizione e razionalizzazione, Ricoeur sceglie dunque di spostare in là il confine di validità del mito: mentre in chiave strettamente critica la demistificazione si deve considerare l'ultima parola sulla verità di ciò che diciamo in senso simbolico, al contrario qui si tratta di recuperare un secondo livello di verità di tali linguaggi, attraverso ciò di cui la demistificazione ha mostrato l'insufficienza. In questa direzione, di contro alle prospettive che pensano la comprensione razionale dei simboli come un percorso di perdita progressiva del senso o, più complessivamente, di *désenchantement du monde*, *Finitude et culpabilité* preferisce interpretare la trasmissione dei miti come un processo che non implica l'esaurimento dei loro contenuti ma – appunto – come l'effetto di una stratificazione e accumulazione progressiva.

A voler radicalizzare ulteriormente il discorso, fuori dai termini ricoeuriani, si potrebbe dire che – esclusa ogni possibilità di *ritorno al mito* nel senso dell'opzione arcaizzante di cui si è detto, ma dichiarata altresì l'impossibilità di rinunciare totalmente al registro mitico-simbolico in chiave «referenziale» – la via di Ricoeur si connota semmai nel senso di un *ritorno del mito*: un ritorno nel quale il mito sopravvive attraverso (e grazie alla) demistificazione, dando corso a una vera e propria riscrittura dei simboli nei diversi contesti attraverso i quali il *depositum* simbolico di una data cultura transita. Nel primo caso, quello del ritorno al mito, si tratterebbe di superare il pregiudizio razionale, capovolgendone la diffidenza di partenza: il che equivarrebbe ad affermare che la critica del mito ci ha privati di verità profonde concernenti l'umano e che a tali verità siamo chiamati a ritornare per istituirne nuovamente il regime di senso. La nostalgia dell'originario e il ritorno al mito sarebbero così due facce della stessa medaglia e imporrebbero di abbandonare il terreno del razionale, in nome di una verità contraria alla disciplina della riflessione: verità che il linguaggio simbolico sarebbe in grado di attingere senza ulteriori mediazioni. Al contrario l'altro caso, quello che si può definire come ritorno del mito, è lontano anni-luce da questa prospettiva, perché suggerisce che in ogni demistificazione di un contenuto mitico-simbolico è all'opera un processo di riarticolazione e risemantizzazione dei contenuti demistificati: un processo di cui l'ermeneutica stessa si propone come la consacrazione e la formalizzazione più esplicita.

Ora, anche se con altri termini, l'ermeneutica di Ricoeur va esattamente in questa direzione: valorizzazione del *depositum* simbolico di una data cultura, a partire dalle sue capacità di dire l'umano, e attivazione di processi di stratificazione dei

simboli, al di fuori dei loro contesti di appartenenza. Da questo punto di vista, ancora con categorie non strettamente ricoeuriane, alla filosofia sembra demandato un compito specifico nei confronti di universi del discorso altri: un compito che tali universi del discorso attivano già da sé, ma che l'ermeneutica può assecondare e chiarire. È un lavoro che – non pervenendo a una verità oggettiva del simbolo, più resistente di qualunque apparato finzionale – fa sopravvivere tali contenuti attraverso processi di risemantizzazione, di *traduzione* e perfino – si potrebbe dire – di *mitopoiesi*⁶. È giusto parlare di una forma di traduzione perché l'ermeneutica filosofica, conquistata una relativa chiarezza rispetto al proprio statuto (per esempio, di contro alla fenomenologia di Husserl), deve dimostrarsi in grado di trasportare – di tradurre, appunto – il mito verso forme e utilizzi diversi. Senza tale sforzo di riscrittura, il mito continuerebbe a parlare il proprio linguaggio e tale linguaggio non potrebbe essere assunto da contesti diversi (in primo luogo, la riflessione filosofica; ma, più in generale, tutti i paradigmi extra-simbolici che «accadono» nella storia di una cultura), se non appunto nel senso di una retromarcia arcaizzante. La sopravvivenza e il ritorno del mito non sono altro che questa risemantizzazione, questa riattivazione delle risorse del simbolico, al di là del loro contesto originario. E si pensi, fuor di metafora, a ciò che avviene nelle letterature di tutti i tempi e di tutte le culture, quando si assiste alla riattualizzazione di miti passati in forme differenti: una serie di riscritture «d'autore» che non hanno ovviamente nulla a che fare con la ripetizione testuale di un originario (che nella storia letteraria dei miti non si dà mai), ma con il suo esplicito ripensamento.

2. Il perdono come fattore di conversione tra esperienza religiosa e filosofia

Come anticipavamo, a muoversi in questa direzione è anzitutto lo stesso Ricoeur, nelle lunghe parti di *Finitude et culpabilité* (e degli altri testi coevi) che sono dedicate al lavoro su alcuni macro-ambiti dell'universo mitico-simbolico. Si tratta ora di capire in che modo questo schema generale – che pure Ricoeur tratteggia con categorie meno esplicite – prenda forma in un contesto specifico e molto più recente della sua produzione: il cosiddetto *tournant* etico-politico, che è al centro dell'interesse almeno da *Soi-même comme un autre* (1990) in poi.

Anche in tal caso, non è importante seguire passo dopo passo il percorso di Ricoeur. È infatti indiscutibile che a partire dai lavori degli anni '90 questo interesse – peraltro non secondario già in precedenza – diventa centrale. Accanto a *Soi-même comme un autre*, è il caso di *Lectures 1. Autour du politique* (1991), dei due volumi di *Le Juste* (1995 e 2001) e, più tardi, dei *Parcours de la reconnaissance* (2004): tutte riflessioni in cui la dimensione etica e politica si trasforma via via da punto di approdo – quale

⁶ Ovviamente, il riferimento alla categoria di *traduzione* è ricoeuriano, anche se qui lo decliniamo con alcune significative differenze. Cfr. in partic. P. Ricoeur, A. Lacocque, *Come pensa la Bibbia*, tr. it. F. Bassani, Paideia, Brescia, 2002, pp. 335- 371.

è ancora nel testo del 1990 – in origine e fulcro del discorso. La questione è invece capire quale forma particolare assuma la «concorrenza» tra il piano razionale e il piano religioso, quando il primo dei due inizia a spostarsi esplicitamente in tale direzione.

In questo quadro, i temi attorno ai quali ruota il discorso di Ricoeur sono numerosi e hanno il loro centro nel problema dell'*identità narrativa*, vera e propria costante che tiene assieme le riflessioni sul tempo e il racconto, con quelle sulla memoria e la storia, fino agli ultimi studi sul riconoscimento. La posizione di Ricoeur è nota, almeno nei suoi tratti generali: svuotata l'identità di ogni implicazione sostanziale, all'ermeneutica rimane il compito di definire i dispositivi attraverso i quali l'esperienza che fa capo a un «soggetto» si dà pur tuttavia una continuità; ciò che siamo abituati a definire come «soggetto» smette insomma di essere un presupposto, per diventare il risultato di un'operazione di sintesi operata all'interno dell'esperienza.

Posizione scontata, quella di Ricoeur, almeno dentro il contesto filosofico novecentesco. Tuttavia si tratta di un'articolazione del problema che si distingue per la molteplicità di sviluppi e per le implicazioni che porta con sé. Uno di questi sviluppi, in particolare, potrebbe apparire puramente accessorio, ma in realtà è dirimente nel modello ricoeuriano. Si tratta della riflessione sul perdono, che diventa ancor più centrale se la leggiamo nel contesto del nostro tema: sotto questo profilo – ed è quanto dovremo vedere ora – essa può essere considerata come il vero e proprio *fattore di conversione* del rapporto tra esperienza religiosa e versante etico-politico.

Come è noto, Ricoeur arriva al problema del perdono a partire dalla vasta riflessione contenuta in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), dove la questione dell'identità narrativa è affrontata soprattutto in chiave fenomenologica ed ermeneutica, chiamando in causa da una parte la storicità del soggetto (e lo statuto epistemologico della scienza storica) e dall'altra il problema della memoria. Qui la memoria rappresenta l'anello di congiunzione più immediato con le riflessioni sull'identità, in quanto si tratta del dispositivo principale al quale è messa in carico la costruzione della continuità soggettivo-esperienziale, di cui si diceva: narrazione, memoria e costruzione dell'identità diventano insomma tre variabili del tutto solidali, che concorrono a rendere possibile la definizione di qualcosa come una soggettività. Tuttavia su un terreno così determinato si affaccia, nel discorso di Ricoeur, un'aporia evidente: quella che da una parte vuole la memoria, e dunque la narrazione dell'identità, come funzioni sempre parziali e selettive, ma dall'altra riconosce l'esistenza di forme di continuità del racconto identitario che consentono di continuare a «dire io». Il primo dato è l'esito inoppugnabile del *côté* fenomenologico dell'analisi, mentre il secondo è il risultato del percorso di riscrittura ermeneutica del problema, già acquisito in *Soi-même comme un autre*.

Il tema del perdono – assieme a quello collegato dell'oblio – si inserisce proprio qui, nell'aporia della memoria e dell'identità narrativa. Ma procediamo per

gradi e iniziamo a ricapitolare i termini della questione. Trasferendo sull'identità l'enigma della continuità/discontinuità che caratterizza la memoria, la critica alla nozione sostanzialista di soggettività apre una serie pressoché infinita di problemi: difficoltà che coinvolgono allo stesso modo ognuno dei livelli (personale, plurale e collettivo) ai quali la questione si pone, senza particolari differenze tra l'uno e l'altro ambito. In tutti i casi, al racconto sembra demandata la capacità di produrre una configurazione efficace e soddisfacente di questa continuità. E tale configurazione è ovviamente il risultato (precario) di un'operazione particolare: la redistribuzione via via più consona dei confini tra ciò che del passato può essere conservato e ciò che deve essere cancellato.

Posto in questi termini, il problema appare quasi banale. Ma non appena ci si addentri nel modo in cui le approssimazioni successive di memoria e oblio si producono in concreto, è chiaro che parlare di «efficacia» della configurazione del passato o di redistribuzione «consona» degli equilibri tra i due dispositivi dice soltanto il titolo di un problema e non la sua soluzione. È quanto mostrano, ognuna per il proprio ambito di applicazione, l'attenzione alla dimensione del «vissuto» in qualsiasi esperienza di rilievo psicoanalitico, anche la più elementare, oppure su tutt'altro versante la connotazione immediatamente «politica» che assume la costruzione di una memoria e di una storia condivise. In modo più o meno esplicito, infatti, l'uno e l'altro ambito ricorrono programmaticamente a meccanismi di narrazione che rientrano nella categoria di quelli che Ricoeur connota come «usi ragionati dell'oblio»⁷.

Le risposte di Ricoeur al problema rappresentano – se l'espressione non sembra fuori luogo – un risultato equilibrato e *di buon senso*: l'oblio attraversa da parte a parte la nostra esperienza del passato, a tal punto che la sua azione non si può ridurre a una funzione puramente distruttiva, ma oscilla in un'equivocità che «resta, fondamentale, indecidibile» tra distruzione e «fondazione» della memoria stessa⁸. Ora, che quest'equilibrio – del tutto scontato sotto il profilo

⁷ All'uso politico dell'oblio e al trattamento istituzionale della colpa sono dedicate le parti conclusive di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il tema dell'oblio chiude la terza parte, dedicata alla riflessione ermeneutica sulla storicità, rimarcando così la «vulnerabilità di questa condizione» (*La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. Daniella Iannotta, Cortina, Milano, 2003, p. 589). La questione della colpa è invece centrale nelle pagine dell'epilogo, dove prepara l'ultimo passo del discorso: l'analisi del perdono sotto il profilo pubblico (cfr. *ivi*, pp. 665-677). Per un'analisi meno schematica di quest'insieme di problemi, anche sotto il profilo della costruzione narrativa dell'identità, mi permetto di rimandare al mio *Ermeneutica del soggetto ed esperienza del perdono nel pensiero di Paul Ricoeur*, in M. Piras (a cura di), *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico e politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma, pp. 189-207.

⁸ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. cit., p. 630. L'ambiguità dell'oblio, tra distruzione e fondazione, corrisponde alle due forme di articolazione del passato in Martin Heidegger: *Vergangenheit* e *Gewesenheit*, dove la seconda ha a che fare con la dimensione virtualizzante di «ciò che è stato», di contro a «ciò che non è più». Nell'analisi di Ricoeur le due questioni corrono in parallelo (cfr. per es. *Ricordare, dimenticare, perdonare*, tr. it. Nicoletta Salomon, il Mulino, Bologna, 2004, pp. 99-119).

fenomenologico – lo sia decisamente meno sul versante dell'economia identitaria di un soggetto è palese: Ricoeur stesso ne parla come di una «grande drammaturgia dell'essere», della quale «non c'è bilancio possibile», perché «non c'è un punto di vista superiore dal quale si potrebbe scorgere la fonte comune» dei due elementi in gioco⁹. D'altra parte, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* è molto netta nel riconoscere che il racconto rappresenta solo in parte una soluzione al dissidio. Lo è in positivo perché costituisce per eccellenza uno dei luoghi in cui avviene la mediazione e la ricomposizione del passato: quello nel quale le «patologie della memoria» di cui parla *La mémoire, l'histoire, l'oubli* possono essere disinnescate o quanto meno circoscritte, «dalla costituzione dell'identità personale fino a quella delle identità comunitarie che strutturano i nostri legami di appartenenza»¹⁰. Ma è, al tempo stesso, uno strumento ambivalente, perché finisce per raccogliere e potenziare gli «abusi della memoria» e gli «abusi dell'oblio», che attraverso il racconto si trovano, per così dire, scritti nero su bianco: per tale via, in sostanza, «la risorsa del racconto diventa [...] la trappola, quando potenze superiori assumono la direzione di questa costruzione dell'intreccio»¹¹.

È il problema più tipico tra quelli connessi al superamento dell'identità intesa in senso sostanziale e, per inciso, a ogni tentativo di superamento del sostanzialismo: un determinato universo di significati – in questo caso, i significati che ruotano attorno alla nozione di identità – si trova esposto all'arbitrio dell'interpretazione e dunque alla violenza che impone «un racconto canonico per via di intimidazione o di seduzione, di paura o di adulazione»¹². Il (necessario) lavoro dell'oblio sulla memoria può prendere così la forma della rimozione vera e propria oppure – al livello pubblico, che qui Ricoeur sembra avere più a cuore – concretizzarsi nelle diverse modalità di cancellazione politica del passato, modi di cui l'amnistia appare la più sintomatica dello «spossessamento operato sugli attori sociali del loro potere originario di raccontare se stessi»¹³.

Il punto è proprio questo: spostata interamente sul versante della costruzione narrativa, l'identità diventa il campo in cui si incontrano e si scontrano «memorie in concorrenza», tanto tra soggetti diversi, quanto all'interno del medesimo soggetto. Ricoeur non declina la metafora esattamente in questi termini, ma è chiaro che si tratta di una vera e propria *guerra delle memorie*: una guerra che, come tale, potrà concludersi con la supremazia del più forte, oppure con la vittoria del più astuto, o infine con una qualche forma di armistizio e di pacificazione. La prima possibilità è tipicamente quella della storia scritta dai vincitori di cui parla Walter Benjamin, con tutte le conseguenze di cui anche Ricoeur è consapevole. La seconda, invece, si avvicina molto – almeno a livello politico – al modello che Ricoeur riconduce

⁹ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. cit., p. 630.

¹⁰ *Ivi*, p. 636.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

all'amnistia, ovvero alla scelta calcolata, da parte di una determinata comunità politica, di imporsi una forma di *amnesia* (una «prossimità più che fonetica», rileva *La mémoire, l'histoire, l'oubli*¹⁴), di interdizione istituzionale a richiamare il passato: un'operazione foriera di effetti altrettanto nefasti, perché finisce per «cancellare dalla memoria ufficiale gli esempi di crimini suscettibili di proteggere l'avvenire dagli errori del passato», con l'inevitabile conseguenza di «condannare le memorie in concorrenza a una malsana vita sotterranea»¹⁵. L'uno e l'altro caso equivalgono insomma a una *performance* pubblica dell'oblio e della memoria, che riduce e semplifica i conflitti in nome di una sorta di *armonia prestabilita* tra i soggetti coinvolti, privandoli così della possibilità di incorrere in una «salutare crisi d'identità»¹⁶. Si impone dunque una soluzione diversa, quella che nella metafora di poco fa equivarrebbe all'armistizio e che Ricoeur sceglie di identificare nel perdono.

Proviamo a esplicitare fin da subito, nel modo più netto possibile, di che cosa si tratti: il perdono è una forma di articolazione del conflitto tra memoria e oblio che – a differenza delle altre – considera imprescindibile l'esistenza di narrazioni diverse di uno stesso passato, anziché porsi l'obiettivo primario di sopprimerle. Ricoeur pensa ovviamente alle più svariate accezioni del perdono, da quello interpersonale agli atti che coinvolgono le comunità o gli Stati. Ed è uno spettro dalle implicazioni profondamente differenti, così come sono molteplici gli esempi che si possono riportare ai diversi livelli. Il più significativo, nella prospettiva di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, rientra ancora una volta – non a caso – nell'ambito sovraindividuale: si tratta della commissione «Verità e Riconciliazione» voluta da Nelson Mandela in Sudafrica, alla quale si deve il passaggio (relativamente) pacifico dall'*apartheid* al nuovo regime democratico.

È chiaro fin da subito perché la scelta di Ricoeur vada in questa direzione. Ciò che rileva, dentro questo e altri modelli simili, è soprattutto un aspetto, che dovrà risultare dirimente: si tratta della capacità, insita in tali dispositivi, di aprire spazi nei quali il confronto e il conflitto tra le memorie delle parti in causa possano essere *messi in scena*. Di contro all'imposizione di una impossibile armonia tra le memorie, che finisce per privare ciascuna del proprio «potere originario» di raccontarsi, il modello di Ricoeur si propone insomma come un fattore di gestione *regolata* del conflitto. Il caso del Sudafrica è esemplare, tra le altre cose, proprio per l'istituzione di una serie di organismi specifici, costituiti allo scopo: assemblee per raccogliere le confessioni e le richieste di perdono, comitati che determinano i risarcimenti e gli altri atti riparatori nei confronti delle vittime, commissioni responsabili dell'incontro tra le parti, ecc. Dunque, come ricorda Ricoeur, non misure che cancellano o coprono le ferite del passato, ma operazioni che si propongono l'obiettivo esattamente opposto: quello di rivelarle, di scoprirle e, in definitiva, di farle lavorare. Con un solo e fondamentale requisito: la volontà, da

¹⁴ Ivi, p. 643.

¹⁵ Ivi, p. 646.

¹⁶ *Ibidem*.

parte dei contraenti, di partecipare alla riscrittura comune del passato¹⁷.

Ricoeur non richiama qui il binomio via breve/via lunga, ma è chiaro che l'oblio imposto (auto-imposto o procurato da altri) rappresenta una sorta di via breve per l'acquisizione del passato, attraverso la quale il vissuto è forzato ad armonizzarsi con le esigenze del presente. Viceversa, il compito del perdono è quello di un'operazione ermeneutica (la via lunga, appunto) che si impegna a ricomporre ciò che altrimenti sarebbe destinato a rimanere disparato. Ma come si realizza in concreto la capacità ricompositiva del perdono e, ancor prima, da dove deriva a Ricoeur questa fiducia argomentata nei suoi confronti? Questo secondo interrogativo ci porta finalmente nel cuore della questione generale dalla quale siamo partiti.

Sotto il profilo teoretico, infatti, l'atto del perdonare è affetto da una serie di problemi, che sembrano condurlo a un vicolo cieco, se non dichiararne francamente l'insussistenza. Si tratta, non a caso, di una difficoltà legata al processo di costruzione dell'identità narrativa, alla quale il perdono pretenderebbe, per altra via, di fornire una risposta. Se la colpa rappresenta infatti una ferita fondamentale per il soggetto – non solo per chi ne è vittima, ma per lo stesso colpevole – ciò dipende da un dato molto semplice: essa costituisce uno dei modi fondamentali attraverso cui il soggetto si trova legato ai propri atti, è insomma la struttura attraverso la quale l'uomo si vede ascritto un insieme specifico delle proprie azioni. Un'iscrizione per nulla occasionale, che anzi ridetermina la stessa identità del soggetto: costruire narrativamente la mia identità significa includere in tale rappresentazione tutti gli atti che mi vedono coinvolto, compresi quelli che essendo connessi in profondità alla mia coscienza pratica letteralmente *gravano* su di essa. Pensiamo, a conferma di ciò, alla struttura degli istituti giuridici, *in primis* all'imputazione, che gioca esattamente su questo legame, mettendolo *al primo posto* nella serie delle determinazioni che rendono riconoscibile un soggetto come tale.

All'ombra del perdono, secondo Ricoeur, si sviluppa insomma una difficoltà, che fa da corollario all'altra aporia dell'identità, quella della continuità/discontinuità. È una difficoltà che fa capo anzitutto a una domanda: potrei davvero pensarmi come soggetto se escludessi da me la rappresentazione delle ferite di cui volta a volta sono responsabile o vittima? Naturalmente la risposta è negativa: privato di una parte determinante di sé (sebbene quella potenzialmente scomoda), il soggetto si troverebbe nella situazione di non poter procedere a quella costruzione identitaria senza la quale smetterebbe di essere se stesso fino in fondo. È proprio perciò che l'amnistia e gli altri «abusi dell'oblio» rappresentano una forma di oblio imposto che, al di là delle (buone) finalità per le quali può essere messo in pratica, entra in conflitto diretto con lo sfondo identitario in cui si colloca. Tuttavia per Ricoeur le difficoltà non si chiudono qui. Se le cose stessero semplicemente così, sarebbe

¹⁷ Il riferimento di Ricoeur, in questo caso, è il libro fondamentale di S. Pons, *Apartheid. L'aveu et le pardon*, Bayard, Paris, 2000. Cfr. per es. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. cit., pp. 685-686.

sufficiente escludere *ogni* modalità di relazione al passato che si basasse su una selezione strumentale degli elementi a disposizione e procedere a una conservazione quanto più completa dei vissuti (fatti salvi i limiti fenomenologici di cui abbiamo detto). In realtà, al di là della sua praticabilità effettiva, l'inalienabilità del passato costituisce a sua volta un problema, proprio nel senso del *gravare* della colpa sulla coscienza pratica di chi ne è coinvolto: elemento indispensabile per la costruzione narrativa dell'identità, l'imputazione delle azioni è al tempo stesso l'imposizione di un contesto nel quale la libertà dell'individuo si muove; e questo contesto non cessa di generare una frattura quando nell'imputazione sono in gioco azioni di cui il soggetto è colpevole o vittima.

Sul terreno della colpa, intervengono insomma due esigenze inconciliabili: due necessità che, volendo schematizzare molto il quadro, si collocano l'una sul versante «teoretico» e l'altra su quello «pratico». Da una parte, resta centrale la necessità di coinvolgere, attraverso l'imputazione, tutti gli atti che afferiscono a un soggetto, pena l'incompletezza della sua costruzione narrativa; dall'altra, è impossibile dare davvero seguito a quest'inclusione, pena l'apertura di un conflitto pratico che investe la libertà del soggetto.

Anche in questo caso, il vicolo cieco prospettato da Ricoeur è del tutto ovvio e sconta una serie di precedenti importanti, non solo in chiave filosofica, ma anche a livello sociologico, antropologico e ancor più psicoanalitico. Proprio qui, tuttavia, l'analisi di Ricoeur raggiunge il nocciolo del problema e riesce a declinarlo in termini originali. Le difficoltà che circondano il nesso colpa-perdono-identità sembrano infatti insuperabili eppure – scrive a più riprese *La mémoire, l'histoire, l'oubli* – tutte si scontrano a loro volta con il fatto che «c'è il perdono», che il contesto nel quale ci troviamo testimonia ogni volta di più l'esistenza effettiva di esperienze di perdono¹⁸. Da una parte c'è insomma l'aporia; dall'altra troviamo un insieme di attestazioni che dicono la realtà di ciò che per altra via ci apparirebbe impossibile. È quella che Ricoeur connota come una «credenza pratica» nei confronti del perdono e che ci dimostra a più livelli la sua effettività. Ma su che cosa si basa tale credenza e perché ci appare più resistente della convinzione opposta, dedotta dall'aporia teoretica? Ricoeur è molto esplicito in ciò: si tratta di una credenza interamente fondata su rappresentazioni provenienti dall'universo linguistico del mito.

I riferimenti ricoeuriani in tal senso rimandano direttamente alla tradizione biblica, in particolare al comandamento dell'amore, alle forme specifiche in cui esso si trasmette (soprattutto gli inni) e agli episodi «esemplari» in cui il perdono si realizza. È una serie di riferimenti che dice soprattutto due cose: la «radicalità» dell'atto del perdonare e la sua «misura assoluta», rappresentata dall'ingiunzione di amare i propri nemici¹⁹. Nella sua semplicità, la domanda alla base del discorso di Ricoeur può dunque essere formulata in questi termini: se c'è il perdono *come inno*,

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 660-662.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 683.

come rappresentazione simbolica di un atto gratuito che precede qualunque soluzione giuridica della colpa, c'è anche il perdono *per noi*, per l'esistenza concreta nella quale ci muoviamo? O forse si dovrà dire che il perdono è il caso – invero singolare – di un simbolo che non rappresenta una realtà esistenziale e dunque, in fin dei conti, non dice il vero? La risposta di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* va nella prima direzione: la «credenza pratica» e la testimonianza dei simboli si sostengono l'una con l'altra e consentono di affermare con certezza che, fuori dalle contraddizioni teoriche in cui sembra cadere, si dà un'esperienza *vera* di perdono.

Inizia così, nelle pagine finali di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, una vasta ricognizione sul *depositum* mitico-simbolico che la tradizione biblica ci consegna: una rassegna che si sforza di *riempire di contenuti* quella testimonianza, mostrando che cosa sia in gioco nell'atto del perdonare. Al termine di questo percorso – breve, ma francamente suggestivo – il perdono si connota come un'esperienza di donazione, intesa in una chiave molto diversa da quella dello scambio «commerciale». Ciò accade in una lettura che si muove sostanzialmente tra due estremi, quello della gratuità assoluta e quello della condizionalità: il perdono deve costituirsi come risposta a una richiesta, oppure deve essere un atto «originario», cioè assolutamente unilaterale e inaspettato? In quest'alternativa riecheggiano ovviamente alcuni riferimenti importanti nella filosofia del '900. Il rimando è *in primis* alle riflessioni di Vladimir Jankélévitch e – sul versante opposto – a quelle di Jacques Derrida. Al pari del dono, l'atto del perdonare pare qualificarsi infatti per la sua smisuratezza e gratuità (perdonare soltanto l'imperdonabile, come vuole Derrida), ossia per una forza di rottura che per esplicarsi richiede la rottura di ogni connessione – fosse anche quella di una richiesta da parte del colpevole – con ciò che precede; ma, sotto un altro punto di vista, è proprio tale richiesta ad apparire come un elemento portante dell'economia del perdono («Ci hanno mai chiesto perdono?», si domanda Jankélévitch rispetto ai crimini del totalitarismo), anche soltanto per il fatto che l'efficacia del perdonare finirebbe per ridursi a nulla se non vi fosse qualcuno disposto a chiederne i benefici.

Ebbene, secondo Ricoeur la strada giusta è individuata proprio da quest'oscillazione. Ciò che l'universo mitico-simbolico insegna è un'esperienza duplice, che tiene assieme la gratuità assoluta e la corrispondenza a una richiesta, la smisuratezza e la capacità di promuovere un legame tra i soggetti coinvolti. Pensare il perdono *attraverso* i miti e il modello del dono significa connotarlo come un'esperienza di scambio, che però non richiede – come sarebbe logico attendersi – una *restituzione* in senso stretto, bensì si aspetta semplicemente di *essere accettata*. Donare significa rendere giuridicamente libero l'altro, che se *accetta* il dono si dà la possibilità di *ripetere* l'atto in senso inverso: l'accettazione diventa dunque la condizione imprescindibile di ogni altro sviluppo, compreso quello che sfocia in un contro-dono. La situazione del perdono è del tutto analoga a questa. È vero che la richiesta di perdono è la premessa maggiore della sua concessione, tuttavia tale premessa si apre anzitutto alla possibilità del suo rifiuto: chiedere perdono non

significa istituire uno scambio, bensì acquisire lo *status* di chi si prepara a un possibile rifiuto; e ciò garantisce che la concessione sia una risposta alla richiesta formulata, ma una risposta interamente libera (e liberata attraverso la prospettiva del rifiuto)²⁰.

È questo – ridotto ai suoi tratti salienti – l'«insegnamento» del mito sul piano della riflessione razionale. Ed è tale consegna che *La mémoire, l'histoire, l'oubli* si sforza di trasferire ad altro livello, fuori dall'universo simbolico. Ma se le cose stanno come abbiamo visto, si tratta di un trasferimento che non implica in nessun caso la riduzione del mitico a camuffamento del razionale, né il tentativo di ricondurre questo a quello. L'universo mitico-simbolico – totalmente identificato, come si è detto, con il linguaggio dell'esperienza religiosa – si limita appunto a *riempire* ciò che la riflessione non sarebbe in grado di colmare da sola; e in questo caso specifico si tratta di un riempimento che, traducendo i contenuti simbolici per renderli compatibili con l'aporia emersa sul versante razionale, ha di mira il problema della costruzione narrativa dell'identità.

In definitiva, l'ermeneutica dei simboli del dono e del perdono dice questa istituzione di una dialettica tra atti (richiesta ed eventuale concessione), che sfocia in una relazione: una relazione che si basa sulla possibilità di un riconoscimento reciproco tra le parti. Perciò tra il perdono richiesto e il perdono concesso – due atti che sono e restano reciprocamente incommensurabili – vige pur tuttavia un rapporto: il colpevole che chiede perdono *si riconosce* anzitutto come colpevole e *ricosce* la sua controparte come legata a sé, attraverso le conseguenze che scaturiscono dall'atto colpevole; la *ricosce* appunto come vittima e le *ricosce* la libertà di accettare o rifiutare la richiesta. Sotto questo profilo, dicono ancora i miti, non è vero che il colpevole si aspetti (soltanto) che la sua richiesta sia accolta; prima di tutto, egli chiede di essere riconosciuto come controparte, aspettandosi che su questa base sia possibile iniziare una relazione. E come avviene con il dono, alla (eventuale) concessione del perdono corrisponderà la capacità di riceverlo, da parte di chi ne beneficia: una capacità che si concretizza nella fedeltà a un impegno, che è già di per sé il principio di una nuova relazione. Il perdono diventa allora un'apertura di *credito* – di contro al *debito* della colpa – che stacca l'agente dal suo atto passato (che come tale è e resta irrevocabile) e gli dice: «Tu vali molto di più delle tue azioni»²¹. Ovvero – il che è lo stesso, ma dal punto di vista dell'identità narrativa – gli consente di dimostrare che sta diventando un'altra persona.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 684-685.

²¹ *Ivi*, p. 702.