

PIERLUCA TURNONE

*Dottorando di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo
Dipartimento Ionico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo:
società, ambiente, culture - Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"*

**“Gioia del Sì nella tristezza del finito”. Il concetto di limite ne
Il Conflitto delle interpretazioni di Paul Ricoeur:
spunti per una filosofia dell’educazione.**

Riassunto

Scopo del mio contributo è di articolare uno sguardo d’insieme sulla nozione di limite all’interno della filosofia ricoeuriana, principalmente nel quadro offertoci dall’opera *Il conflitto delle interpretazioni*, al fine di ricavare qualche spunto utile a un ripensamento della tematica entro lo sfondo teorico di una pedagogia ermeneutica. La duplice valenza epistemologica ed onto-antropologica del concetto riposa su un piano di significati comuni capace di rendere conto della problematicità e dell’unicità della persona umana, anche dal un punto di vista educativo.

Parole chiave

Limite, ermeneutica, alterità

Abstract

The main purpose of my contribution is to investigate the concept of limit in Paul Ricoeurs’ philosophy from a comprehensive perspective, especially in the context of his work *The Conflict of Interpretations*, in order to reconsider this subject in the theoretical framework of an hermeneutical pedagogy. The twofold value of the concept, on the one hand epistemological and on the other hand onto-anthropological, is rooted in a background of common shared meanings which can account the complexity

and the uniqueness of the human person also from an educational point of view.

Keywords

Limit, hermeneutics, otherness

1. Introduzione

La presente ricerca si prefigge di indagare il senso complessivo pertinente alla nozione di “limite” nell’economia dell’opera *Il conflitto delle interpretazioni* (1969) di Paul Ricoeur, in modo da valutarne la salienza nella prospettiva di un futuro studio sulla pedagogia del pensatore francese. A tal fine, ho ritenuto opportuno prendere in considerazione alcuni passi scelti dell’opera in oggetto: operazione non sempre agevole, in quanto spesso non facilmente isolabili dal proprio contesto di riferimento, anche se questo non appare rigidamente definito entro una architettura formale e stilistica rigorosa o soffocante¹. Inoltre le differenti articolazioni semantiche del termine “limite”, operanti in rapporto ai più svariati contesti, rischiano di destituire *in toto* un simile ragionamento e di declassarlo come vacuo o inconcludente. E tuttavia, l’indubitabile e puntuale ricorrenza del lemma all’interno dei diversi saggi, i sostrati concettuali della dottrina ricoeuriana

¹ I diversi saggi costituenti il *Conflitto* sono distribuiti in cinque parti, problematizzanti di volta in volta i rapporti che l’ermeneutica instaura rispettivamente con lo strutturalismo, la psicanalisi, la fenomenologia, la simbolica del male e la religione. L’opera tuttavia, pur nella sua eterogeneità cronologica e contenutistica, presenta una certa coerenza d’insieme nell’intrecciare i risultati di un siffatto ragionamento incrociato, di modo che in linea di principio risulti sempre possibile individuare nuove congiunture tematiche e accostare saggi collocati in diverse sezioni (basti prendere in considerazione *Heidegger e la questione del soggetto* e i risultati cui approda il terzo paragrafo della *Prefazione a Bultmann*).

che sembrano includerlo nella propria definizione o rimandare ad esso in altra maniera², nonché la rilevanza che un concetto di “limite” assume in riferimento al dialogo dell’ermeneutica con lo strutturalismo, la psicanalisi freudiana, la fenomenologia della religione, mi hanno progressivamente convinto della necessità di assumermi tale rischio.

2. *Il limite: un concetto problematico*

Certo, si tratta evidentemente di un concetto *problematico*. Da un parte ritengo senza dubbio che esso, inteso quale luogo ontologico ove si dispiega tutta la specificità dell’uomo in quanto essere finito, costituisca *ab imis fundamentis* una delle nozioni cardine del pensiero del filosofo francese; d’altra parte, non si può negare come tale nozione, raramente enucleata dall’autore (perlomeno nell’ambito del *Conflitto*), sembri affiorare più volte in superficie per poi sprofondare inavvertitamente “dietro le quinte” del discorso. Inoltre, è da notare che nel corso della trattazione la parola “limite” evoca sfumature di significato non sempre sovrapponibili, quando assolutamente non coincidenti l’una con l’altra³: che senso ha, allora, parlare di *un* concetto di limite?

Cominciamo dall’inizio. Di “limiti” si parla sin dall’*Introduzione* del *Conflitto (Esistenza e Ermeneutica)*: quando Ricoeur pone in evidenza la radicalità sovversiva dell’ontologia della comprensione heideggeriana, afferma che “la possibilità della vita di prendere liberamente distanza da se

² Infatti, ove c’è un limite si è in presenza di un *orizzonte*; la limitazione e la limitatezza dell’uomo fondano la *finitudine* entro la quale si svolge la sua intera esistenza; la ricchezza *semantica* del simbolo, in potenza, *non ha limiti*; un limite pone un al-di-qua e un al-di-là, pone una frontiera, un sé e nel contempo ciò che è *altro* da sé, ma soprattutto un sé che si comprenda come sé e che comprenda l’*altro* come *altro da sé*; il *Totalmente Altro* che irrompe, ordinando e giustificando, deve pur riferirsi a un limite in virtù del quale si configura, per l’appunto, come *Altro*; e si potrebbe continuare *ad libitum*.

³ Ciò, d’altro canto, è pienamente razionalizzato nel corso della trattazione dedicata ai rapporti dell’ermeneutica con lo strutturalismo: nel saggio *Il problema del doppio senso come problema ermeneutico e come problema semantico*, infatti, Ricoeur mette in luce il fenomeno della “polisemia regolata o *limitata*” in riferimento al linguaggio (Ricoeur, 2007, p. 84).

stessa, di trascendersi, diviene una *struttura dell'essere finito*" (Ricoeur, 2007, p. 23). Ciò, in ultima analisi, significa che condizione di possibilità del confronto tra il soggetto e l'oggetto è il fatto che entrambi siano essenzialmente storici: la storicità dell'essere, "*limite* per la scienza [...], diviene una costituzione dell'essere" (*ibidem*). Qui paiono polarizzarsi due istanze concettuali che dovremmo tenere ben presenti nel ragionare sulla nozione di limite in Ricoeur. La prima, implicita nella nozione di *essere finito*, corrisponde al *luogo ontologico* di cui ragionavo sopra: nel testo, essa non viene evocato dalla parola *limite* e agisce *al di sotto* dell'argomentazione ricoeuriana. La seconda, al contrario, è in diretto rapporto con il termine (stavolta esplicitamente menzionato) e possiede valenza manifestamente epistemologica⁴: cosa questo significhi in concreto lo si vedrà più avanti. È importante precisare subito, però, che in quest'ultima accezione il concetto di limite si rivela fondamentale ai fini del ragionamento ricoeuriano. Solo nella *delimitazione* delle "espressioni multivoche" *olim* "simboliche", infatti, il filosofo fonda il senso di una analisi linguistica semanticamente connotata, coestensiva e correlata al "campo ermeneutico" (Ricoeur, 2007, p. 26⁵); tale delimitazione costituisce la concreta condizione di possibilità di attuazione dei "compiti" (*ibidem*) che Ricoeur assegna all'analisi del linguaggio (ampia e completa enumerazione delle forme simboliche, costituzione di una criteriologia che

⁴ È in questo senso che va intesa la prima, assoluta comparsa del termine, al plurale, all'interno dell'opera: "Non è inutile ricordare che il problema ermeneutico si è posto inizialmente nei limiti dell'*esegesi*, cioè nel quadro di una disciplina che si propone di comprendere un testo, e di comprenderlo a partire dalla sua intenzione, sulla base di ciò che esso vuol dire" (Ricoeur, 2007, p. 17).

⁵ Più avanti, a proposito del concetto di polisemia regolata, Ricoeur scrive: "Questo fenomeno [...] sta alla base di due processi. Il primo trova la sua origine nel segno come 'intenzione cumulativa'; è un processo di espansione che, lasciato a se stesso, arriva fino al sovraccarico di senso (*overload*), come si può vedere in certe parole che, a forza di significare troppo, non significano più nulla, o in certi simboli tradizionali i quali hanno assunto così tanti valori contraddittori che questi tendono a neutralizzarsi (il fuoco che brucia e riscalda, l'acqua che disseta ed annega). D'altra parte abbiamo anche un processo di limitazione esercitato dal resto del campo semantico, in primo luogo dalla strutturazione di certi campi organizzati [...]" (Ricoeur, 2007, p. 84).

fissi il comune nodo semantico di nozioni come la metafora, l'allegoria e la similitudine, studio accurato dei procedimenti dell'interpretazione) e non solo ad essa: qualche pagina più avanti viene ribadito che un'ermeneutica filosofica, considerata semplicemente a livello semantico⁶, “comincia con una investigazione sull'estensione delle forme simboliche e con un'analisi sulla comprensione delle strutture simboliche; continua con un confronto fra gli stili ermeneutici e con una critica dei sistemi di interpretazione, mettendo in relazione la diversità dei metodi ermeneutici con la struttura delle teorie corrispondenti [...] [s]i prepara in tal modo a svolgere il suo più alto compito, che sarebbe un vero e proprio arbitrato tra le pretese totalitarie di ciascuna interpretazione”. In conclusione, “[m]ostrando in qual modo ogni metodo esprime la forma di una teoria, essa giustifica ogni metodo *nei limiti della circoscrizione teorica che gli è propria*” (Ricoeur, 2007, p. 28).

Questo è l'approccio col quale Ricoeur affronta le problematiche connesse al confronto dell'ermeneutica con lo strutturalismo, tema portante dei tre saggi della prima parte dell'opera. Come è facile constatare, serrati risultano i legami con quanto è emerso dal ragionamento introduttivo: grave pecca dello strutturalismo, approvato a “una generalizzazione ardita” con *Il pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss⁷, sarebbe infatti quella di aver abbandonato una “*riflessione sui suoi limiti*” (Ricoeur, 2007, p. 55): ciò che l'ha inevitabilmente condotto verso un improduttivo irrigidimento. È importante chiarire subito come Ricoeur definisca *Il pensiero selvaggio* nei termini di un “passaggio al limite”: precedentemente, lo strutturalismo sarebbe riuscito a comprendersi e a proporsi validamente in virtù della buona riuscita di un'opera di *delimitazione* di problemi prossimi e affini. “La consapevolezza della validità di un metodo *non è mai separabile dalla consapevolezza dei suoi limiti*” (Ricoeur, 2007, p. 45), asserisce

⁶ A questo livello del testo, non è ancora entrato in gioco il piano della *riflessione*.

⁷ Si fa qui riferimento al primo dei tre saggi sullo strutturalismo, intitolato per l'appunto *Struttura ed ermeneutica*.

perentoriamente il filosofo di Valence. E non è un caso che uno dei capitoli di punta del saggio *Struttura ed ermeneutica* sia significativamente intitolato *Limiti dello strutturalismo?*: qui il termine compare al plurale, dal momento che Ricoeur teorizza due differenti *passaggi al limite* in rapporto allo strutturalismo. Uno è direttamente riferibile all'esempio particolare riportato nel *Pensiero selvaggio*⁸, considerato nient'altro che una mera eccezione, assolutamente inadeguato ad illustrare un presunto livello di pensiero globale⁹; l'altro, di impianto teoretico più generale, risolverebbe una scienza strutturale in una filosofia strutturalista senza il rigore e la coerenza necessari a un passaggio di tale portata¹⁰. Per sfuggire a simili deragliamenti, non sarà esercizio inutile il ragionare su una articolazione ponderata di ermeneutica e strutturalismo: qualora si mediti con attenzione, non ci si potrà che convincere della necessità di inquadrare l'analisi strutturale entro il dinamismo intrinseco alla considerazione dei simboli e ad un ermeneutica connotata storicamente ovvero *diacronicamente*. La comprensione delle strutture sarebbe allora "l'intermediario indispensabile tra l'ingenuità simbolica e l'intelligenza ermeneutica" (Ricoeur, 2007, p. 75). Le conclusioni cui Ricoeur approda appaiono sostanzialmente

⁸ E cioè il fenomeno del totemismo, inteso quale retroterra comune di un pensiero selvaggio ordinato inconsciamente (non cosciente di sé) e caratterizzato come sistema di differenze da trattare obiettivamente.

⁹ "L'inconsistenza dei contenuti e la sovrabbondanza delle costruzioni, negli esempi de *Il pensiero selvaggio*, mi sembra che costituiscano un *caso limite* molto più che una forma canonica" (Ricoeur, 2007, p. 55).

¹⁰ L'incoerenza starebbe negli stessi assunti di una scienza strutturalista ("pensiero che non si pensa": Ricoeur, 2007, p. 65), in quanto tale incapace di fondare una filosofia riflessiva in grado di inglobare validamente una antropologia strutturale. Appunta ulteriormente Ricoeur: "L'obiettività strutturale può allora apparire come un momento astratto – e validamente astratto – dell'appropriazione e del riconoscimento per cui la riflessione astratta diventa riflessione concreta. Al limite, questa appropriazione e questo riconoscimento consisterebbero in una ricapitolazione totale di tutti i contenuti significanti in un sapere di sé e dell'essere, come ha tentato Hegel, in una logica che sia quella dei contenuti e non delle sintassi. È pacifico che noi possiamo produrre soltanto frammenti, che sanno di essere parziali, di questa esegesi di sé e dell'essere. Ma l'intelligenza strutturale non è meno parziale al suo stadio attuale; senza contare che essa è astratta, nel senso che non procede da una ricapitolazione del significato, ma raggiunge il suo 'livello logico' soltanto 'per via di impoverimento semantico'" (Ricoeur, 2007, p. 66; cit. tratte da Lévi-Strauss, 1964, p. 120).

confermate dai due saggi successivi, *Il problema del doppio senso come problema ermeneutico e come problema semantico* e *La struttura, la parola, l'avvenimento*¹¹.

3. Il concetto di limite nell'incontro con la psicanalisi freudiana

La valenza epistemologica del concetto di limite emerge a più riprese anche in altre parti del *Conflitto*, e manifestamente nella seconda (connessa ai rapporti dell'ermeneutica con la psicanalisi). Si consideri il saggio *L'arte e la sistematica freudiana*: questo prende le mosse e gravita intorno alla nozione di sistematica freudiana in vista della sua applicazione ai fenomeni estetici. Logico il collegamento con gli scritti di metapsicologia del celebre pensatore austriaco, al fine di penetrare coerentemente la sua “economia del piacere preliminare”, e di farlo entro “i limiti di validità” di una certa spiegazione (come richiede la stessa disciplina psicanalitica: Ricoeur, 2007, p. 210). È proprio a questo che si riferisce eminentemente il quarto capitolo del saggio, *Valore e limite dell'interpretazione analitica*. È singolare il fatto che Ricoeur ritenga i limiti della psicanalisi “mobili” e “indefinitamente superabili” (a differenza di quelli della scienza strutturalista): “[n]on sono, per parlare esattamente, dei *confini*, alla maniera d'una porta chiusa su cui stia scritto: fin qui, ma non oltre”; e seguita, con illuminante chiarezza espositiva: “[i]l limite, come ci ha insegnato Kant, *non è un confine esteriore, ma una funzione della validità interna d'una teoria*” (Ricoeur, 2007, p. 220). Con tale definizione, sembra sia dipanato ogni dubbio e pare che non si possa aprire più alcuno spazio di problematizzazione in rapporto al nostro concetto. Continua però Ricoeur: “La psicanalisi è limitata proprio da ciò che la giustifica, cioè la sua decisione di conoscere nei fenomeni di cultura soltanto ciò che cade sotto una economia del desiderio e delle

¹¹ In quest'ultimo saggio, il filosofo transalpino ribadisce ulteriormente che caratteristica del sistema è la sua *limitazione*, di contro alla libertà di *scelta* che da sempre connota un autentico discorso.

resistenze. Devo dire che questa fermezza e questo rigore mi fanno preferire Freud a Jung. Con Freud, so dove sono e dove vado; con Jung tutto rischia di confondersi: lo psichismo, l'anima, gli archetipi, il sacro" (Ricoeur, 2007, p. 221). Entra quindi in scena, come preannunciato dall'*Introduzione* e seppur ancora in sordina, l'ambito del *sacro*, con tutte le sue laceranti contraddizioni e la sua valenza totalizzante. E sarà precisamente in questo campo che tornerà a fare capolino quel concetto di limite di cui si è parlato all'inizio, dalla valenza *ontologica* e *antropologica*; quello, in sostanza, che definisce il limite stesso come luogo fondativo dell'umano, connotato da confini imprecisi ma pur sempre invalicabili, e in quanto tali intrinsecamente costitutivi.

Come si è mostrato, era possibile avvertire in partenza le sfumature e i contorni del concetto di limite inteso in questo senso. Si chiede infatti Ricoeur, sin dalla conclusione dell'*Introduzione*: "È possibile andare più lontano? È possibile articolare queste differenti funzioni esistenziali [*una archeologia del soggetto in rapporto alla psicanalisi, una teleologia del soggetto in relazione alla fenomenologia dello spirito, una escatologia del soggetto per ciò che concerne la fenomenologia della religione*], in una figura unitaria, come tentava Heidegger nella seconda parte del suo *Sein und Zeit*? Questa è la domanda che il presente studio lascia senza risposta". (Ricoeur, 2007, p. 36). Se ci attanaglia la mancanza di una grande ed esaustiva filosofia del linguaggio, similmente non possiamo fare a meno di inseguire il grande sogno di Heidegger, vera e propria "terra promessa" che "il soggetto che parla e riflette" può scorgere soltanto "prima di morire" (Ricoeur, 2007, p. 37). Verrebbe da urlare: *è dunque questo il nostro limite?* In dette considerazioni emerge compiutamente la consapevolezza della nostra condizione di esseri *finiti*, perché *limitati* e incapaci di darne conto in una filosofia discorsiva.

4. Criticità e prospettive della riflessione sul limite tra etica e religione

A questo punto, occorre prendere in considerazione il saggio *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I*, inserito nella sezione dedicata alla simbolica del male e ai suoi rapporti con l'ermeneutica. L'intenzione generale è quella di delineare una teoria generale del simbolo; come Ricoeur stesso ha modo di ribadire sin da subito, la meditazione sui simboli è qualcosa che interviene in un certo momento della storia, quando cioè la progressiva e inarrestabile tecnicizzazione, formalizzazione, settorializzazione del linguaggio ha condotto l'uomo verso l'inesorabile oblio delle proprie radici ontiche; e tuttavia, proprio in questo dato momento, attraverso il tacito riconoscimento dell'oblio, ci viene offerta la possibilità di riappropriarci della pienezza originaria del linguaggio, di ricrearlo, di riattingerne il sostrato che più direttamente ci connota in quanto esseri umani, fallibili e finiti: per dirla con Nietzsche, di riscoprire la nostra primigenia *fedeltà alla terra*. Una terra costituita dalla pienezza di un senso già da sempre posto, che noi abbiamo dimenticato: proprio per questo Ricoeur si rivela scettico nei confronti degli esiti di quelle che lui chiama "filosofie del punto di partenza". Se tutto è già stato detto, non dobbiamo far altro che ricordare, rammemorare, a partire dalla constatazione che *il simbolo dà a pensare*. L'espressione, tanto cara all'autore, in francese suona *le symbole donne à penser*: nella sua veste linguistica originaria rende maggiormente conto del carattere donativo del simbolo, il quale offre un senso posto enigmaticamente, e quindi da pensare, da reintegrare. A questo proposito viene introdotto il campo della *simbolica del male*, costituente il trampolino di lancio e nel contempo la fucina, se così si può dire, delle argomentazioni ricoeuriane, nonché una pietra di paragone efficacissima su più livelli. Sono progressivamente passati in rassegna i simboli primari o elementari, il dinamismo a essi soggiacente e la struttura mitica che li sovraccarica (attuandoli in un'architettura di senso orizzontale perché storica); l'apice toccato in queste pagine dalla filosofia della volontà di Ricoeur, nella quale affiorano puntualmente echi e suggestioni della

confessione religiosa del filosofo ma anche degli elementi dottrinari dei suoi autori di riferimento (Platone, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Nabert: Brezzi, 2012, p. 25, nota 16), giustifica pienamente, all'interno del presente saggio, il ricorso alla pienezza di senso del linguaggio mitico per far fronte a tali problematiche, tenendo presente con Schelling che esso è tautegorico e non allegorico: esso, cioè, significa solo sé stesso, in quanto esprime un momento di sviluppo nel lungo e travagliato cammino della coscienza umana, totalmente scevro da qualsivoglia riferimento a presunte verità cristalline e immutabili. Il problema del male viene quindi mostrato in tutta la sua complessità in rapporto agli esiti del pensiero riflessivo demitologizzante (che riduce il simbolo ad allegoria) e della speculazione (secondo la quale, potremmo dire, il fine giustifica i mezzi: pur di salvare la funzione eziologica del mito, essa è disposta a reificare il male in una natura). La riflessione ha condotto a quella che Ricoeur ribattezza *visione etica del male*, concezione morale del mondo alimentata dalla ricchezza dei simboli primari; ciò nonostante, essa non rende conto del sostrato tragico che li vivifica e attualizza quando riduce il male a mera, contingente invenzione della libertà (intesa come *poter fare e poter essere*). È qui che entrano in gioco le reinterpretazioni ricoeuriane di sant'Agostino e, soprattutto, di Kant; quest'ultimo, in particolare, entra in scena al culmine del crescendo storico-filosofico della visione etica del male. L'opera di riferimento è il primo saggio de *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), ma notevoli sono i rimandi alla *Introduzione alla metafisica dei costumi* (1785) e, soprattutto, all'*Analitica della Critica della ragion pratica* (1788): qui, infatti, Kant avrebbe spinto fino alla formalizzazione totale il principio della moralità (la legge morale), sviluppando compiutamente quei concetti pratici (volontà, massima, *et cetera*) geneticamente preparati da Platone, Aristotele e dal primo Agostino. È il concetto di "forma" (*Form*), in effetti, a connotare e definire essenzialmente quello di una legislazione universale fondata sulla ragion pura; alla luce delle considerazioni

dell'*Analitica*, si può tranquillamente affermare che il libero arbitrio “si forgia da sé stesso”. Con ciò, viene radicalmente espunta ogni argomentazione che veda il male intrinsecamente connesso alla sensibilità; né esso può risiedere in una diabolica sovversione della ragione, come il *Saggio sul male radicale* ci mostra in modo eminente; il male consiste dunque nella *sovversione di un rapporto*, nella primazia accordata ai motivi sensibili nell'ottemperanza ai dettami della legge.

In realtà, Ricoeur precisa come la visione etica, al suo culmine, abbia del tutto perso di vista il sostrato tragico, tenebroso, del male, che lo costituisce *ab imis fundamentis* e che non può in alcun modo essere detto; se il discorso filosofico volesse affermarlo, sprofonderebbe, annientato, nell'oceano dell'oblio e non potrebbe acclarare nulla. Ciò risulta evidente nel capogiro gnoseologico, e direi ontologico, individuabile alla fine del *Saggio sul male radicale*, esemplificativo di tutta una tradizione che si era illusa di poter giustificare, ovvero razionalizzare, l'origine del male nella storia: nonostante Kant tenti la deduzione del fondamento di tutte le massime cattive del libero arbitrio, risulta evidente come il male costituisca un fatto (*Faktum*), confermatoci empiricamente, e in quanto tale non sfugga alle stesse considerazioni valevoli della mancata deducibilità del *fatto particolare della ragion pura* (originariamente evidente perché non deducibile da alcunché di causalmente antecedente). *Poiché ci deve essere imputato*, il male non può essere innato, eppure lo si può considerare come dato con la nascita: tale inscrutabilità costituisce lo spiaggiamento della presunzione etico-morale, che pretende di regolarsi autonomamente e di esser misura della propria colpevolezza, dando invece vita a un doppio movimento di affioramento “alla chiarezza del trascendentale” e di sprofondamento “nelle tenebre del non sapere”, per dirla con le parole di Ricoeur (Ricoeur, 2007, p. 324). Forse, allora, il limite della filosofia (come si vede, *vera funzione interna della sua validità*) è un'attiva e sobria

autolimitazione delle proprie competenze: essa “non è responsabile solamente della circoscrizione del suo sapere, ma dei *limiti* per i quali confina col non sapere”. Qui “*il limite non è più un confine, ma una attiva e sobria autolimitazione*” (*ibidem*). Come non notare la peculiarità di tale autolimitazione epistemologica a posteriori, costretta dal fallimento della giustificazione etica del male; e come non accorgersi del fatto che il fallimento sia direttamente connesso ai *limiti* invalicabili della comprensione umana. In questo circolo virtuoso, valenza epistemologica e valenza onto-antropologica del concetto di limite si saldano in un unicum difficilmente divisibile: a ben vedere la prima non può che rimandare alla seconda, che ne costituisce il sostrato e la giustificazione ultima. Pare avere senso, allora, parlare di *un* concetto di limite, e del ruolo che assume in tutte le sue differenti articolazioni all’interno della filosofia ricoeuriana.

Ciò appare tanto più evidente in rapporto alle conclusioni del saggio *Prefazione a Bultmann*, nell’ultima sezione del *Conflitto* (dedicata alla religione). Ricollegandosi direttamente agli assunti di *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I*, Ricoeur traccia un profilo del processo di demitologizzazione come terza forma di un problema ermeneutico innervato nella storia del cristianesimo¹²: scopo dichiarato del filosofo è quello di avviare il lettore a una corretta comprensione del pensiero di Bultmann, troppe volte frainteso dai suoi critici. In riferimento al processo di demitologizzazione, l’errore di questi ultimi starebbe soprattutto nel non averlo considerato in tutta la sua peculiarità, dal momento che esso in Bultmann opera a più livelli e secondo una intenzionalità sempre diversa. Occorre anzitutto considerare come, di primo acchito, sia l’uomo moderno a

¹² Il nucleo del problema ermeneutico è costituito dal rapporto della scrittura alla parola e di quest’ultima all’avvenimento kerygmatico, ma non potremmo avvedercene se non attraverso un fitto intreccio di interpretazioni che ce lo restituiscono in una *storia*; storia che, allora, è anche quella del “cristianesimo stesso”, poiché quest’ultimo prende le mosse da una “predicazione originaria” che è necessario attualizzare a posteriori, “parola vivente” sempre nuova; e ciò non può che avvenire attraverso la mediazione delle “scritture” (Ricoeur, 2007, p. 394).

demitologizzare: il mito è specificamente (e superficialmente) avvertito come tentativo arcaico e prescientifico di comprensione della realtà, ai limiti della *superstitio*, e in tale veste deve essere liquidato come “scandalo supplementare¹³”: nel mondo della tecnica e delle macchine pare non esserci più posto per il pensiero mitico-simbolico. A questo livello (“il più esterno e superficiale”: *ibidem*), pretenzioso da un punto di vista filosofico prima che scientifico, potremmo ben dire con Aby Warburg che “[I]l telegrafo e il telefono distruggono il cosmo” (Warburg, 2006, p. 66¹⁴). Se non fosse che in fin dei conti il mito rifugge da una siffatta riduzione semplicistica e lasci invece intravedere un livello di analisi più profondo: esso rimanda infatti all'autocomprensione dell'uomo come essere fondamentalmente finito e limitato, e lo fa mondanizzando, costituendo cioè un ultramondo oggettivo. In tal modo è la stessa condizione umana a essere posta in gioco, oggettivata, suscettibile per ciò stesso di essere “manomessa”: dall'uomo, certo, ma “secondo l'intenzione del mito, che ha di mira altra cosa da ciò che dice” (Ricoeur, 2007, p. 403). Ora, tale intenzione può essere restituita pienamente solo da una “interpretazione esistenziale alla maniera dello Heidegger di *Sein und Zeit*” (*ibidem*): ma, se una siffatta interpretazione può legittimamente essere applicata alla sterminata tipologia dei miti in generale, è pur vero che ad avviare un deciso movimento di demitologizzazione è principalmente il nucleo kerygmatico (veterotestamentario prima e neotestamentario poi) sotteso alla predicazione

¹³ “Supplementare” perché ulteriore rispetto al “vero scandalo” del cristianesimo (la “follia della croce”): Ricoeur, 2007, p. 403.

¹⁴ Per ciò che concerne il discorso sul mito, molto interessante appare il confronto tra le riflessioni ricoeuriane e quelle del critico d'arte amburghese, ben esplicate nell'op. cit.: pur all'interno di diversi contesti e differenti architetture di senso, non mancano neanche iridescenti risonanze e punti di raccordo, tra i quali la comune esigenza di tornare alla pienezza del linguaggio mitico di contro a una realtà vuotamente tecnologica (e per ciò asettica), l'accento posto sulla sovraccarica semantica e sul dinamismo dei simboli primigeni, il rivolgersi a una fenomenologia comparata del linguaggio mitico-simbolico, nonché il medesimo rilievo accordato a tale linguaggio come cifra di comprensione e tentativo di superamento della condizione umana, malinconicamente percepita in tutta la sua finitezza.

cristiana. A questo terzo livello emerge in tutta la sua primazia la rilevanza del *cristianesimo* e, ancor più, della *fede graziata*, vero centro intorno al quale le definizioni anteriori del mito finiscono per gravitare: tanto che lo stesso Bultmann, “discepolo di Paolo e di Lutero” e graziato “uditore della parola” (Ricoeur, 2007, p. 405), non può sottrarsi a fare opera di predicazione nel rivolgersi contro il mitologo, lo scienziato e il filosofo esistenziale. Il *limite* della filosofia sta nella sua presunta autarchia, nel pretendere di disporre di se stessa in totale autosufficienza, similmente al credente che ritiene le opere necessarie alla salvezza ultraterrena; l’uomo di fede invece “si mette in dipendenza da un atto che dispone di lui” (*ibidem*) e nel far questo non può non affossare la pretesa mitica di porre da sé, oggettivandolo, il senso della condizione umana: “il futuro è già cominciato in Gesù Cristo; la nuova età ha la sua radice nell’ora cristica; ormai la demitologizzazione procede dalla natura stessa della speranza cristiana e del rapporto che *il futuro di Dio* intrattiene con il presente” (Ricoeur, 2007, pp. 404-405). Per quanto tali considerazioni appartengano alla lettura ricoeuriana del pensiero di Bultmann, come non udire, riecheggiate, le medesime conclusioni cui era giunto il precedente saggio *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I?* Come non scorgere anche qui, al nucleo dell’argomentazione, il concetto di limite e le sue due valenze, onto-antropologica ed epistemologica, reciprocamente armonizzate in una sorta di circolo virtuoso? Risulta comunque significativo che, nel ripensare Bultmann, Ricoeur porti alle estreme conseguenze le implicazioni sottese ai ragionamenti del teologo tedesco, anche contro i suoi stessi assunti precedenti. Occorrerà allora ragionare sulla “pensabilità” delle significazioni mitologiche; sul movimento oggettivante di linguaggi come quello mitico e quello fideistico; sullo stesso concetto di “oggettivazione”; sul fatto che alla teologia bultmanniana manchi il sostrato concettuale che solo una filosofia ermeneutica, “al di sotto” (Ricoeur, 2007, p. 416) della sua opera, gli avrebbe assicurato. E tutto questo, in ogni caso, non fa che continuare ad

attestare implicitamente la problematicità della condizione umana, immersa nella finitudine di un mondo che costituirà sempre una costante per il filosofo francese, anche nelle rielaborazioni del suo pensiero successive al 1969.

5. Qualche riflessione finale in ambito filosofico-educativo

Con ciò si può provare a tirare le somme sul presente lavoro. Si è mostrato come il concetto di limite e le sue due valenze, l'onto-antropologica e l'epistemologica, siano entrate in gioco a più riprese, e secondo sfumature differenti, all'interno del *Conflitto delle interpretazioni*; si è cercato di mostrare come esse, a un primo sguardo solo lontanamente imparentate, siano in realtà intimamente connesse, e come la seconda rimandi alla prima; si dirà anche che l'impianto ermeneutico del *Conflitto* va oltre la semplicistica assolutizzazione di un "pensiero del limite" (ciò che annichirebbe il problema di un'esistenza autenticamente inquieta, secondo le opportune osservazioni di Francesca Brezzi). Si deve comunque sottolineare come la cifra ontica essenziale che interviene nella comprensione del dramma esistenziale umano sia la *percezione*, da parte del soggetto finito, della propria *fallibilità* (la cosiddetta *pathétique de la misère*): l'uomo avverte la sproporzionalità paradossale della sua condizione, biemente circoscritta entro un orizzonte di finitudine e tuttavia tendente al superamento di essa. Proprio perché limitato, egli si tormenta intorno a sé stesso, intorno alla causa prima delle cose; all'incomprensibilità e all'inafferrabilità del senso ultimo, egli oppone la sua voglia di comprensione, estremo tentativo di razionalizzazione e nel contempo di una kenosi liberatrice. Ma se la nozione di limite costituisce l'*humus* più profondo della condizione umana, al quale dobbiamo necessariamente rifarci di fronte all'imbarazzato silenzio causatoci da domande che forse non attendono risposta alcuna, proprio perché tutto è stato già detto; e se, tuttavia, avvertiamo il dovere di sollecitare in noi una

risposta, di dire “Sì!” in questo mondo, in questa vita; allora, in detto quadro, sarà senz’altro da approfondire il collegamento relazionale (fondato esclusivamente *par la fois seule*) con quell’Alterità entro la quale l’io potrà rispecchiarsi in via definitiva¹⁵. Sin qui, quantomeno, è possibile giungere sulla scorta degli assunti esplicitati nei saggi del *Conflitto*.

Ma la tensione tra finito e infinito, il cui senso profondo è esibito dal concetto di limite, assume una rilevanza centrale anche nel pensiero più propriamente pedagogico di Ricoeur. In effetti, il collegamento relazionale che, nella sua forma più sublime, avvicina la creatura al Creatore è alla base del progetto educativo del filosofo e della sua nozione di persona;

¹⁵ Colpisce, a questo proposito, il saggio “*Mihi magna quaestio factus sum*”. *Le privilège d’inconnaissance*, pubblicato dal filosofo francese Jean-Luc Marion in *Archivio di filosofia*. In queste pagine emergono alcuni punti di contatto con Ricoeur, quali il problema della conoscibilità dell’uomo e il problema del soggetto e del suo accesso a se stesso; comune anche il riferimento a Descartes, tipico dei filosofi di area transalpina. L’approccio critico di Marion è comunque assai peculiare e si distingue notevolmente dall’impostazione ricoeuriana. La *quaestio* “*Qu’est-ce que l’homme?*”, di ascendenza agostiniana e riecheggiante le tre domane kantiane del *können*, del *sollen* e del *dürfen*, si qualifica sin da subito come centro nevralgico del discorso e si mostra immediatamente in tutta la sua problematicità. L’io si scopre incapace di conoscersi e comprendersi: “L’expérience de soi n’aboutit ni à l’aporie de substituer un objet (le moi) au je que je suis, ni à l’identité pure à soi, mais à l’aliénation de soi à soi – Je suis à moi-même un autre que moi” (Marion, 2007, p. 239); l’*incompréhensibilité* costituisce la sua cifra ontica. Tale inconoscibilità dell’uomo a sé stesso, autentico dominio di una filosofia della religione intesa come metafisica *tout-court*, è però un *privilegio*, poiché discende direttamente dall’incomprensibilità del mistero divino: l’uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, non può che rispecchiare lo statuto gnoseologico del suo Creatore. In questo contesto, il *cogito* viene letto nei termini del rapporto con un’*alterità*: l’ego cartesiano, nel definirsi tale, non è mai da solo, ma fa continuamente riferimento a Dio, con il quale instaura un rapporto dialogico: è in tal modo che risultano saldate insieme, in maniera indissolubile, *questione dell’uomo* e *questione di Dio*.

Anche nelle pagine di Marion il concetto di limite assurge a un’importanza fondamentale; e pure in questo caso possiamo distinguere due valenze all’interno della stessa nozione. La prima fa diretto riferimento alla problematicità della condizione umana, ma sembra spostare l’accento più sul piano gnoseologico della comprensibilità piuttosto che sullo strazio ontologico della finitudine; la seconda ricorda la radice epistemologica della nozione all’interno della filosofia ricoeuriana e consiste nel definire concettualmente l’uomo al fine di comprenderne l’essenza (“en lui fixant des limites”). Tentativo vano, poiché l’oggettivazione dell’uomo resta una chimera; e, soprattutto, deleterio, perché definire un uomo equivale a tracciare una linea di demarcazione tra chi merita di rientrare in detta categoria e chi invece non ne è degno. In questa seconda accezione, allora, il limite non è precipua caratteristica dell’umanità, ma espropriazione e alienazione di tutto ciò che davvero è umano.

quest'ultima, per il pensatore transalpino, si qualifica come “sintesi pratica di carattere e felicità: il carattere riassume tutti gli aspetti di prospettiva finita dell'esistenza umana, mentre la felicità è espressione di infinitudine e trascendenza rispetto alla propria situazione” (Mollo, 2009, p. 76). La personalità dell'uomo è configurabile come “il supporto di un'attitudine, di una prospettiva, di un'aspirazione: un concetto nuovo e diverso rispetto a termini come coscienza, soggetto, individuo o io” (Ricoeur, 1998, p. 22). L'individuo non può farsi persona se non è capace di sostituire all'io solipsistico della coscienza la profonda e autentica consapevolezza del proprio Sé, che si riconosce nell'altruità dell'altro sulla scorta di una identità narrativa “costruita attraverso il significato che attribuiamo ai nostri racconti” (Mollo, 2009, p. 67). La vera essenza dell'*homme* ricoeuriano, pertanto, si costituisce esclusivamente in una fitta costellazione di rapporti *intra-* ed *interpersonali* ed entro lo sfondo pratico di un impegno eticamente orientato alla promozione di valori universali *in questo mondo*.

Sulla base delle predette considerazioni e di quanto ho cercato di esplicitare sulla nozione di limite, si può provare a trarre qualche interessante spunto di riflessione in ambito filosofico-educativo, non necessariamente sovrapponibile *tout court* alle conclusioni cui è giunto Ricoeur nel corso della sua settantennale attività speculativa. Mi pare infatti che la doppia valenza del concetto di limite nel *Conflitto* costituisca il terreno privilegiato per ripensare il rapporto tra *limite soggettivo* e *limite oggettivo*, entro la cui apparente dicotomia è possibile svolgere i fili di una peculiare specie di pedagogia ermeneutica: quest'ultima, come scrive acutamente Riccardo Pagano, non si limita a “ricercare categorie per interpretare i segni dell'educazione”, assumendo il fenomenologico come criterio discriminante, ma intende “assumere i connotati di una proposta pedagogica che, attraverso la dialettica costante con la storicità, si faccia interprete degli orizzonti di senso che devono orientare l'educazione contemporanea”

(Pagano, 2009, p. 79). Alle criticità e alle prospettive della filosofia ricoeuriana in ambito educativo intendo dedicare un mio prossimo studio, essendo impossibile delinearne anche solo sinteticamente i contorni nell'economia del presente contributo. In questa sede, mi sia consentito di delucidare i termini della dicotomia ora enunciata: e dunque, con *limite soggettivo* intendo richiamare alla mente la valenza epistemologica di cui ho ragionato nei precedenti paragrafi, rivestita però di un abito pratico¹⁶ e intesa come capacità tutta ermeneutica della persona di stabilire autonomamente i propri margini di manovra in campo esistenziale, morale e sociale; con *limite oggettivo*, invece, mi riferisco alla *tristezza* ontologica del finito in quanto parte costitutiva dell'orizzonte cui sono rivolti tutti i progetti umani. Come abbiamo cercato di chiarire, le due valenze del concetto di limite riposano su un piano di attese e di significati comuni: l'accettazione compiuta del proprio limite, infatti, consente alla persona di colmare lo iato tra l'impegno morale a vocazione universale e la sproporzione tra volontà soggettiva e fattibilità oggettiva; parimenti, la consapevolezza della finitudine del mondo non intacca, e anzi rafforza, la determinazione personale nell'impegno a migliorare le condizioni di vita del prossimo e della comunità. La posta in gioco è il valore di una filosofia capace di rendere conto dell'intrinseca problematicità della condizione umana e nondimeno di educare la persona a compiersi nella relazione con l'Altro, vera "gioia del Sì nella tristezza del finito" (Ricoeur, 1970, p. 235);

¹⁶ Non meravigli un simile passaggio, apparentemente ardito: i contorni del tradizionale dualismo tra epistemologia ed ermeneutica sono stati progressivamente sfumati (e financo destituiti di ogni legittimità) da alcuni autorevoli contributi sul tema. Come scrive Riccardo Pagano, "[s]e i più recenti e qualificati studi rimarcano la dimensione epistemica della soggettività ermeneutica vuol dire che il riconoscimento di «scientificità» all'ermeneutica non è poi tanto di là da venire" (Pagano, 2009, p. 84). A tal proposito si ricordi anche quanto, per Ricoeur, l'uomo costituisca in sé e per sé un "quasi-testo": il soggetto, ponendosi un limite, interpreta se stesso incessantemente e si dà forma in quanto persona. Detto limite costituisce la funzione interna della validità degli assunti morali interiorizzati e si rivela pertanto la *conditio sine qua non* della buona riuscita dei propositi di giustizia, equità e bontà realizzabili su questa terra.

vale senz'altro la pena, pertanto, di ripercorrere una volta di più le vie speculative tracciate dal pensatore di Valence.

Bibliografia

1) Opera di riferimento:

Ricoeur P. (1977, nuova ed. 1995, ult. rist. 2007). *Il conflitto delle interpretazioni* (tr. it.). Jaca Book: Milano.

2) Edizione di riferimento in lingua francese:

Ricoeur P. (1969). *Le Conflit des interpretations*. Éditions du Seuil: Paris.

3) Altra letteratura:

Altieri L. (2004). *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*. La Città del Sole: Napoli.

Bergeron R. (1974). *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Éditions Bellarmin : Montréal.

Bourgeois P. L. (2001). *Philosophy at the Boundary of Reason. Ethics and Postmodernity*. State University Press: Albany (NY).

Brezzi F. (2006, 2° ed. 2012). *Introduzione a Ricoeur*. Laterza: Roma-Bari.

Buzzoni M. (1988). *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*. Studium: Roma.

Chiodi M. (1990). *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di P. Ricoeur*. Morcelliana: Brescia.

Dal Covolo E. (2016). *Ricoeur, dall'ermeneutica della persona alla riflessione pedagogica. Prolegomeni per un'idea di università*. In Busacchi V. – Costanzo G. (curr.), *Paul Ricoeur e "les proches". Vivere e raccontare il Novecento*. Effatà Editrice: Cantalupa (Torino), 31-34.

Greisch J. (1985). *Paul Ricoeur*. Encyclopaedia Universalis France: Paris.

Ilunga Kayombo B. (2004). *Paul Ricoeur*. L'Harmattan: Paris.

Jacob S. (2000). *Narratio. Die Rolle der Erzählung in Ethikkonzeptionen der Gegenwart: Paul Ricoeur und Alasdair MacIntyre*. IKS Garamond: Jena.

- Jervolino D. (1991). *Paul Ricoeur*. In Negri A. (a cura di). *Novecento filosofico e scientifico*. vol II. Milano: Marzorati.
- Lévi-Strauss C. (1964). *Il pensiero selvaggio* (tr. it.). il Saggiatore: Milano.
- Marion J.-L. (2007). “*Mihi magna quaestio factus sum*”. *Le privilège d'inconnaissance*. *Archivio di filosofia*, 75, n. 1-2, 235-250.
- Marrone P. (1986). *Studi sul pensiero di Paul Ricoeur*. Cluet: Trieste.
- Mollo G. (2009). *Aspetti pedagogici del pensiero di Paul Ricoeur*. *Pedagogia e vita*, 5-6, 67-82.
- Pagano R. (2009). *La «scientificità» della pedagogia ermeneutica*. *Studi sulla formazione*, 12, n. 1-2, 79-88.
- Pöggeler O. (1989). *Conflit des interprétations. «Laudatio» en l'honneur de Paul Ricoeur*. *Archives des philosophie*, 52, n. 1 (gennaio-marzo), 3-11.
- Ricoeur P. (1970). *Finitudine e colpa, I. L'uomo fallibile* (tr. it.). il Mulino: Bologna.
- Ricoeur P. (1998). *Il tempo raccontato* (tr. it.). Jaca Book: Milano.
- Ricoeur P. (1998). *La persona* (tr. it.). Morcelliana: Brescia.
- Rossi O. (1984). *Introduzione alla filosofia di Ricoeur. Dal mito al linguaggio*. Levante: Bari.
- Simms K. (2003). *Paul Ricoeur*. Routledge: London-New York.
- Warburg A. (1998, 3° ed. 2006). *Il rituale del serpente* (tr. it.). Adelphi: Milano.