

LA VITA COME UN ROMANZO.  
ESPERIENZA RELIGIOSA E SPROPORZIONE NARRATIVA PARTENDO  
DALLA RIFLESSIONE DI PAUL RICŒUR\*

1. Una chiarificazione del titolo (e del tema) - 2. Il racconto come strumento di comprensione dell'umano e sua struttura: libertà e responsabilità - 3. L'uomo fallibile e la sproporzione nell'esperienza religiosa

Abstract

Le pagine riprendono la riflessione di Paul Ricœur con specifica attenzione alla dimensione narrativa e alla esperienza religiosa nell'esistenza umana. I due ambiti della fallibilità e della sproporzione consentono di inquadrare il contributo che il filosofo francese continua a dare rispetto all'attuale condizione umana.

The pages take up Paul Ricœur's reflection with specific attention to the narrative dimension and religious experience in human existence. The two spheres of fallibility and disproportionality make it possible to provide a framework for the French philosopher's contribution to the current human condition.

Keywords: Finitude, Narrativity, Disproportion, Paul Ricœur, Religion.

1. Una chiarificazione del titolo (e del tema)

Devo subito spiegare perché un filosofo del diritto può sperare di dare il proprio piccolo contributo alle Giornate di studio dedicate alla letteratura e all'esperienza religiosa, perché ho inteso evocare la riflessione di Paul Ricœur – filosofo di fede protestante – e, infine, perché ho deciso di parlare della “vita come un romanzo”. In realtà, mi sembra che queste tre motivazioni siano parti di un unico argomento che spero di riuscire a esporre in breve per dare il via alle mie considerazioni che sono, ci tengo a precisarlo subito, *meno ambiziose* di quanto il titolo possa lasciare intendere, perché non giungono a coronamento di una ricerca svolta ma ne costituiscono l'origine e, al contempo, *più spregiudicate* di quanto non si possa ritenere, perché tentano di procedere collegando questioni e dimensioni diverse e punti del pensiero ricœuriano distinti.

Parto dal primo motivo, il perché sono qui. È chiaro che se pensiamo al diritto come un fenomeno meramente regolativo e la regola giuridica come un enunciato arbitrario e contingente

---

\* Relazione alle *Journées d'étude - La littérature et la narration de l'expérience religieuse*, Institut Catholique de Toulouse, 14-15 febbraio 2023.

che dipende dall'autorità che lo determina, un poco alla Hobbes di *auctoritas non veritas facit legem*, la mia presenza qui è poco comprensibile; non solo l'esperienza religiosa appartiene a quel foro interno – come insegna il diritto canonico – che nulla o poco ha a che fare con le regole giuridiche, ma anche la letteratura rimane del tutto estranea alle strutture della giuridicità, tanto che appare quasi impossibile o comunque molto difficile rintracciare competenze convergenti.

Se invece si considera quale siano le domande che il giurista – oggi anche molto più di ieri – è chiamato a porsi costantemente proprio quando fa il giurista, iniziamo forse ad intuire che qualche connessione tra questi ambiti non solo si possa ravvisare ma sia opportuno non trascurare; per la letteratura ciò è dimostrato dagli studi di *Law and Humanities* che nascono proprio come studi di diritto e letteratura. Se è vero che i mutamenti che sono il portato della modernità e dell'ateismo moderno hanno condotto al superamento degli schemi riduttivi della giuridicità all'ordine, inteso come comando, è altrettanto vero che il giurista di ogni tempo non può non porsi almeno due domande: perché queste norme e non altre? Perché dovremmo ubbidire alle norme?

Domande che possono apparire elementari ma che, invece di essere autoevidenti, appaiono addirittura fondative; fondative quantomeno di un'*ermeneutica della giuridicità*, di una *filosofia del diritto*, che pensa di non poter rispondere alla prima domanda – perché queste regole e non altre? – con l'autorità, e alla seconda domanda – perché ubbidire alle regole? – con la forza.

Alla ricerca di un altro percorso di risposta, rispetto alla facile ma fallace coppia autorità-forza, e seguendo una “via lunga” o un *détour*, proprio alla Ricoeur, si incontra la questione bifronte che specifica la ragione giuridica: *la libertà*, di agire e di essere, e *la responsabilità* di agire e di essere. Non è la questione, pur molto giustamente dibattuta, del “liberi di” e “liberi da” rispetto alla norma, ai quali possono corrispondere le figure del secondo fronte “responsabili di qualcosa”, “liberi dalla responsabilità” ma il tentativo di – in modo fondativo appunto – interrogarsi sul *perché del giuridico*: che può portare, come vedremo a breve, a un Giano bifronte diverso: “liberi con” e “liberi per”.

Perdonerete questo che potrebbe apparire un divagare per le strade a volte molto contorte del diritto, ma vedete, nominare questa questione bifronte e indicarla come specifica della ragione giuridica, significa già in qualche modo mettere una ipoteca sulla riflessione religiosa e su un modo di intendere la letteratura.

Per fare risaltare questo passaggio che – mi rendo conto – non è immediato, proprio Paul Ricoeur mi appare autore da interpellare e filosofo che non smette di stupire anche chi, come me,

ne ha incrociato il pensiero una ventina di anni addietro e non ne è più uscito. Arrivo così al secondo motivo indicato.

Ricœur, infatti, è uno di quei (pochi per la verità) filosofi che hanno perseguito tanto la riflessione filosofica quanto un'accurata e profonda meditazione religiosa, essendo anche un importante esponente del protestantesimo, volendo, come precisa in tutte le occasioni più significative, mantenerne però ben distinti gli ambiti. Basterà ricordare come argomenta l'aver inteso non includere nel volume *Soi-même comme un autre*, che nasce dalle *Gifford Lectures*, i due studi di ermeneutica biblica: «condurre fino all'ultima riga, un discorso filosofico autonomo. I dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano all'ermeneutica biblica» e, del resto, aggiunge poco dopo: «se difendo i miei scritti filosofici contro l'accusa di cripto-teologia, mi guardo, con pari vigilanza, dall'assegnare alla fede biblica una funzione cripto-filosofica»<sup>1</sup>. Due percorsi *non diversi* ma *autonomi* e la cui autonomia e il cui parallelismo Ricœur ha sempre tenuto a mantenere con l'evidente consapevolezza per la quale, «Non pretendo che, al livello profondo delle motivazioni, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o quel problema, fors'anche sull'insieme della problematica del sé. Ma penso di aver offerto ai miei lettori soltanto degli argomenti che non impegnano la posizione del lettore, che questa sia di rifiuto, di accettazione o di sospensione rispetto alla fede biblica»<sup>2</sup>.

Al contempo Ricœur è uno dei pochi filosofi contemporanei che ha incrociato in modo significativo e non incidentale il diritto – basterà ricordare i due volumi di *Le Juste* (1995, 2001) – e arrivandoci proprio nel corso della sua riflessione filosofica (e religiosa) che – è bene ricordare – muove dai temi della libertà e della responsabilità, la sua giovanile *Philosophie de la volonté* (*Le volontaire et l'involontaire* (1949), *Finitude et culpabilité* (1960), che prosegue fino ad arrivare a *Parcours de la reconnaissance* (2004), passando per *Soi-même comme un autre* (1990). Proprio nell'introduzione a *Le Juste* osserva infatti come la filosofia contemporanea ha prestato scarsa attenzione alle questioni derivanti dal piano giuridico; mentre oggetto principale della cultura è sempre stato considerato il rapporto tra etica e politica, rimane «una *impasse* sullo statuto specifico del giuridico»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 100-101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>3</sup> ID., *Le Juste*, Paris, 2001, p. 3.

E come pensare allora questo “statuto specifico del giuridico” avendo escluso la via breve (ma anche incoerente) dell’autorità e della forza?

Proprio attraverso quella *identità narrativa*, da Ricœur pensata filosoficamente, che rende la vita stessa oggetto e soggetto di narrazione, ovvero di racconto. *La vita come romanzo*, allora, la terza motivazione indicata, è la trasfigurazione narrativa di quel sé in cerca di se stesso che letteratura e religione incontrano, del quale si nutrono e dal quale sono conformate.

Ho, spero, così dato una giustificazione, come dicevo iniziando, alla mia presenza qui, al perché Ricœur e al perché del titolo con questa prima chiarificazione del tema che intendo affrontare, nello spirito di chi – almeno al momento attuale della riflessione all’inizio di una specifica ricerca – procede per domande e producendo domande più che per certezze e proclamando risposte.

## 2. Il racconto come strumento di comprensione dell’umano e sua struttura: libertà e responsabilità

Posso dunque introdurmi al tema tratteggiato partendo dalla letteratura e dal racconto, perché destano in me una particolare fascinazione. Fascinazione per l’idea che letteratura e racconto esprimono nei termini approfonditi in modo acuto dall’ermeneutica filosofica e dall’ermeneutica biblica – è la prospettiva della verità incastonata nella parola e da svelare, ma anche il tema della fede in una verità narrata dal racconto biblico; fascinazione degli elementi che eccedono il genere e l’azione per dire qualcosa dell’agente e della sua esperienza umana – è la prospettiva letterariamente narrativa che – come scrive Todorov – «aiuta a vivere»<sup>4</sup>; fascinazione, infine, per il modello narrativo di costruzione dell’identità personale – è la prospettiva filosofica che inserisce la letteratura di finzione come modello esistenziale.

Avverto subito che tra questi tre itinerari – per altro tutt’altro che estranei l’un l’altro ed anzi forse reciproci – in questa occasione seguirò, proprio grazie a Ricœur e con i suoi strumenti concettuali, la terza delle prospettive ora indicate, precisando, di conseguenza, ciò che letteratura e racconto non sono: ovvero non sono, nel senso di *non sono esauribili*, la letteratura nell’insieme delle opere letterarie e il racconto nella trama che sviluppa l’azione del personaggio. Letteratura e racconto prendono pienamente parte di quella che possiamo intendere come Storia, ovvero con quella che proprio Ricœur individua come “condizione storica”, chiarita in questi termini: «da una

---

<sup>4</sup> T. TODOROV, *La letteratura è in pericolo*, Milano, 2008, p. 16.

parte, una situazione in cui ciascuno si trova, ogni volta, implicato. Pascal direbbe “incluso”; dall’altra parte una caratteristica condizionale, nel senso di condizione di possibilità di rango ontologico, o, esistenziale in rapporto alle stesse categorie dell’ermeneutica critica. Noi facciamo la storia e noi facciamo storia perché siamo storici»<sup>5</sup>.

La letteratura dunque è narrazione, è narrazione delle storie perché narrazione di trame della Storia, è sforzo di comprensione dell’esperienza umana e dell’umano.

Storia è il tutto entro il quale si svolge la vita e del quale la singola trama narrata è solo una delle possibili linee di svolgimento. La Storia, che è il tutto, si dà solo nella narrazione delle singole storie; le singole storie sono solo possibili narrazioni del tutto della Storia.

Perché questo elemento mi appare centrale? Perché ci consente, sempre mantenendo il riferimento alla riflessione ricœuriana, di comprendere come la vita si dia proprio nell’ordine della Storia e delle storie che vengono raccontate; ci consente di comprendere come il tempo umano stesso si dia nel modo del racconto. Non a caso precisa Ricoeur: «il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo»<sup>6</sup>.

Cosa significa, ancora, questo? Che tra racconto e storia vi è il nesso reciproco sopra indicato; che senza il racconto non c’è darsi della storia ma che il racconto non esaurisce la storia; che la Storia non è l’insieme dei racconti narrati.

In questo, letteratura e racconto costituiscono quella fascinazione che ci introduce a due nodi della riflessione di Paul Ricoeur: il soggetto alla ricerca di sé, dunque la questione della identità narrativa<sup>7</sup>, e l’esperienza religiosa letta alla luce della libertà che appartiene al fenomeno religioso come tale<sup>8</sup>.

Leggo insieme le due questioni perché, seppur distinte, esse si arricchiscono vicendevolmente. E proprio Ricoeur mi sembra sviluppare nel modo migliore questo arricchimento. Da un lato, infatti, come ho già ricordato, tiene strettamente e fenomenologicamente distinto il piano filosofico e quello religioso, dall’altro canto è consapevole che tale distinzione rende l’opportunità di praticare la loro reciproca collaborazione per una migliore comprensione tanto del sé che si costruisce nel tempo, attraverso la dialettica tra *idem* e *ipse*, medesimezza ed alterità, quanto della fede alla luce dell’ateismo moderno che, lungi dal presentarsi come fine della religione, ne può rappresentare

---

<sup>5</sup> P. RICOEUR, *La memoria, la storia l’oblio*, Milano, 2003, p. 412.

<sup>6</sup> ID., *Tempo e racconto*, I, Milano, 1991, p. 15.

<sup>7</sup> ID., *Sé come un altro*, Milano, 1993, p. 232.

<sup>8</sup> ID., *Il Conflitto delle interpretazioni*, Milano, 2007, p. 416.

un'importante occasione di ripresa. Del resto, come fare *epoché* dello spazio religioso nella comprensione dell'umano? Possibile relegare il religioso ad una sorta di foro esclusivamente interno – come accennavo iniziando – un ambito coscienziale del tutto isolato e isolabile dal foro esterno della relazionalità sociale e politica?

Il modello narrativo qui è di particolare conforto per evitare una simile semplificazione. Ma per arrivare a questo è bene riprendere più da vicino proprio alcuni elementi della riflessione ricœuriana che arriva al “sé stesso riflessivo” pensato negli anni novanta partendo dalla “sproporzione” dell'*homme fallible* degli anni Sessanta. Fatta *epoché* fenomenologica con *Le volontaire et l'involontaire*, ovvero avendo tentato una descrizione pura dell'umano, con *Finitude et culpabilité*, Ricœur “toglie le parentesi”, come scrive proprio nella premessa, e immette la colpa e l'esperienza del male nella “*patetica della miseria umana*”. Ma chi è quest'essere umano? È quell'essere che, con «la gamma indifferenziata sulla quale [può] articolarsi sia l'uomo colpevole sia l'uomo innocente»<sup>9</sup>, si apre alla *fallibilità*.

Ma in che termini è possibile questa fallibilità? Per Ricœur che pensa la colpevolezza e la miseria esistenziale, questa possibilità è data dalla sproporzione.

Cos'è da intendere per sproporzione? Ricœur scrive: «spesso, noi ci trattiamo come oggetti; il lavoro e la vita in società richiedono questa oggettivazione; la nostra libertà stessa poggia su certe regole sociali che ci danno un'esistenza abitudinaria; creiamo quindi noi stessi e in noi stessi le condizioni di validità dei concetti della psicologia moderna; questi concetti sono adattati a un uomo che si adatta»<sup>10</sup>.

L'uomo che si adatta è l'essere umano formattizzato in un *prototipo operativo*, è un elemento semplice nel funzionamento del gruppo sociale. Ma così inteso, si è dovuto operare la semplificazione della complessità, si è dovuto dunque comprendere – dico nei termini di Gabriel Marcel – il *problema umano* come un qualcosa che vediamo davanti a noi e che è problematico ma risolvibile mediante la *reductio ad unum*, problematico ma da risolvere proprio riconducendolo al semplice.

In realtà, come nota Ricœur riprendendo una formula di de Biran, «homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate»<sup>11</sup>; bisogna «partire non dal semplice, ma dal doppio, non dall'elementare ma dal polare. Se non si dà la sproporzione originaria tra il desiderio vitale e l'amore intellettuale

---

<sup>9</sup> ID., *Finitudine e colpa*, Milano, 1970, p. 55.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 175.

(o la gioia spirituale), si trascura completamente la specificità affettiva umana; non si ottiene l'umanità dell'uomo aggiungendo un piano al sostrato delle tendenze (e degli strati affettivi) che si suppone sia comune all'animale e all'uomo; l'umanità dell'uomo è questo dislivello, questa polarità iniziale, questa differenza di tensione affettiva tra gli estremi in mezzo ai quali l'"animo" è posto»<sup>12</sup>.

Di cosa parla qui Ricœur? Parla della sproporzione che qualifica l'umanità dell'umano, ovvero che sussiste «una certa non coincidenza dell'uomo con se stesso»<sup>13</sup>. Proprio questa ipotesi di lavoro conduce a comprendere che quello umano non è – Marcel *docet* – un problema da risolvere mediante la semplificazione; quello umano è il *mistero* di questa *sproporzione* che rende ciascun individuo nella forma pronominale del sé. Non l'io che si pone e che, all'atto del porsi è esposto all'alternativa tra il Cogito di Cartesio e l'Anti-Cogito di Nietzsche: nel primo caso, l'io che si pone attraverso l'iperbole del dubbio alla fine si scopre che «in verità esso è nessuno»<sup>14</sup>, nel secondo caso «l'io non appare come inerente al Cogito, ma come un'interpretazione di tipo causale»<sup>15</sup>. Tanto che, osserva Ricœur, «nello stesso modo in cui il dubbio di Cartesio procedeva dalla supposta indistinzione tra il sogno e la veglia, il dubbio di Nietzsche procede dalla indistinzione ancora più iperbolica tra menzogna e verità»<sup>16</sup>.

In realtà allora, l'*ermeneutica pronominale* ricœuriana segna un passaggio verso il *duplice*, il passaggio *dall'io al sé* che è costituito a partire dalla duplicità. Duplicità di che? Meglio ancora, *duplicità di chi?*

Ogni essere umano è nella condizione personale identitaria di essere *medesimezza*, quel singolo individuo diverso dagli altri, ma al contempo di essere *altro da sé*, in continua sospensione tra chi è stato e chi sarà, non coincidendo, nella sproporzione, tra *même* e *autrui*, tra l'*idem* e l'*ipse*, tra il sé che è proprio nella possibilità di cambiare e il, e per, rimanere quell'individuo in costante movimento che è lui stesso. "*Soi-même comme un autre*", costituisce la formula perfetta per comprendere questa sproporzione; per comprendere che lo spazio di non coincidenza è lo spazio che esprime la libertà. Non dunque, come dicevo prima, *libero di*, ma un *libero per*.

Ma cosa rende, ancora, possibile questa non coincidenza, questa sproporzione? Il sé è pensabile solo attraverso questa sproporzione della non coincidenza; ma cosa mantiene questa

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>14</sup> *Id.*, *Sé come un altro*, cit., p. 80.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 89.

*sproporzione* e questa *non coincidenza*? Il sé è pensabile solo attraverso l'altro, l'altro da sé. E questo altro è il se stesso come altro reso possibile dalla presenza dell'altro da se stesso. Non dunque, come dicevo prima, *libero da*, ma *libero con*.

Ora, se questa è la struttura essenziale dell'umano, questa struttura sproporzionata è quella che esercita la libertà di iscriverne un senso alla propria azione, è quella capace di liberamente scegliere e, dunque, di liberamente scrivere la propria storia. Il personaggio della storia personale che può seguire le vicende di questa sproporzione esistenziale ed esperienziale.

Il modello narrativo è qui fondamentale proprio per la comprensione dell'azione di questo sé alterizzato e duplice, essenziale per la comprensione delle sue azioni, della sua volontà, del suo dinamico mutamento, della sua costante alterità. Come nota Ricœur non a caso nel saggio *Chi è il soggetto di diritto?*, «la nozione di identità narrativa fornisce l'occasione di distinguere l'identità del sé da quella delle cose; quest'ultima si ricollega, in ultima istanza, alla stabilità delle cose, anzi all'immutabilità di una struttura, come illustra la formula genetica di un organismo vivente; l'identità narrativa, per contrasto ammette il cambiamento; tale mutabilità è quella dei personaggi delle storie che raccontiamo, questi sono costruiti nell'intreccio contemporaneamente alla storia stessa»<sup>17</sup>.

Per il tramite proprio di questa narrazione è possibile cogliere il doppio volto della libertà rappresentato dalla responsabilità. Se l'idea di responsabilità si è progressivamente sempre più appiattita sul binomio *imputare-retribuire*, anche qui osserva con puntualità Ricœur, non si deve dimenticare il movimento, che ne è fondamento e giustificazione, *dalla retribuzione all'attribuzione*. Responsabilità allora non è solo risarcire, ripagare; prima si essere responsabile per *ciò che si è fatto* si deve essere responsabili per *chi si è*; per retribuire si deve attribuire il fatto alla persona, si deve mettere il sé in contatto con l'azione. E come si fa? Proprio mediante il racconto dell'azione e della storia; «come potrebbe infatti un soggetto di azione dare alla propria vita una qualificazione etica, se questa vita non potesse essere montata in forma di racconto?»<sup>18</sup>. Non è in fondo una grande narrazione il processo giuridico nel quale si raccontano i fatti per poter comprendere l'azione e la responsabilità dell'agente dell'azione? Per poter valutare la libertà dell'agente nell'azione e la sua responsabilità? E, nel lavoro di psicoanalisi, cosa viene interpretato dei sogni? Non già il sogno in

---

<sup>17</sup> ID., *Le juste*, cit., p. 23.

<sup>18</sup> ID., *Percorsi del riconoscimento*, Milano, 2005, p. 120.



quanto tale ma il racconto del sogno, non il sogno sognato ma il sogno raccontato<sup>19</sup>. Due casi nei quali emerge l'essenzialità narrativa per la comprensione del *chi?* dell'azione, come spiega Ricœur.

Il senso della vita come un romanzo è allora chiarito con qualche precisione.

Ma ancora, questa storia dell'azione è una parte rispetto alla storia personale dell'individuo che, a sua volta, rende ciascuno parte della storia dell'umanità e, al contempo, ciascuno una novità assoluta dell'umano. A ulteriore conferma che credere fungibile un individuo con un altro significa negare la finitudine di ciascuno, che è unicità.

Il modello narrativo dell'identità, allora, esplicita l'essere "*libero per*" sé: «sotto la forma riflessiva del "raccontarsi", l'identità personale si proietta come identità narrativa»<sup>20</sup>; ma esplicita anche che l'essere "libero per" è sempre – e non può non essere – essere "*libero con*" l'altro: in quel rapporto di riconoscimento per il quale «Fiducia è anche fidanza»<sup>21</sup>, «la fiducia e la fidanza – di *esistere* sul modo dell'ipseità»<sup>22</sup>.

Rispetto all'io che si pone (Cogito) o che è deposto (Anti-Cogito), e che si dà immediatamente, il sé «è implicato come riflessivo in quelle operazioni nella cui analisi precede il ritorno verso se stesso»<sup>23</sup>, osserva Ricœur. Ma questo significa anche che il sé non è nell'*immediato* ma vive nel *tempo del racconto*, nel *tempo della Storia*.

### 3. L'uomo fallibile e la sproporzione nell'esperienza religiosa

Ed è proprio questo tempo della Storia che mi permette di fare l'ultimo passo in avanti nella mia breve analisi.

Ho fin qui ripreso, e ripercorso, il filo della riflessione ricœuriana che dagli studi su colpa e simbolo arrivano fino all'identità narrativa del sé; quel percorso – come pure ho detto – di estrema autonomia tra riflessione filosofica e meditazione religiosa che porta, proprio con *Soi-même comme un autre*, a un progressivo allontanamento di Ricœur dalla prospettiva onto-teologica e sempre più in un rapporto problematico con la stessa ontologia, tanto che l'ultimo capitolo di *Soi-même comme un autre* si intitola *Verso quale ontologia?* e chiude con l'interrogativo una riflessione che

---

<sup>19</sup> ID., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, 1992, p. 15.

<sup>20</sup> ID., *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 117.

<sup>21</sup> ID., *Sé come un altro*, cit., p. 99.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 94.

Ricoeur stesso definisce caratterizzata dall'«ascetismo dell'argomentazione»<sup>24</sup>. Ma con una importante precisazione con la quale si chiude la presentazione e la giustificazione della scelta di non includere i due studi di matrice biblica nel volume: «una fede che sa di essere senza garanzia [...] può aiutare l'ermeneutica filosofica a evitare la *hybris* che la indurrebbe a porsi quale erede delle filosofie del *Cogito* e della loro ambizione di autofondazione ultima»<sup>25</sup>.

Questa considerazione mi permette, in realtà, di concentrare la mia attenzione su due saggi particolari della produzione, pure ampia<sup>26</sup>, sulla religione e la fede biblica, contenuti in *Le conflit de l'interprétation* (1969): *Religione, ateismo, fede e La libertà secondo la speranza*.

Mi rendo conto che la mia lettura di questi due testi marcherà una linea interpretativa che, seppur non mi sembra affatto forzata, non esaurisce l'inezienza del discorso ricoeuriano. Ma – nell'economia del discorso che propongo – la *Storia* e il *tempo narrativo della storia*, sui quali è approdato il mio intervento, entro il quale si spiega la libertà (“libertà per” e “libertà con”), chiedono a questo punto di interrogarsi sulla dimensione di questa Storia e sul suo costruito. Una indagine che non può omettere di considerare il contributo che la religione dà alla chiarificazione della libertà e alla struttura narrativa dell'identità umana, e il confronto con quel processo di secolarizzazione che prosegue l'ateismo moderno. L'ipotesi di lavoro che costruisco proprio grazie ai due testi ricoeuriani è che la qualità della libertà religiosa ci dice qualche cosa della libertà in generale e che, e proprio perché, alla luce dell'ateismo moderno si apre una possibilità per pensare la fede e una religione per pensare, come recita il quinto volume di *Écrits et conférences*.

Mi piace ricorrere, a tal proposito, all'autorevolezza di Papa Francesco che nel 2019 nel discorso alla Curia romana per il Natale dice: «non siamo nella cristianità, non più!»<sup>27</sup>. Il Santo Padre osserva che la Chiesa, dunque la fede e la religione, non possono non essere nel tempo, non possono rimanere in un tempo fuori dalla Storia e dalla sua narrazione. E cosa significa questo?

Proprio il saggio di Ricoeur *Religione, ateismo, fede* mi sembra dare una risposta.

Ricoeur pensa l'ateismo, come nel titolo, in posizione intermedia “tra” la religione e la fede osservando che «l'ateismo non esaurisce il suo significato nella negazione e nella distruzione della

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>26</sup> Si veda ad esempio il recente P. RICŒUR, *La religion pour penser. Écrits et conférences*, 5, Paris, 2021.

<sup>27</sup> Papa Francesco, *Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale*, 21 dicembre 2019 ([https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/december/documents/papa-francesco\\_20191221\\_curia-romana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html)).

religione, ma [...] libera l'orizzonte per qualcos'altro, per una fede suscettibile di essere chiamata, con necessità di ulteriori precisazioni, una fede post-religiosa, una fede per una età post-religiosa»<sup>28</sup>.

L'ateismo che incide sulla secolarizzazione, che agisce nell'età in cui “non siamo più nel cristianesimo”, se da un lato nega, dall'altro apre; se da un lato sottolinea la chiusura di una religiosità, dall'altro aiuta a confrontarsi proprio con la Storia come tutto e dunque a riprendere i termini della libertà e della responsabilità a confronto con la Storia. E non è un caso che il confronto si sviluppa con due precisi ateismi: quello di Nietzsche e quello di Freud, due dei tre “maestri del sospetto”, secondo la famosa formula coniata proprio da Ricœur.

In entrambi i percorsi che proprio Ricœur presenta quasi come paralleli, Nietzsche e Freud da un lato convergono e argomentano la nota tesi della morte di Dio, dall'altro però schiacciano la Storia all'immediatezza e l'io all'autismo del principio. L'uno, Nietzsche, chiamando questo principio *volontà di potenza*; l'altro, Freud, nominandolo *libido*, entrambi in fondo non fanno che reciprocarsi vicendevolmente.

Nota Ricœur: «Nietzsche, da parte sua, mostra nel sedicente ideale un “luogo” esterno e superiore alla volontà mondana e che a partire da questo eterno o da questo illusorio “in alto” discendono il divieto e la condanna. Ma questo “luogo” non è “niente”, procede piuttosto dalla debolezza della volontà schiava che proietta se stessa nei cieli [...]. Questa ben nota critica della religione [...] è una buona introduzione a ciò che Freud ha chiamato Super-Io. Il Super-Io è anche una costruzione ideale, da cui procedono divieto e condanna [...]. In questo modo, il Super-Io, levato al di sopra dell'Io, diventa un tribunale, un’“istanza” che spia, giudica e condanna»<sup>29</sup>.

Seguendo ancora Ricœur leggiamo: «“Dio è morto”. Ma il problema è innanzitutto di sapere quale dio è morto; poi chi l'ha ucciso, se cioè è vero che questa morte è un assassinio; e infine che tipo di credito possiede la parola che proclama questa morte»<sup>30</sup>.

La tesi di Ricœur, infatti, è che ad essere morto sia il «dio morale»<sup>31</sup>, quello creato per esigenze umane dall'essere umano; ed è morto nella scoperta della libertà di decidere e scegliere, di costruirsi identitario e volitivo dell'essere umano. Ma questa costruzione divina non è Dio, non è il Dio della fede. E infatti conclude: «Credo che siamo ormai incapaci di restaurare una forma della vita morale che si presentasse come una semplice sottomissione a dei comandamenti, ad una volontà estranea

---

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Il Conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 455.

<sup>29</sup> ID., *Il Conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 458-459.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 461.

e suprema, anche se questa volontà fosse rappresentata come volontà divina», ed aggiunge qualche pagina dopo: «Il Dio che cerchiamo non sarà la fonte dell'obbligazione morale, l'autore del comandamento, colui che mette il sigillo dell'assoluto sull'esperienza etica dell'uomo, ma, al contrario, questo genere di meditazione mi invita a non permettere che il *kerygma* si perda nel labirinto della obbligazione e del dovere»<sup>32</sup>. Superato un Dio che appare l'idolo della rappresentazione umana, rimane il Dio simbolo dell'essere: «questo simbolo sarebbe una parabola del fondamento dell'amore, il risvolto, nella teologia dell'amore, del movimento che ci ha condotti dalla semplice rassegnazione ad una vita poetica»<sup>33</sup>; «*un'etica* [e una fede, aggiungerei] *del desiderio di essere e dello sforzo per esistere*», come la chiama Ricœur<sup>34</sup>.

Il discorso ricœuriano è rivolto dunque all'apertura e alla riscoperta; attraverso la critica dell'ateismo pensa una critica della religione come “rifugio e protezione” e guarda ad una fede post-secolarizzazione. Ma questo discorso si inserisce nello scenario più ampio per il quale la secolarizzazione ci consegna il mondo come immagine, come rappresentazione; riprendendo l'Heidegger del saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, osserva: «l'uomo pone se stesso al centro del quadro; da quel momento l'ente è posto davanti all'uomo come l'oggettivo e il disponibile. Più tardi, con Kant, con Fichte e infine con Nietzsche stesso, l'uomo in quanto soggetto diventa l'uomo in quanto volere. La volontà appare come l'origine dei valori mentre il mondo si ritira sullo sfondo come semplice fatto privo di valore. Il nichilismo non è lontano»<sup>35</sup>.

Una volontà che è potenza dello sguardo costitutivo verso il mondo fatto immagine e sfondo dell'azione umana che smette di parlare, proprio mediante l'affermazione della *volontà* e della volontà come affermazione, smette di parlare di *libertà*; e per l'incompatibilità della struttura della libertà con la volontà di potenza. Anche per questo aspetto, proprio la religione fornisce elementi di primo interesse che mi permettono di riprendere alcuni passaggi del secondo saggio prima ricordato: *La libertà secondo la speranza*.

In queste pagine, l'analisi ricœuriana si costruisce sulla seguente ipotesi di lavoro: «la libertà religiosa significa *la qualità di libertà che appartiene al fenomeno religioso come tale*»<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 462, 466.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 416.

In che termini la religione come libertà può aiutare il nostro discorso a guadagnare un nuovo tratto di strada? Nei termini di un ripensamento del kerygma della libertà e di una fede che è non nel “Dio morale” ma nel Dio della resurrezione; scrive Ricœur: «La resurrezione è il segno che la promessa è ormai per tutti e così il senso della resurrezione è nel suo avvenire, la morte della morte, la resurrezione di tutti i morti. Il Dio che si attesta non è dunque il Dio che è, ma il Dio che viene, e il già della resurrezione acuisce il “non ancora” della ricapitolazione finale». Ma allora, giustamente, coerentemente si chiede Ricœur: «Se tale è il senso della speranza a livello del discorso che gli è proprio, quello di una ermeneutica della resurrezione, che ne è della libertà, se anch’essa deve essere convertita nella speranza? Che cosa è la libertà *secondo* la speranza?»<sup>37</sup>.

Significa essere in una Storia che non è autisticamente determinata dal soggetto che la vuole, ma che l’individuo, che è soggetto di racconto, vive la propria storia “per” sé e “con” gli altri, tutti parte di una Storia che non inizia e non finisce nell’immediatezza; la speranza proietta la libertà oltre l’azione e l’agire dando così al contempo un senso all’azione e all’agire. Se questa libertà secondo la speranza la incardiniamo in una religione che non crede nel “Dio morale” ma che è una “fede senza garanzie” – per riprendere l’espressione impiegata da Ricœur e sopra già riportata – allora abbiamo che fede e religione si incontrano e si rafforzano, dopo l’ateismo, in un senso forte di libertà del singolo che scrive la propria storia secondo il crisma della libertà per sé e con l’altro; diversa declinazione del *Soi-même comme un autre*, ora applicato alla religione. E, del resto, proprio in questa prospettiva che si coglie ancora meglio il senso dell’identità narrativa del sé e di come la comprensione si possa avere solo nella proiezione nel futuro dell’azione.

Il sé si scopre così umano e in quanto umano fallibile e fallibile in quanto non coincidente con se stesso. La sproporzione della non coincidenza è proprio quello spazio della libertà che specifica l’umano differenziandolo dal non umano, dall’animale e dal divino. La non coincidenza è il non essere un tutto, è la mancanza del singolo a se stesso a renderne il suo *essere creaturale*.

Questo, ben inteso, è proprio, nella prospettiva postmoderna che prima ricordavo con Marcel, del *mistero della sproporzione*. Differenziando *problema* e *mistero*, Marcel, com’è noto, specifica che il problema è quello che rimane davanti, il mistero è quello che ingloba lo stesso soggetto<sup>38</sup>. L’“uomo incarnato” – direi con Philippe Soual<sup>39</sup> – è proprio quello che vive il mistero della

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>38</sup> G. MARCEL, *Essere e avere*, Napoli, 1999, p. 96.

<sup>39</sup> P. SOUAL, *L’homme incarné*, Paris, 2019.

sproporzione, del suo non coincidere con se stesso e di un corpo che, in quanto corpo proprio, non lo esaurisce né contiene. È quello che nasce in una storia che c'era prima di lui e che ci sarà anche dopo, in una genealogia che ne declina, narrandola, la porzione di racconto personale, che è anche un racconto collettivo; è quello che è libero proprio perché è fallibile; è libero perché è alterizzato, è *Soi-même comme un autre* ed è libero solo fin tanto è se stesso come altro.

Si spiega bene, nell'itinerario speculativo e religioso di Ricœur, l'assenso sulle posizioni di Pierre Thévenaz<sup>40</sup>, la possibilità – in Thévenaz esplicitata come “filosofia protestante” – di una filosofia senza Assoluto per la quale «fare come se Dio non ci fosse»<sup>41</sup>.

Ma – distaccandomi ora dalle posizioni di Ricœur – mi chiedo: non è forse questo fallibile e della sproporzione, quello libero e responsabile, l'umano creato dal Dio della Genesi – che proprio in questo periodo liturgico stiamo rileggendo ogni giorno –, caduto e mandato sulla terra per un gesto libero, ma solo dopo che il suo Creatore lo ha rivestito con «tuniche di pelli» (Genesi, 3, 21)? Non è il *kerygma* evangelico che racconta un Gesù, critico di scribi e farisei per il loro modo di vedere la legge come qualche cosa che nasce dall'uomo per l'uomo: «trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini» (Marco, 7, 1)?

E chi è l'uomo di fede? Non è forse colui che è sale per la terra e luce e che ha il compito di salare il mondo e illuminare la comunità (Matteo, 5, 13-14)? Non è il membro di una «comunità confessante»<sup>42</sup> chiamato ad agire, a non farsi «conformare a questo mondo» (Lettera ai Romani, 12)? Non è la sua una fede e una libertà della speranza che come lievito fermenta (Luca, 13, 21)?

Certo sono queste espressioni di una fede, di una specifica religione che è quella cristiana; ma fino a che punto non valgono anche per chi – come ho ricordato con Ricœur – «rifiuta o sospende la fede biblica»? La risposta è certamente positiva per una prima considerazione: come spiega con acume Pierre Legendre<sup>43</sup>, la cultura occidentale nasce dall'incontro tra tradizione romana e cristianesimo, nel momento in cui staccandosi dal giudaismo, la cristianità ha portato contenuti alle forme giuridiche della romanità si avvia – ad esempio – il concetto giuridico di persona. Ma vale anche una seconda considerazione: il contenuto sedimentato del messaggio religioso nella cultura occidentale – ma si potrebbe dire senza tema di smentita che questo messaggio ha una portata universale

---

<sup>40</sup> P. RICŒUR, *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*, in *Lecture*, 3, Paris, 1994, pp. 245 ss.

<sup>41</sup> P. THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, 2 vol., Neuchâtel, 1956, p. 175.

<sup>42</sup> P. RICŒUR, *Per un'utopia ecclesiale*, Torino, 2018, p. 29.

<sup>43</sup> P. LEGENDRE, *L'autre Bible de l'Occident: le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris, 2009.

condivisa da religioni e culture anche non occidentali – si struttura secondo l'ordine della fallibilità umana e della sproporzione che consentono di leggere con la massima attenzione le sfide trans-umane, ultima frontiera del nichilismo; come scrive Philippe Soual, «Nel mondo di domani, si promette un corpo indefinitamente modificabile e una “intelligenza” illimitata, prepotente, o una “Coscienza” che può essere collocata ovunque e sopravvivere alla morte del corpo, trasferendola su un nuovo supporto, ad esempio un computer»<sup>44</sup>. Ma questo essere post-umano quanto potrà essere libero? Quanto potrà essere responsabile? Le modifiche andrebbero ad incidere proprio su quella struttura che rende umano l'umano, sull'«*humanitas* dell'*homo humanus*»<sup>45</sup>, per dirla con Heidegger, su quelle caratteristiche da Ricœur pensate con attenzione: la sproporzione e la finitudine.

Non sarà così realizzato l'immediato del Cogito, oramai resosi pienamente e nietzscheaneamente eternamente presente nel niente? Dove il niente è il *corpo docile* oppure il *corpo trasparente*. Prodotti della scienza e della tecnica calcolante<sup>46</sup>, ancora nel lessico di Heidegger, nelle ultime e più aggiornate frontiere dell'intelligenza artificiale, ma nulla di nuovo rispetto a quanto la filosofia non abbia già preconizzato e immaginato con Foucault<sup>47</sup> e con il materialismo francese in autori come Helvétius, D'Holbach e La Mettrie<sup>48</sup>.

Inutile dire che le domande del giurista sarebbero così revocante nella loro pensabilità perché strettamente legate all'umano e alla sua fallibile sproporzione, cadendo così non solo la filosofia del diritto che le regge ma – oltre il diritto – gran parte del discorso svolto con Ricœur in questa occasione.

Ove si dovesse realizzare questo scenario non saremmo alla fine della Storia, proprio perché, come detto, la Storia è il tutto, ma alla fine di un suo capitolo, quello umano, saremmo cioè alla fine della *vita come romanzo*.

DANIELE CANANZI  
Università Mediterranea di Reggio Calabria

---

<sup>44</sup> P. SOUAL, *L'homme incarné*, cit., p. 249.

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”*, Milano, 1995, p. 74.

<sup>46</sup> ID., *L'abbandono*, Genova, 1983, p. 37.

<sup>47</sup> M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, Torino, 1993, p. 147.

<sup>48</sup> Documentata e attenta analisi in A. PUNZI, *L'ordine giuridico delle macchine*, Torino, 2003.