

Il giovane Ricœur e la nascita dello spirito di militanza

Vinicio Busacchi

1. L'inquietudine, la fede, la filosofia

Per quanto, nella loro pretesa di oggettività ed esaustività, si dia sempre limite intrinseco nelle biografie e autobiografie – ancor più se ‘intellettuali’ (nel caso che ora richiamiamo, lo rimarca l'autore stesso¹) –, innumerevoli elementi ci inducono a riconoscere una profonda colleganza, in Paul Ricœur, tra ricerca interiore e maturazione da un lato, e fioritura intellettuale e lavoro filosofico dall'altro. Già le primissime pagine della sua *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995) presentano un quadro dialettico ove, per un verso e per l'altro, il motivo spirituale e il motivo intellettuale si ricercano, accompagnano e nutrono reciprocamente. Da un lato, apprendiamo di «uno spirito curioso e inquieto», di uno spirito dotato di una «curiosità intellettuale» risultato di «una precoce cultura libresco», esito di una difficile infanzia e adolescenza vissuta da precoce orfano di madre e di padre, in un contesto marcato da «un'austerità senza dubbio antecedente alla guerra e ai suoi disastri»². Da un altro lato, leggiamo di una 'iniziazione filosofica' che trova già collocazione, in qualche modo, tra cammino speculativo e cammino religioso:

Era nel 1929-1930 – racconta Ricœur –; avevo allora diciassette anni e per la prima volta dovevo confrontarmi con un insegnamento profondamente differente da tutti quelli precedenti [...]. Nella classe di filosofia ci si rifaceva alle dottrine stesse, ai loro principi, alle loro ragioni, ai loro conflitti. Il nostro professore, Roland Dalbiez, aveva una formazione neotomistica; egli argomentava alla maniera degli scolastici del XIV secolo più che alla maniera dello stesso San Tommaso D'Aquino. L'arte della disputa mi incantava. Il principale avversario era l'idealismo, sospettato di lasciare che il pensiero facesse la sua presa nel vuoto; privo del reale, il pensiero era costretto a ripiegarsi narcisisticamente su se stesso. Veniva, così, operato un audace accostamento fra tutta una corrente del pensiero filosofico moderno e quella attitudine di «perdita della realtà», osservata nel delirio degli psicotici³.

Se, da un lato, lo stile del filosofare di Dalbiez orientava verso l'apertura interdisciplinare («fu il primo filosofo francese a scrivere su Freud e la psicoanalisi»), il diretto confronto critico-argomentativo e l'intreccio tra pensiero e 'sentire esistenziale' («quando un problema vi turba, vi angoscia, vi fa paura, egli diceva, non cercate di aggirare l'ostacolo ma affrontatelo di petto»⁴), da un altro lato, preparava il giovane pensatore a un 'impegno' del filosofare su questioni e temi "sensibili" anche su un fronte religioso: l'identità umana, la sua natura; la conoscibilità/non conoscibilità razionale del soggetto nella sua profondità/interiorità; la conciliazione difficile tra ragione e fede. Quest'ultimo aspetto, in particolare, doveva operare come una sorta di nodo filosofico-spirituale *mobile* nella mente e nel cuore del giovane Ricœur. Allora attraversava conflitti tormentosi, ricercando pacificazione e sintesi, ma entro una dinamica resa perpetuamente difficile per il carattere intrinseco delle sue esigenze filosofiche (appunto, non solamente 'conoscitive') e del metodo speculativo della «disputa» insegnato da Dalbiez – cioè di un pensare attivamente critico esercitato su modelli, tesi, teorie –, e per le proprietà della sua stessa religione – il protestantesimo. Egli stesso scrive:

¹ Cfr. P. Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it., D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 21.

² Ivi, p. 23.

³ Ivi, p. 22.

⁴ Ivi, p. 23; il corsivo è dell'autore.

[...] A diciassette anni ero quello che si chiama un bravo alunno, ma soprattutto uno spirito curioso ed inquieto [...] [L']inquietudine, tendo oggi a connetterla con quella sorta di concorrenza che la mia educazione protestante e la mia formazione intellettuale si facevano in me. La prima, accettata senza reticenze, mi orientava verso un sentimento che molto più tardi, leggendo Schleiermacher, ho identificato come sentimento di “dipendenza assoluta”; la nozione di peccato e di perdono avevano certamente una parte rilevante ma non occupavano tutto il posto, lungi da ciò. Più profonda, più forte rispetto al sentimento di colpa, era la convinzione che la parola dell'uomo fosse preceduta dalla “Parola di Dio”. Questo complesso di sentimenti era aperto all'assalto di un dubbio intellettuale che, nel corso dei miei studi di filosofia, imparai a connettere con la linea *critica* della filosofia. A rigore, il realismo di Dalbiez poteva andare d'accordo con la fede protestante, ma non il neocriticismo che andavo scoprendo all'università. Serbo un vivo ricordo di un episodio acuto di questo conflitto interiore. Esso è legato alla scoperta de *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson, apparso quando terminavo la mia licenza di filosofia, e della teologia di Karl Barth, veicolata dai movimenti giovanili protestanti⁵.

Il giovane pensatore è giovane uomo in guerra con se stesso: il filosofare affina il suo comprendere ma articolare e amplifica anche la sua interrogazione tormentosa; la fede rassicura il suo spirito ma non risana, anzi, apre la ferita del sentimento della colpa, del dilemma della finitudine e del male.

È così, durante i miei anni di studio [...] imparai a condurre, da armistizio ad armistizio, una guerra intestina tra la fede e la ragione, come si diceva allora. Oggi riconosco il segno di uno di questi armistizi nella tesi di laurea che dedicai [...] al *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Il fatto che anche pensatori così tanto pervasi di razionalità e altrettanto preoccupati dell'autonomia del pensiero filosofico pure avessero fatto posto, nella loro filosofia, all'idea di Dio, a Dio stesso, mi soddisfaceva intellettualmente, senza che né l'uno né l'altro di questi maestri mi invitasse a fare un amalgama qualsiasi tra la filosofia e la fede biblica. [...] D'altronde, queste precoci incursioni sul versante del Dio dei filosofi sono praticamente rimaste senza futuro, nonostante le imprudenti promesse, che si possono leggere nella prefazione della *Filosofia della volontà*⁶.

Nel brano testé richiamato, Ricœur dichiara un abbandono/superamento della tematizzazione filosofica della fede nella sua ricerca, qualificando come ‘imprudenti’ le parole poste a prefazione del suo progetto di una trilogia speculativa sulla volontà. E, certamente, egli si cura lungo tutto il suo *parcours* di distinguere il suo operare da filosofo dal suo *essere* cristiano; come pure è noto che il progetto della *Filosofia della volontà* resta incompiuto proprio nella parte che, attraverso una poetica della volontà, avrebbe permesso una trattazione filosofica di Dio. Eppure, non solo questa prima opera speculativa ha un profondo radicamento su una tradizione filosofica ispirata e connessa al religioso (versante marceliano, anzitutto), con riferimento a temi spiritualmente pregnanti per il filosofo, come la finitudine e la colpa, ad esempio –, non solo questo: l'intero impianto della ricerca ricœuriana si sviluppa tra filosofico e non filosofico, ovvero a partire dal non filosofico e/o *aux frontières de la philosophie*, con ampi momenti e occasioni di passaggio per i temi, dilemmi e discorsi collegati alla fede⁷. Ciò emerge con una certa evidenza anche nel suo capolavoro della maturità *Sé come un altro*

⁵ Ivi, pp. 24-25.

⁶ Ivi, p. 25.

⁷ Cfr. F. Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricœur*, Il Mulino, Bologna 1969; Ricœur, *Interpretare la fede*, Edizioni messaggero, Padova 1999. Per Brezzi, «il materiale prefilosofico è chiaramente definito come fede religiosa, che da inizio alla riflessione e la termina»; in particolare, in *Histoire et vérité* (1955, 1967³), Ricœur «afferma che tutta la sua visione, la sua soluzione del rapporto storia-verità, è basata sul presupposto non filosofico, la Rivelazione, ed acquista un senso in uno sbocco non filosofico, l'“escaton”» (F. Brezzi, *Filosofia e interpretazione*, cit., 24). Sul tema, cfr. J.-L. Schlegel, *Chrétien, forcément chrétien*, «Esprit», 323 (2006), pp. 153-162; si veda anche il recente : D. Frey, *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, Hermann, Paris 2021.

(1990), opera di sintesi di quarant'anni di ricerche. Riconosciamo che rispetto alle Gifford Lectures tenute nel 1986 – da cui l'opera trae origine – il lavoro esclude i due studi finali di ermeneutica biblica, per una esplicita volontà di «condurre [...] un discorso filosofico autonomo»⁸. Epperò, l'intersezione di temi e piani discorsivi, tra filosofia, teologia e fede biblica non può dirsi del tutto annullata: vi è un chiaro *orientamento di fondo*, una chiara *ispirazione* dell'opera, che pure l'autore, in qualche modo ammette in sede di Prefazione:

I dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica. 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. Si osserverà che questo ascetismo dell'argomentazione, che credo caratterizzi tutta la mia opera filosofica, conduce ad un tipo di filosofia da cui la maniera effettiva di dire Dio è assente e in cui la questione di Dio, in quanto questione filosofica, rimane essa stessa in una sospensione che si può dire agnostica [...]. Proprio per non fare eccezione a questa sospensione, il solo prolungamento offerto ai nove studi, che scaturiscono espressamente da una fenomenologia ermeneutica, consiste in una indagine ontologica che non si presta ad alcun amalgama ontoteologico⁹.

In Ricœur rileviamo, dunque, una disposizione e modo speculativo che lega, lungo tutto il suo percorso, la ricerca di senso attraverso il filosofare con la ricerca di senso attraverso la fede. Ma, tanto nel giovane Ricœur come nel Ricœur della maturità, si trova di più. Questo lo si evince scavando sulle forme e dimensioni del non filosofico su cui il filosofare si esercita.

In prima istanza, il non-filosofico, o forse meglio pre-filosofico, si riferisce alla dimensione prefilosofica del senso e dell'interrogazione del senso, come in particolare si rileva nell'ermeneutica simbolica e in quella riflessione che “scava” sulla sfera del ‘mistero’ del ‘profondo’ interiore umano (ancora sulla scia della lezione di Gabriel Marcel, anzitutto). In seconda istanza, non-filosofico o pre-filosofico riguarda e investe tutti i prodotti letterari e culturali; riferimento fondamentale, al riguardo, è la raccolta di scritti pubblicata nel 1994 sotto il titolo *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, ove il lavoro filosofico vede nutrimento e sviluppo attraverso pagine di ermeneutica critico-riflessiva esercitata sulla letteratura, su dimensioni come il tragico. In terza istanza, l'apporto non-filosofico trova espressione nel lavoro interdisciplinare, ovvero attraverso l'esercizio della filosofia a partire dalle discipline e dai saperi ‘altri’ rispetto alla filosofia; già nel primo volume filosofico, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) ritroviamo una robusta e pregnante presenza della psicoanalisi. E, ancora più, nell'opera del 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (ove addirittura trova collocazione un libro ‘analitico’, ovvero di lettura teorico-scientifica della psicoanalisi, finalizzato a istruire il successivo libro ‘dialettico’, di *filosofia* della psicoanalisi). E nel corso del tempo, il confronto si allarga ad altre discipline non scientifiche: dalla storia alla retorica, dalla linguistica alla traduttologia, dalla neuroscienza al diritto e altro ancora.

2. La fede, la filosofia, la militanza

In ultima istanza, il non-filosofico/pre-filosofico è ciò che riguarda e investe la sfera della vita sociale, della pratica politica e (soprattutto in età matura) della deliberazione etico-pratica e giuridica¹⁰; già il giovane Ricœur piega la riflessione filosofica in ‘impegno

⁸ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 101.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ La sensibilità per la politica è già acuita nel giovane Ricœur, come documenta la raccolta di *Lectures 1. Autour du politique* (1991) – non certo a caso, la prima raccolta ricœuriana della serie ‘Lectures’. Su tutti gli scritti riconducibili tematicamente a questa tipologia spicca, senz'altro, il noto saggio *Le paradoxe politique* (1957),

filosofico', ovvero fa prender in carico, alla filosofia, le questioni e problemi che emergono dall'attualità sociale e politica. L'ispirazione/lezione gli viene dall'esempio di Emmanuel Mounier e della sua idea della filosofia militante:

[...] [La] conoscenza molto parziale e molto selettiva di Husserl negli anni d'anteguerra arricchiva la nebulosa, i cui nuclei in fusione ancora non si erano cristallizzati in poli opposti. Tra la filosofia riflessiva francese, la filosofia dell'esistenza di Gabriel Marcel e di Karl Jaspers, e la fenomenologia descrittiva di Husserl, venivano certamente percepite delle tensioni ma erano ritenute come le sane condizioni di una attività filosofica militante.// Militante: questo aggettivo, che aggiungo ora, mi dà l'occasione di dire qualche parola sull'influenza che ho ricevuto da Emmanuel Mounier e dalla rivista «Esprit» negli anni d'anteguerra. [...] Gli orientamenti filosofici e cristiani di Mounier mi erano familiari. La nozione di persona, cara a Mounier, trovava una articolazione filosofica, soltanto più tecnica se così possiamo dire, nei pensatori richiamati sopra. Il congiungimento fra persona e comunità, di contro, rappresentava un progresso inedito rispetto a quella sorta di riserva, che veniva incoraggiata dai filosofi di mestiere. Inoltre, alla sequela di Mounier apprendevo ad articolare le convinzioni spirituali con certe prese di posizione politiche, che erano rimaste fino ad allora giustapposte ai miei studi universitari e al mio impegno nei movimenti giovanili protestanti¹¹.

Un filosofare che si fa pienamente militante, dunque; e che, ancora, assume il tono di una ricerca e di un discorso di spessore morale, con 'vocazione pratica', prevalentemente grazie a un lavoro critico ispirato alla lezione di Jean Nabert. Comprendiamo che è il complesso e profondo intreccio dialettico – tormentoso e creativo –, di fede e ragione, a spingere il filosofo all'*engagement*, alla militanza. Non si tratta di un motivo 'altro', spiegabile, ad esempio, con il solo elemento della sensibilità civica, o della cultura politica dominante nel periodo in cui matura e fiorisce il pensiero ricœuriano, o di un certo concorso di circostanze sociali e relazionali del giovane Ricœur (opportunità, amicizie, legami). L'intreccio che conduce all'esperienza della militanza trova ancora al centro l'impegno filosofico e la fede; certo, grazie anche a incontri 'felici' e a un momento (e quadro) storico-culturale particolarmente favorevole al connubio armonico tra esigenze del credo ed esigenze della ragione – come più di tutti, forse, esemplifica proprio l'incontro con Mounier e le circostanze in cui si dispiega l'esperienza personalista e il progetto culturale della rivista *Esprit*.

È Domenico Jervolino a offrire la migliore sintesi del quadro mobile in cui il giovane Ricœur si muove ponendo in dialettica – tra incontri e attività/attivismo – *pensiero, fede e ideologia*. Giova richiamare il brano *in extenso*:

[...] Un ritratto intellettuale del giovane Ricœur sarebbe incompleto se non facesse cenno del suo impegno militante. Militanza ecclesiale nella partecipazione attiva ai movimenti giovanili protestanti, dove egli conosce Simone Lejas, che sposa nel 1935 e sarà la compagna di tutta la sua vita (fino alla morte nel gennaio del 1998). Militanza nella sinistra socialista e pacifista, seguendo la linea di André Philip, anche lui socialista e credente di confessione protestante, che univa una formazione teologica barthiana a una competenza nel campo dell'economia e del diritto, deputato del Fronte popolare nel 1936 (sarà poi anche ministro nel governo di unità antifascista di De Gaulle). Nell'effervescenza di quegli anni Trenta l'influenza del socialismo di sinistra di André Philip prevale su quella di Emmanuel Mounier, fondatore del movimento personalista e della

non solo per la pregnanza critico-riflessiva ma per l'esempio di lavoro filosofico ispirato da un fatto storico-politico corrente: Ricœur vi lavora profondamente colpito dal registro congiunto di 'modernizzazione razionale' e 'violenza arcaica' che rileva nella politica attraverso la repressione dell'insurrezione di Budapest del 1957. Resta vero che la parabola biografica del rapporto di Ricœur con la politica è tutt'altro che lineare ed è segnata da un progressivo disincantamento/allontanamento dal mondo politico (specialmente francese). È un aspetto che meriterebbe di essere meglio approfondito. Negli ultimi anni si è registrato un certo ritorno di interesse sul tema – ma, forse, più in forza di un certo orientamento di interessi 'altro' dallo strettamente 'biografico' e dal filosofico (pensiamo, in particolare, al libro di François Dosse, *Le Philosophe et le Président. Ricœur & Macron* [Stock, Paris 2017]).

¹¹ P. Ricœur, *Riflession fatta*, cit., pp. 28-29.

rivista «Esprit», la cui nascita peraltro nel 1932 viene salutata con simpatia dal giovane intellettuale protestante che ne diventerà nel dopoguerra collaboratore e alla quale egli resterà fedele anche dopo la prematura scomparsa di Mounier nel 1950.// Attento a non confondere fede e politica, il socialismo del giovane Ricœur ha nondimeno una chiara ispirazione evangelica nella collaborazione a piccole riviste di estrema sinistra (ma comunque legate all'ambiente dell'intellettualità cristiana, protestante e cattolica) come «Être» o «Terre nouvelle». Con gli anni i toni estremistici e le ingenuità giovanili verranno meno, ma non saranno abbandonati gli ideali della giovinezza né l'attitudine militante del pensiero di Ricœur, che si manifesterà in modo significativo ancora negli anni del dopoguerra, nell'impegno contro la guerra d'Algeria e ancora nella simpatia nutrita nei confronti del '68¹².

Difficile riassumere in breve l'ampia varietà di forme e ambiti di *engagement* che hanno visto Ricœur operare da cittadino attivo e intellettuale, da filosofo militante e uomo di fede. Possiamo, però, richiamare (brevemente) alcuni degli aspetti e delle esperienze più significative, a cominciare dall'esperienza comunitaristica avviata sin dall'età giovanile, di marca personalista, de "Les murs blancs", a Châteaux-Malabry, nei pressi di Parigi¹³. Seguono gli innumerevoli contributi in riviste e contesti non-/extra-accademici: al proposito, oltre alle riviste richiamate da Jervolino, possiamo ricordare «Christianisme social», «Foi-Éducation», «Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest»; e possiamo citare (a titolo esemplificativo) interventi quali *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, alla 58^a conferenza «Semaine Sociale de France» tenuta a Rennes nel 1971 e *Catastrophes naturelles et crime de l'homme*, intervento alla tavola rotonda *Le scandal du mal* organizzato nel 1986 dalla rivista «Les nouveaux cahiers» (*Revue de l'Alliance Israélite universelle*)¹⁴. Ancora, è opportuno ricordare: (1) la grande inchiesta del 1978, realizzata per l'UNESCO, sullo stato della filosofia nel mondo contemporaneo; (2) la serie di incontri presso l'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES SUR LA JUSTICE (IHEJ) di Parigi, risalente agli anni Novanta, valorizzati successivamente nelle raccolte *Le Juste 1* (1995) e *Le Juste 2* (2000); (3) l'emblematico discorso *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*, pronunciato nell'autunno del 2000 al Congrès de la Fédération Internationale de l'action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, a Praga.

Il distacco dell'età matura dalla politica è andato in parallelo, nel filosofo francese, con un rinnovato avvicinamento al sociale, come testimonia l'impegno in Amnesty International e interventi pubblici di varia natura: dai numerosi *entratiens* su questioni e problemi non filosofici¹⁵ a trasmissioni radiofoniche e televisive, da articoli su quotidiani a 'lettere aperte'. Tra queste ultime, ricordiamo: (1) il documento di denuncia, a più firme, indirizzato a Tito nel 1974 contro le restrizioni agli intellettuali e accademici; (2) la petizione del 1990 contro i massacri degli armeni nell'ex-Unione Sovietica; (3) la lettera di denuncia (1997) della non risolutezza della Francia nell'arrestare responsabili di crimini contro l'umanità in ex-Yugoslavia. E non possiamo non ricordare la serie di interventi, ancora negli anni Novanta, in favore dei *sans-papiers*.

¹² D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 17-18. Per una trattazione più estesa, si veda: F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2001; in particolare: cap. 4. *L'engagement socialiste parce que chrétien*, pp. 41-57; cap. 5. *Le pacifisme et ses limites*, pp. 58-67; cap. 31. *Contre la guerre d'Algérie*, pp. 300-311; cap. 46. *Mai 1968: le temps prophétique*, pp. 461-474;

¹³ La storia de *Les murs blancs* è ben raccontata dal breve, incisivo, contributo di François Denoël, *Paul Ricœur et les murs blancs*, raccolto in V. Busacchi, G. Costanzo (a cura di), *Paul Ricœur e «les proches»*. *Vivere e raccontare il Novecento*, Effatà, Cantalupa (To) 2016, pp. 511-516. Si veda anche il capitolo *Les Murs blancs: la communauté personaliste* di F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, cit., pp. 263-271

¹⁴ P. Ricœur, *Catastrophes naturelles et crime de l'homme. Le scandal du mal*, «Les nouveaux cahiers», n. 85, (1986), pp. 6-10.

¹⁵ Si vedano, ad esempio: P. Ricœur, *Pour une éthique du compromis*, intervista raccolta in «Alternatives non-violentes» (n. 80, octobre 1991, pp. 2-7), rivista associata all'INSTITUT DE RECHERCHE SUR LA RESOLUTION NON-VIOLENTE DES CONFLITS; Id., *Nous sommes responsables du périssable*, intervista raccolta in «L'actualité religieuse dans le monde», 91 (1991), p. 40-45.

Alla luce di ciò, possiamo concordare con Marc-Olivier Padis che «la réflexion politique n'est pas prioritaire dans la philosophie de Paul Ricœur»¹⁶, ma ci pare ben evidente, che in Ricœur, il politico costituisca un riferimento fondamentale per la sua riflessione etica e l'impegno civico. In definitiva, l'aspetto del suo *engagement intellectuelle* emerge come chiaramente triangolato, tra filosofico, religioso e politico. Siamo spinti a pensare che esso sostanzi e articoli il *parcours* ricœuriano nella sua interezza.

Per analizzare più da vicino la formazione di questo modo particolare del filosofare – curioso e inquieto, disputante e riflessivo, teoretico e pratico, all'ascolto e pensante, ispirato e militante, intellettuale e comunitaristico – occorre soffermarsi sui primi passi, sui primi momenti del lavoro di Ricœur. La fase iniziale è, come è noto, segnata da una produzione di articoli e saggi brevi di natura abbastanza eterogenea. I primi libri compaiono al termine di questa fase iniziata nel 1935 (e lunga 12 anni): sono del 1947, infatti, i libri esegetici dedicati ai suoi maestri Gabriel Marcel e Karl Jaspers (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*; *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, quest'ultimo scritto a quattro mani con Mikel Dufrenne).

3. Al di là del credere, al di là del filosofare. *Il faut bien s'engager, risquer une adhésion*

Jervolino richiama l'impeto giovanile (espresso in toni «estremistici», non privo di «ingenuità») del giovane Ricœur, cristiano-socialista e prossimo filosofo. Egli – che medita sul giovane Ricœur dal lato del suo impegno intellettuale, pubblico – ci trasmette una connotazione differente, rispetto a quella che emerge attraverso l'*Autobiografia intellettuale* e una riflessione interpretativa esercitata (come si è fatto sopra) sulla sfera intima/privata, del vissuto ricœuriano. Da quest'ultima ci proviene il profilo di uno spirito «curioso» e «inquieto», e di una mente non nutrita di «ideali», piuttosto 'incantata' «dall'arte della disputa» e da una specifica «regola del pensiero» [e dell'esistenza] appresa dal suo primo maestro di filosofia (*Quando un problema vi turba... affrontatelo di petto*). Forse dietro questa fascinazione per l'«arte della disputa» si cela quella medesima vocazione alla militanza o, «vocazione militante del pensiero» colta da Jervolino (e che lo studioso napoletano riconosce quale caratteristica sostanziale del filosofo francese lungo tutto il suo percorso). Senz'altro, ripercorrere i primi scritti giovanili fa cogliere e apprezzare meglio la pregnanza e significatività di questi tratti. Siamo indotti a supporre che la forza epistemica, critica ed emancipativa della riflessione ricœuriana risieda non tanto in una forma di militanza veemente ma in una militanza fusa con una inquieta esigenza di senso e di risposta, una ricerca spirituale che non trova espressione nel raccoglimento, nella preghiera e nel silenzio, bensì nell'interrogazione/riflessione critica, nella parola, nell'azione¹⁷. Proprio dagli articoli giovanili ci proviene l'indizio, la notizia che il «collante», la funzione 'mediatrice' tra «inquietudine» e «militanza», tra esitazione e risoluzione, si ritrovi nell'esito di una scelta

¹⁶ M.-O. Padis, *À la poursuite du paradoxe politique*, «Esprit», 323, cit., p. 212.

¹⁷ E, di fatto, in epoca più matura (già quarantenne), così dirà: «Je crois à l'efficacité de la réflexion, parce que je crois que la grandeur de l'homme est dans la dialectique du travail et de la parole; le dire et le faire, le signifier et l'agir sont trop mêlés pour qu'une opposition durable et profonde puisse être instituée entre "théoria" et "praxis". La parole est mon royaume et je n'en ai point honte; ou plutôt j'en ai honte dans la mesure où ma parole participe de la culpabilité d'une société injuste qui exploite le travail; je n'en ai point honte originairement, je veux dire par égard pour sa destination. Comme universitaire, je crois à l'efficacité de la parole enseignante; comme enseignant l'histoire de la philosophie, je crois à la puissance éclairante, même pour une politique, d'une parole consacrée à élaborer notre mémoire philosophique; comme membre de l'équipe *Esprit*, je crois à l'efficacité de la parole qui reprend réflexivement les thèmes générateurs d'une civilisation en marche; comme auditeur de la prédication chrétienne, je crois que la parole peut changer le "cœur", c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préférences et de nos prises de position. En un sens, tous ces essais sont à la gloire de la parole qui réfléchit efficacement et qui agit pensivement» (P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris [1955] 1964² [1967³], p. 9).

coraggiosa, di un'assunzione senza remore del rischio. Il nodo è toccato esplicitamente da un Ricœur appena ventitreenne, nel breve articolo, *Le risque*, pubblicato per la rivista «Être»¹⁸. Il brano che riportiamo – un vero e proprio elogio del rischio – ci pare oltremodo significativo:

[...] Il n'y a pas de *morale* rationnelle, indiscutable. Il n'y a que des *hommes* honnêtes qui rassemblent ce qu'ils savent, qui s'informent, et se décident virilement ; Platon les situerait sur le plan de « l'opinion » ; tout est pourtant dans cette qualité de courage qui les rend présents, et vivants, et constructifs en face des complexités, des problèmes *normalement mal posés*, à la façon d'embûches, que la vie sème sous nos pas.// Se décider dans l'action : résoudre un cas de conscience, embrasser une opinion politique, si provisoire, soit-elle, adhérer à une confession religieuse, sont des actes qui demandent autre chose qu'une évidence de foi ; autre chose qu'une vérité *entendue*, qu'une évidence *reçue*, qu'une présence *rencontrée*, qu'une personne *accueillie*. Ces actes sont au plus haut degré une avance, une audace, un risque couru, *C'est moi qui choisis, c'est moi qui ose*. Le risque est l'expression la plus haute e la personne¹⁹.

Qui la scelta morale individuale è posta al di sopra di tutto, persino delle incertezze e delle paure, delle buone argomentazioni e delle confessioni di fede. Prender coraggio, risolversi ad agire: ecco la chiave che Ricœur propone; ecco la chiave con cui Ricœur trova modo di vincere su se stesso, sulla propria guerra interiore tra il tarlo dell'intellettualità e le angosce spirituali. Il brano citato pare "risolvere" la conflittualità fede/ragione abbandonando tanto l'esigenza di una fede 'prioritaria' e 'forte' quanto quella di una posizione argomentativa 'epistemicamente' ancorata. E lo stesso ritroviamo in un articolo coevo, *Socialisme et Christianisme* (1937), ove Ricœur – ancora con passaggi autoriflessivi – argomenta sul rapporto tra Socialismo e Cristianesimo. Qui, nell'argomentare, ritroviamo tanto quei tratti *radicali* e *ingenui* colti da Jervolino («Je puis exiger qu'un chrétien aille *jusque-là*, jusqu'au refus de l'ordre existant»²⁰; «Une *analyse de la crise* nous conduit aux résultats suivants: le mobile capitaliste du profit est un mauvais régulateur de la vie économique; il est incapable d'ajuster la production à la consommation»; «Nous estimons que la collectivité doit procéder à la socialisation des grands moyens de production, si elle veut diriger l'économie et échapper à la dictature monstrueuse de l'argent»²¹), quanto, soprattutto, l'indizio di una "sintesi" o 'mediazione' o «armistizio» raggiunto non per fede o per esercizio filosofico del pensiero, ma per determinazione e scelta, per *coraggio morale* (posizione che retroagisce contraddittoriamente con alcune dichiarazioni precedenti, facenti appello a un processo critico-analitico e non a una presa di posizione: «Une *analyse de la crise* nous conduit aux résultats suivants... »). Ecco il brano chiave:

[...] Non seulement les jugements de l'économiste et du sociologue ne sont *pas situés sur le même plan* que ceux du chrétien, mais ils sont encore entachés d'une certaine *imperfection intellectuelle*. Aucun homme n'embrasse un parti philosophique ou politique sans courir un certain *risque*. [...]// Le courage intellectuel de l'homme qui s'engage pour agir fait le reste. Le courage de penser, je veux dire *d'achever* une probabilité en certitude. Il faut bien s'engager, risquer une adhésion, opter pour un système, en s'appuyant sur des probabilités scientifiques, en allant *au-delà* de ces probabilités²².

¹⁸ P. Ricœur, *Le risque*, «Être» 1/II (10 décembre 1936), pp. 9-11.

¹⁹ Ivi, p. 9.

²⁰ P. Ricœur, *Socialisme et Christianisme*, «Être» 1/IV (10 mars 1937), [pp. 3-4] p. 3.

²¹ Ivi, p. 4. Quando Jervolino fa cenno ai tratti «radicali» e «ingenui» pensa, con ogni probabilità, anzitutto all'articolo *L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant* (pubblicato in «Terre nouvelle», 2 [june 1935], pp. 7-9 ; il primo registrato nell'importante raccolta bibliografica di F. D. Vansina), ove il capitalismo è detto «regime maledetto», si parla di «rivoluzione necessaria», si fa appello ai cristiani perché rompano con il «disordine stabilito», si esalta il socialismo come «movimento di cuore e di volontà» e via discorrendo.

²² P. Ricœur, *Socialisme et Christianisme*, cit., p. 3.

Certo, da un lato, è avanzata una sorta di motivo giustificatrice, la quale, procedendo dalla fonte religiosa, incontra la scelta socialista: «a) La vocation chrétienne a pour expression une exigence sociale; b) cette exigence sociale conduit sans hiatus à une condamnation du capitalisme»²³. Da un altro lato, però, riconosce chiaramente il “difetto” non sanabile intrinseco alla dichiarazione, comunque riconosciuta vera, d’essere «socialista perché cristiano»: «notre socialisme n’est pas une *conséquence nécessaire* de ce mobile, mais une *expression contingente, relative, risquée*»²⁴.

Non va passato, comunque, sotto silenzio che proprio in questo ripetuto “elogio del rischio” – che spiega tante cose – si cela, in qualche modo, per Ricoeur, l’importante antidoto alla deriva ideologica, radicale, a-riflessiva. Egli non aderisce in modo unilaterale e cieco al socialismo e alla formulazione socialista del cristianesimo: *sceglie consapevolmente di rischiare*, e passa al vaglio la differenza di posizione/atteggiamento:

[...] Combien de partisans qui prennent leurs systèmes pour des vérités absolues. Ils ignorent qu’ils risquent. Ils veulent bien accorder que leur politique n’est pas une conséquence nécessaire de la foi, et se situe sur un autre plan, mais ils la croient douée d’un prestige intellectuel aussi éclatant que celui des mathématiques. Ils donnent à leur choix politique la dureté des démonstrations géométriques. Leur intrépidité intellectuelle annule leur apparente modestie théologique²⁵.

Comprendiamo meglio – così –, la verità, profondità di significato e serie di implicazioni legate a quell’affermazione dell’*Autobiografia intellettuale* (auto-)riferita al Ricœur giovane ventenne, studente universitario: «[...] Così [...] imparai a condurre, da armistizio ad armistizio, una guerra intestina tra la fede e la ragione». Nel giovane Ricœur, né l’esercizio filosofico risolve i tormenti spirituali né la pratica di fede vince i dubbi e dilemmi della ragione, né l’una e l’altra trovano piena conciliazione: permane la sintesi aperta, la soluzione parziale, non felice, foriera di nuovo conflitto; solo la militanza veicola e libera, nell’azione, la contraddizione non risolta, sospesa. Ma nutrendo ancora, poi, nuovo motivo di interrogazione e inquietudine, in un movimento senza sosta, senza sintesi finale.

Così, questa disamina sugli albori del Ricœur giovane filosofo, pare non solo confermare lo stretto connubio tra ricerca spirituale-religiosa e ricerca filosofica-esistenziale, ma pare rivelare una matrice *intrinsecamente militante* del suo filosofare. Se le cose stanno così, allora possiamo affermare che la filosofia di Ricœur resta dialettica perpetua, a sintesi aperta, non solo perché viviamo in un’epoca post-hegeliana del filosofare (e del conoscere) – come egli ha dichiarato e spiegato in più di un’occasione²⁶ – ma perché la dialettica di fede e ragione non può trovar risoluzione e pacificazione in un filosofare e in un credere perpetuamente sollecitato dal mondo e dall’azione. La fede è gioia e tormento; la ragione è gioia e tormento; il mondo è gioia e tormento. Tutto chiama all’azione, tutto chiama all’*engagement*.

²³ Ivi, p. 4.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 3.

²⁶ P. Ricœur, *Autocomprehenión e historia*, in T. Calvo Martínez, R. Ávila Crespo, *Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona 1991, pp. 26-42.