

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE
XXII CICLO

**VERSO UN'ONTOLOGIA DELLA VITA:
RICOEUR LETTORE DI SPINOZA**

COORDINATORE: PROF. GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO
TUTOR: PROF. DOMENICO JERVOLINO
CANDIDATO: FRANCESCO DE CAROLIS

INDICE

Cap. I

Per un inquadramento della filosofia di Ricoeur negli studi su Spinoza in Francia.....pag. 3

Cap. II

Linee ermeneutiche di una riflessione su Spinoza.....pag. 38

Cap. III

La questione del conatus e una filosofia non immediata del Sé.....pag. 63

Cap. IV

La tematica del cogito tra Cartesio e Spinoza.....pag. 80

Cap. V

La reinterpretazione della filosofia riflessiva e la critica all'illusione narcisistica.....pag. 86

Cap. VI

Il confronto con la filosofia esistenziale e con Gabriel Marcel: verso un confronto tra Kierkegaard e Spinoza.....pag. 118

Cap. VII

La fenomenologia ermeneutica tra Husserl e Spinoza..... pag. 130

Cap. VIII

Due diverse interpretazioni di Spinoza nel dibattito spinoziano sulle neuroscienze: Ricoeur- Changeux.....pag. 141

Cap. IX

A proposito di Spinoza: l'ermeneutica e il problema del male.....pag. 158

Cap. X

La dottrina del conatus. Spinoza, platonismo e aristotelismo.....pag. 166

Cap. XI

Il confronto con l'opera di Sylvaine Zac. Analisi di un'interpretazione spinoziana del termine vita.....pag. 171

Cap. XII

Una filosofia "spinoziana" dell'energia e dell'atto d'essere. L'ontologia delle vita in "Sé come un Altro".....pag. 178

Bibliografia.....pag. 200

I

Per un inquadramento della filosofia di Ricoeur negli studi su Spinoza in Francia

Lo studio di Spinoza tra Ottocento e Novecento

Sarebbe difficile dare un esaustivo resoconto dell'attività filosofica su Spinoza in Francia alla fine dell'Ottocento e nel Novecento. Da un lato, molti e vari sono i contributi, diretti o mediati, su Spinoza e, dall'altro, il nostro scopo è evidenziare alcune *tematiche di sfondo* che possano servire da cornice per inquadrare le riflessioni di Paul Ricoeur su Spinoza. Infatti, Spinoza è stato il punto di riferimento per confrontare reciprocamente significative figure filosofiche del nostro tempo in relazione alla Francia. Un quadro delle molte iniziative e pubblicazioni su Spinoza si può avere attraverso la consultazione del Bollettino della Società francese degli amici di Spinoza che, nato nel 1977, si pubblica nella rivista *Archives de philosophie* a partire dal 1979. Tale contributo è arricchito da note critiche e riassuntive che possono introdurre ad una lettura più agevole di opere spesso complesse e molto vaste.

Un panorama bibliografico completo, benché arrivi fino al solo 1973, dell'attività filosofica su Spinoza in Francia si può trovare nel volume di Jean Preposiet¹. Tale contributo è tanto più significativo, in quanto consente di poter confrontare la bibliografia sulle opere francesi con la più generale analisi bibliografica di tutti i principali scritti sul filosofo olandese. Del resto, se si vuol trovare una specificità della critica su Spinoza in Francia, essa non potrà essere separata dai contributi e da suggestioni provenienti da altri paesi. Ulteriori notizie bibliografiche per il periodo successivo possono essere ritrovate nella Bibliografia annuale curata dall'Università di Lovanio.

Questo capitolo non giungerà alle pubblicazioni recentissime che non possono essere utili per una biografia intellettuale di Paul Ricoeur. Per la sua caratteristica, il nostro intervento non potrà riguardare tutte le tematiche affrontate dalla critica su Spinoza in Francia. Molte e varie sono le questioni di ordine strettamente metafisico o di carattere squisitamente fisico, gnoseologico ed epistemologico che meriterebbero altra trattazione e diversi approfondimenti². Inoltre, per il carattere di questo capitolo, si tenderà a guardare con maggiore attenzione agli scritti critici e teoretici sul filosofo olandese, mentre ci si riferirà a scritti filologici o a

¹ Jean Preposiet, *Bibliographie spinoziste. Répertoire alphabétique. Registre systématique. Textes et Documents. Biographies de Lucas et de Colerus. Article Spinoza du Dictionnaire de Bayle. Inventaire de la bibliothèque de Spinoza*, Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon- Les belles lettres, 1973.

² Per comprendere i diversi interventi sulle questioni fondamentali già della sola *Etica*, si potrà leggere una significativa e aggiornata introduzione, facilmente accessibile nel panorama bibliografico italiano, che ha il pregio di essere una bibliografia per argomenti. Cfr. Filippo Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2002, pagg. 199-232.

Un'ulteriore opera di riferimento recente è quella di Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2008 (l'opera principale di Spinoza è letta con particolare riferimento alle opere di Cartesio, cui la Scribano ha decato un precedente volume nella stessa collana [2003]).

traduzioni o a lavori di storia della filosofia quando si scorgeranno dei possibili collegamenti con le questioni trattate da Paul Ricoeur. Non si può dimenticare che tale scelta non comporta l'adozione di un modello dicotomico, in quanto alcuni celebri critici sono stati anche significativi traduttori di opere di Spinoza. Esula qui il problema di come intendere alcune opere su Spinoza che siano state pubblicate postume o siano state rivisitate per una più organica presentazione. Si pensi che l'opera di Brunschvicg su Spinoza si estende dal 1893 al 1951.

Degli autori trattati si daranno alcune indicazioni testuali, pur nella consapevolezza dell'arco di tempo spesso molto lungo e dei molti interventi su Spinoza che caratterizzano molti autori di cui parleremo.

Insomma, lo scopo di questo capitolo è delineare alcuni tratti di un dibattito molto ampio. Va qui notato che esso ha risonanze filologiche, storiografiche e teoretiche di notevole rilievo nelle diversi orientamenti speculativi e storiografici che hanno caratterizzato la filosofia in Francia.

Il vasto interesse per Spinoza in Francia, che riconferma la necessità di leggere quella tradizione filosofica nel complesso sviluppo del pensiero europeo moderno e contemporaneo, non solo non può essere separato da uno studio attento della cultura eterodossa e libertina, ma va collegato alle diverse interpretazioni della filosofia di Cartesio e della tradizione razionalista. In questo senso, una riflessione sullo spinozismo in Francia non può essere separata da un'indagine sulle interpretazioni legate alla questione del *cogito*.

In questo senso, si può qui solo accennare al fatto che lo studio della critica leibniziana in Francia, che ha tanto rilievo per comprendere non solo lo sviluppo dello spiritualismo in quel Paese, non può essere separato dall'analisi della ricezione della filosofia di Spinoza, come dimostra già l'opera di Gilles Deleuze³.

La filosofia spinoziana fu oggetto di approfondimento di alcuni autori legati all'eclettismo e a Victor Cousin ma soprattutto di alcuni autori del positivismo, come Renan e Taine, che videro in Spinoza l'autore che più si avvicinava alla loro critica alla metafisica.

Come evidenzieremo in seguito, una storia dello spinozismo in Francia non può essere svolta senza un'attenta considerazione della tradizione che va dallo spiritualismo di Maine de Biran alla filosofia intuizionista di Bergson, dalla filosofia riflessiva alla filosofia dell'esistenza.

D'altra parte, tale tematica, possiamo dire che essa passa per le riflessioni di autori di grande rilievo per la cultura francese, quali Felix Ravaisson, Jules Lachelier o Jules Lagneau⁴.

Confrontarsi con questi autori è quanto mai significativo per molti aspetti. Si pensi alla vicinanza delle riflessioni di Lachelier e di Boutroux⁵ o agli sviluppi del

³ Gilles Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 1990.

⁴ Il bisogno di superare una sorta di logica geometrico-oggettiva si esprimeva come logica del concreto nella quale il pensiero stesso non può fare a meno dell'esperienza viva e di fattori soggettivi che orientino le nostre scelte. La spiegazione del testo spinoziano di Jules Lagneau ci è stata riferita e velocemente descritta da Alain, che fu discepolo devoto di Jules Lagneau. Cfr. Alain, *Les artes et les dieux*, Paris, nfr, 1958, pag.15.

⁵ Negli anni in cui scriveva Lachelier veniva formulata anche la filosofia di Boutroux, nella quale si ravvisano alcuni problemi affrontati da Lachelier. Si pongono le basi per il profondo rinnovamento filosofico che avrebbe

magistero di Jules Lagneu che si protendono sino agli scritti di Alain e (indirettamente) di Simone Weil, allieva di Alain (Emile-Auguste Chartier) e di Le Senne.

Il confronto di Bergson con Spinoza è di grande interesse, perché trova spesso in Spinoza qualcosa di profondamente nuovo e suggestivo. Non è un caso che uno dei più autorevoli studiosi di Bergson in Francia sia Gilles Deleuze, che tante pagine ha dedicato a Spinoza, né che Bergson si sia confrontato con filosofie, legate al tema dello *sforzo d'esistere*, quali sono quelle di Spinoza e di Fichte⁶.

Va anche ricordato che la riflessione critica su Spinoza in Francia ha approfondito le più diverse questioni dell'ontologia, dell'etica e della concezione della salvezza in Spinoza. Tra queste, acquista particolare rilievo quella del terzo genere di conoscenza, la cui connessione con l'intero sistema di Spinoza uno dei problemi Critici più rilevanti⁷

Cenni sui principali studi filologici e storici

Molte sono le traduzioni francesi di singole opere di Spinoza. Esse indicano un persistente interesse per una filosofia che è anche in stretto rapporto con quella di Cartesio: non a caso, un grande storico della filosofia medievale e studioso delle fonti di Cartesio, Etienne Gilson, ha definito Spinoza il più profondo commentatore di Cartesio⁸.

Oltre la traduzione della *Grammatica della lingua ebraica*, si devono segnalare molte traduzioni del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. A quest'opera, che può essere paragonata al *Discorso sul metodo* di Cartesio, Jules Lagneau rivolse un particolare interesse. Il suo rilievo fu sottolineato da Brunschvicg, che collegò il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* alla prima definizione dell'*Etica*. Ad essa A. Koyré dedicò una significativa traduzione (Paris, Vrin, 1938).

La Francia ha prodotto molte traduzioni dell'intera opera di Spinoza, a partire da quella di Emile Saisset (1843). Per parlare delle più recenti, oltre le *Oeuvres de Spinoza, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg par Charles Appuhn* (1964-1965) possiamo ricordare l'edizione delle opere complete

trovato la sua maggiore espressione nel bergsonismo, che dominò la filosofia francese fino agli anni Venti del Novecento. Boutroux ribadisce l'insufficienza del meccanicismo e avverte la complessità della connessione tra i diversi aspetti di una realtà che non può essere ricondotta alla sola causalità o all'identità. Del resto, egli sottolineava l'emergere sempre più chiaro di una finalità e di una legge d'ordine che si esprimeva nel dovere e che emerge attraverso le dimensioni della fisica, della chimica e della biologia. Cfr. Paul Archambault, *Boutroux*, Paris, Vald. Rasmussen Editeur, s.d., pag.35.

⁶ Bergson insiste sul fatto che vi sono due immagini di Fichte e ne sottolinea come aspetto più significativo quello dello *sforzo* e della *concretezza*. Cfr. Henri Bergson, *La destinazione dell'uomo in Fichte*, Milano, Guerini e associati, 2003, pag.13.

⁷ A tale proposito, per la bibliografia italiana, cfr. Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva in Spinoza*, Napoli, Morano, 1987 e Giuseppe D'Anna, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

⁸ Etienne Gilson, *Etude sur le rôle de la pensée médiévale*, Paris, Vrin, 1951.

di Roland Caillois, Madelaine Francès, Robert Misrahi⁹.

Per quanto riguarda l'ambito degli studi biografici e bibliografici, va ricordata la traduzione francese del Meinsma, accompagnata e illustrata da nuove note¹⁰.

Tra i maggiori studiosi francesi di Spinoza nel secondo dopoguerra possiamo ricordare Paul Vernière, che ha trattato della fortuna di Spinoza in Francia prima della Rivoluzione¹¹.

Tra i molti scritti, bisogna anche segnalare l'opera di Madeleine Francès *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle* (1937).

Nell'ambito dei commenti all'opera di Spinoza, va sottolineata l'opera di Martial Gueroult, che va ricordata anche per i suoi studi su Fichte e su Cartesio e che è animata dalla convinzione che si debba ricercare un *ordine delle ragioni* all'interno della filosofia di Spinoza: in questo senso, Gueroult, rendendone il colore, l'originalità e soprattutto le intenzioni, può essere considerato un "restaurateur" del testo di Spinoza¹².

Attento al contesto filosofico in cui nacque la filosofia dell'olandese, Gueroult insiste sulla necessità di una ricostruzione dell'intero cammino della filosofia di Spinoza attraverso un complesso percorso etico che va dalla P. I alla P. V dell'*Etica*. Sottolineando l'orientamento riflessivo della dottrina della *scientia intuitiva*, egli ribadisce che essa va letta in riferimento alla dottrina secondo cui l'uomo, considerato soprattutto sotto l'attributo del pensiero, può riguadagnare se stesso. Questa riconquista di sé ci riporta al tema di una Natura che si ritrova anche mediante la tensione intellettuale della mente umana. Si tratta di una dottrina, riconfermata dalla teoria dell'ordine e della corrispondenza delle idee, che affonda le radici in quella degli infiniti attributi divini.

Ad essa si collega la concezione della spontaneità assoluta. Se l'analisi di Gueroult porta ad un'attenta ricostruzione del contributo dato da Spinoza alla nuova mentalità scientifica, essa non intende dimenticare la necessità che il pensiero passi dalla causalità estrinseca alla "considerazione di Dio". Tale passaggio non significa un ritorno all'astrazione, ma una riflessione su quell'Individuo assoluto, *Natura naturans* e *Natura naturata*, al di fuori del quale nulla può essere o può essere concepito. In questo senso, la riflessione spinoziana giunge ad una fisica concreta e fonda un'interessante teoria del *conatus*, approdando ad un'ontologia

⁹ Cfr. Robert Misrahi, *Spinoza. La vita, il pensiero e i testi esemplari*, Milano, Ed. Accademia e Sansoni Editore, 1970. Per una riflessione su Ricoeur, risultano particolarmente interessanti le pagine dedicate dal Misrahi alla beatitudine come *seconda nascita*. La virtù è rappresentata come forza gioiosa mediante la quale diviene possibile un dominio superiore e più profondo degli affetti: secondo Spinoza, la beatitudine è la virtù stessa ed è identità di *letizia* suprema e di *perfezione* in atto. Attraverso la riflessione, la virtù innalza il mondo alla coscienza di sé, la quale può essere anche definita come una presa di coscienza del mondo mediante la coscienza riflessiva (chiaramente in tale dottrina si intravede il tema della *via lunga o per ardua*)

¹⁰ Koenrad Meinsma, *Spinoza et son cercle, étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Préface de Henri Gouhier Paris, Vrin, 1983.

¹¹ Un aspetto importante delle analisi storiche di Vernière sta nell'aver sottolineato l'influsso di Spinoza in Francia e nell'aver evidenziato alcuni aspetti della recezione di Spinoza nel pensiero filosofico dell'età moderna. Egli sottolinea soprattutto l'influsso avuto dal *Trattato teologico-politico* e la sua importanza nella formazione del deismo in Francia: mediante una dialettica particolarmente efficace nel campo dell'esegesi e della critica della religione, la filosofia di Spinoza costituirebbe la fonte comune del deismo in Francia e in Inghilterra. Pertanto, i due movimenti non sarebbero in rapporto di successione, ma di contemporaneità.

delle essenze che si avvicina a Leibniz e forse a Kant stesso. Perciò, Gueroult dà rilievo ad una duplice causalità, quella divina e strumentale, che ad alcuni è sembrata un'interpretazione che attenua il rigoroso immanentismo di quella filosofia.

Inoltre, non sono mancati notevoli studi sulla metafisica di Spinoza, tra i quali possiamo ricordare gli scritti di Albert Rivaud¹³, che ha rinvenuto nel rapporto tra *essenza ed esistenza* il punto essenziale della *metafisica* del filosofo olandese¹⁴.

Bisogna anche ricordare l'opera di Pierre Macherey¹⁵, il quale sottolinea che la stessa pubblicazione dei cinque volumi della sua *Introduzione all'Etica* di Spinoza indica che l'opera non va letta in un senso prettamente o piattamente unidirezionale. Infatti, occorre focalizzare l'attenzione sul *movimento interno*, sulle dinamiche profonde della filosofia di Spinoza, la quale non si estingue in un procedere unidirezionale. Partire dal primo volume significa solo percorrere una tappa iniziale, poiché la questione di fondo, alla quale intende rispondere tutta l'*Etica*, è in che modo e con quali mezzi si possa trasformare tutta la propria vita: "Spinoza met la théorie au service d'une pratique"¹⁶. Quest'orientamento, mosso e problematico, ci introduce a caratteri della critica a Spinoza in Francia e ad aspetti della filosofia di Paul Ricoeur.

Aspetti e momenti del dibattito su Spinoza in Francia

Sarebbe difficile comprendere l'importanza della filosofia di Spinoza senza passare per le tante e diverse analisi critiche dell'opera dell'olandese, ma è possibile indicare alcune di essi, che permettono di compiere un percorso e di inquadrare l'importante prospettiva critica che è stata indicata e parzialmente svolta da Paul Ricoeur¹⁷.

¹³ L'opera di Rivaud deve essere ricordata anche nell'ambito degli studi sull'epistemologia di Spinoza. Cfr. Albert Rivaud, *La physique de Spinoza*, in *Chronicon Spinozanum*, a. 1924-26.

¹⁴ Albert Rivaud, *La notion d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Felix Alcan, 1906. Hamelin riferì la filosofia di Spinoza a quella di Aristotele, mentre Delbos e Lagneau lo collegarono prevalentemente alle fonti ebraiche. Rivaud, che non sembra sempre lontano dalle tesi dell'Hamelin, constata anche una presenza dell'aristotelismo in Spinoza (pag.197).

Secondo Rivaud, la filosofia di Spinoza è una filosofia dell'essere e si esprime nell'idea che il bene supremo non è altro che la gioia o la nostra potenza d' essere. Bisogna tener fermo alla distinzione di *essenza ed esistenza* nella filosofia di Spinoza, poiché ad essa si ricollegano i rapporti tra Dio e la creazione (al di là del monismo e del panteismo o del creazionismo).

"Spinoza a senti plus vivement q'aucun autre philosophe, sans en excepter Leibniz, la complexité, la variété de la vie. Ce sentiment même, l'effort sans cesse renouvelé qu'il fait pour le communiquer, est ce qui fait l'unité véritable de sa pensée. L'être est d'abord la vie".

Il filosofo della gioia, Spinoza è anche il filosofo rigoroso che porta nelle diverse discipline il rigore della Scolastica, sicché l' "image de la vie disparaissait peu à peu "e nelle definizioni si cercherà "en vain la vie" (pag.202).

¹⁵ Affrontando le filosofie di Hegel e di Spinoza, la riflessione di Macherey si collega alla rinascita degli studi hegeliani in Francia e all'opera di Gilles Deleuze, allievo di Alquié, che, presentando contemporaneamente le due tesi *Differenza e ripetizione e Spinoza e il problema dell'espressione*, già impostava un'attenta riflessione sull'eredità di Hegel.

¹⁶ Pierre Macherey, *Introduction a l'Ethique de Spinoza, la première partie, la nature des choses*, Paris, puf, 1998.

¹⁷ Pierre-François Moreau, *Spinoza*, Paris, Seuil, 1975, pag. 3.

Jules Lagneau

Tra le interpretazioni critiche di Spinoza non va dimenticata la riflessione di Jules Lagneau, la cui vita di Jules Lagneau fu breve e problematica, ma ha lasciato dietro di sé la gratitudine di discepoli e di estimatori che ne hanno raccolto l'esempio e ne hanno curato l'opera, che spesso ha carattere frammentario. Filosofo che esprimeva una profonda e convinta etica laica, per il suo tratto idealistico e per la sua valorizzazione della morale del sacrificio e della santità, Lagneau accentua l'aspetto morale della filosofia riflessiva, ma non esita a confrontarsi con i più rilevanti aspetti della metafisica di Spinoza.

La riflessione di Lagneau è mossa dalla rivendicazione dei diritti dello spirito e da un senso religioso laico che le astrattezze del metodo rendono insoddisfatto. Perciò, secondo Lagneau, il metodo riflessivo non va scambiato con il metodo empirico o con la ricerca dell'oggettività scientifica, né con la rigorosa deduzione formale o con la concatenazione matematica. Infatti, non dobbiamo occuparci prevalentemente delle cose, ma delle nostre rappresentazioni. Insomma, occorre puntare l'attenzione sulla nostra vita profonda e sulla necessità di ritornare alla nostra interiorità. Ricollegarsi alla fonte viva del nostro essere significa porre la questione della soggettività non come un problema fermo e solidificabile, poiché solo l'azione, se è rivolta alla verità e all'ideale, può ricongiungere quanto si può difficilmente collegare, cioè il pensiero e la vita.

Jules Lagneau, che ci ha lasciato un denso scritto sul *Breve trattato* di Spinoza e molti appunti e note su Spinoza, ricorda, dunque, quel che Spinoza non fu e che gli è stato indebitamente attribuito e quanto Spinoza fu e spesso è stato dimenticato. A suo avviso, non si deve credere che l'unità del sistema di Spinoza si trovi nel metodo o nell'eredità cartesiana, poiché la struttura profonda dell'opera di Spinoza non è legata al metodo geometrico-deduttivo, secondo cui è esposta: se si considera il *Breve trattato* di Spinoza, ad esempio, ci troviamo di fronte ad un processo "induttivo" che ci pone dinanzi al problema di una riflessione che ritorna a sé stessa. Secondo Lagneau, i concetti fondamentali della dottrina di Spinoza sono stati trovati intuitivamente e poi sono stati giustificati mediante catene dimostrative.

A differenza di quanto riteneva Renan, Spinoza non è il filosofo dell'ideale, ma è un pensatore che mantiene un profondo legame col mondo. D'altra parte, se il suo pensiero è la più chiara e coerente espressione del nuovo realismo della scienza, è anche vero che, in questa filosofia, non prevale il naturalismo: l'unità del tutto è pensata in termini più profondi e spirituali, è unità d'essenza. Perciò, la filosofia di Spinoza esprime un senso religioso della vita. Il lato metafisico è ancora accessorio e non riesce a giungere alle fondamentali esigenze speculative e pratiche di questa filosofia: "Spinoza réformateur remonte aux origines. Iconoclaste, briseur, d'imaginations aussi bien en philosophie qu'en religion. Il est un homme de foi, aussi contraire à Descartes que Pascal, mais de foi tranquille"¹⁸.

¹⁸ Jules Lagneau, *Ecrits*, Paris, Editon du Sandre, pag. 157.

Ma questa tranquillità non ci riporta al tema cartesiano del dubbio?

In effetti, tutta la riflessione di Lagneau e le sue pagine su Spinoza si riferiscono alla questione del dubbio, tema che una filosofia riflessiva non può che porsi in tutta la sua interezza e complessità: secondo Lagneau, il dubbio, che è pure un momento necessario dello svolgimento della riflessione, non può essere superato se non attraverso l'azione. Perciò, non si può completamente concordare sul ruolo assegnato all'etica da Spinoza: "immoralità de Spinoza. Il contient bien toute la matière de la vie morale, mais il y manque l'idée morale même, l'obligation. Spinoza propose un modèle de la nature humaine entière facultatif. La vie morale, en définitive, dans son système, n'est qu'une dépendance toute relative à nous"¹⁹.

Henri Bergson

Poiché anche Ricoeur accosta in alcuni punti Spinoza e Bergson, occorre premettere alcune tematiche bergsoniane di rilievo. In seguito, esse saranno approfondite sotto alcuni punti essenziali alla nostra riflessione su Ricoeur.

Una riflessione su Spinoza non può non passare per la filosofia di Bergson, che ebbe tra i suoi allievi anche il Brunschvicg. L'opera di Henri Bergson compendia parte cospicua della riflessione filosofica che lo precede ed ha un notevole influsso su tutto lo svolgimento della filosofia francese anche nei momenti in cui l'egemonia bergsoniana è stata messa in discussione assieme a quella di Boutroux e di Brunschvicg.

Tutta la filosofia di Bergson, che si lega al problema del tempo e della durata, pone in discussione gli schemi della metafisica classica e si confronta con le filosofie della necessità. Non è un caso che il nome di Spinoza ritorni in un serrato confronto con le dottrine di Leibniz, ma anche con quelle di Aristotele e di Plotino. Per l'importanza di queste tematiche anche nella filosofia di Ricoeur, tratteremo, in seguito, alcuni aspetti del pensiero di Bergson che richiederanno a Ricoeur di pensare altrimenti il rapporto tra Aristotele e Spinoza.

Spinoza mostra un legame con quel filosofo che egli non sa spiegare per l'evidente distanza delle due rispettive visioni filosofiche. Tuttavia, l'indifferenza verso Spinoza sarebbe un profondo misconoscimento di quello che Bergson considera il compito del filosofare autentico: "nous n'en revenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons l'*Ethique*, parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'attitude où la philosophie dont se placent, telle est où réellement le philosophe respire. En ce sens, on pourra dire que tout philosophe a deux philosophies: la sienne e celle de Spinoza". Un'altra volta, egli scrive: "Je crois vous avoir dit que je me sens toujours un peu chez moi quand je relis l'*Ethique*, e que l'en éprouve chaque fois de la surprise"²⁰.

¹⁹ Jules Lagneau, *Ecrits*, op. cit., pag.172.

²⁰ Di Henri Bergson bisogna considerare anche i *Mélanges*, pagg.1483 e 1487. Anche tramite scritti postumi e il carteggio di Bergson, si può ricostruire l'interesse del filosofo francese per Spinoza e il suo insegnamento sul filosofo olandese. Anche Bergson collega la riflessione di Spinoza al tema della vita o dell'espansione del nostro

Victor Delbos, Lachièze-Rey, André Darbon, Charles Appuhn

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento va segnalata l'opera di Victor Delbos²¹, che rappresenta un riferimento significativo della nostra ricerca. Infatti, egli dà particolare rilievo all'interpretazione morale e religiosa della dottrina di Spinoza, la ritiene preminente e la identifica addirittura con l'intera filosofia spinoziana. Nell'opera di Delbos, l'interesse morale prevaleva sulla metafisica spinoziana e sull'analisi della sola prima parte dell'*Etica*: cercando di comprendere il fondo dello spinozismo, egli ne sottolinea la tensione verso la salvezza. Spinoza appare come filosofo della saggezza e della salvezza e come un pensatore che, guardando all'uomo nella sua interezza, lo considera senza sconti o facili decurtazioni.

A proposito dell'interpretazione spinoziana di Delbos, Maurice Blondel ha potuto ricordare come Delbos, filosofo e attento studioso di Spinoza, cercasse, nel sistema ed oltre il sistema, la *vita*: “Ne risulta, in Delbos, una riforma della concezione etica e religiosa di Spinoza. Egli conserva sostanzialmente il suo ottimismo razionalistico, gli fa ampio riconoscimento del suo amore dell'essere, della vita, della beatitudine: “la caratteristica di questa filosofia è che vuole staccarsi dalle passioni sensibili e particolari, ma senza portare a sottrarci ai desideri di felicità e d'espressione che sono in noi”. Contrariamente alle dottrine che credono teoricamente o praticamente a un male radicale e predicano una morale di morte, Spinoza dilata e glorifica l'essere; la sua sapienza consiste in meditazione non sulla morte, ma sulla vita, sulla vita eterna, già presente, sempre presente in chi, per conoscenza superiore, si rifà alla sorgente del suo essere”²².

essere e fa riferimento, nell'ambito della cultura francese, al Guyau. Nella stessa raccolta si ritrovano alcuni importanti riferimenti al rapporto tra Lachelier, Lagneau e Spinoza che precedono di poco l'autonoma riflessione di Paul Ricoeur nella sua tesi di laurea del 1933: “enfin disciple de Lachelier, ma qui doit aussi beaucoup à Spinoza-Lagneau pratique une “analyse réflexive” où l'esprit se retrouve dans ses oeuvres comme activité génératrice, et qui le mène jusq'à une affirmation de Dieu-d'un Dieu purement intérieur et immanent”.

A tale proposito, cfr. Rocco Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova, Marietti, 1990, pag.224: l'utore dà alcuni chiarimenti sulla convinzione di Jacques Maritain che il bergsonismo inclinasse verso lo spinozismo a causa dell'attenuazione della distinzione tra necessario e contingente. Si ricorda che, in una lettera inedita di Bergson allo Jankélévitch, Bergson si mostrava sorpreso di un'analogia, addirittura possibile, con un filosofo certamente lontano dal suo pensiero.

²¹ Victor Delbos, *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893 e Id., *Le spinozisme*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2005 (prima ed.1916).

Lo stesso titolo *Ethica* garantisce, secondo alcuni storici, l'interpretazione di Spinoza come filosofo morale. Il primato della filosofia morale si delinea nelle analisi di Delbos e di Brunschvicg, i quali sono concordi nell'attribuire a Spinoza anche uno spirito religioso.

²² Maurice Blondel, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia a cura di Olga Arcuno con lettere inedite di Blondel*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pagg.105-106.

Il volume contiene due interventi di Blondel (uno dei quali firmato con lo pseudonimo Bernard Aimant): *Un interprète de Spinoza. Victor Delbos (1862-1916)*, in *Chronicon spinozanum*, La Haye, 1921, pagg. 290-300; *Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme*, in *Annales de Philosophie chrétienne*, Paris, Roger et Chernoviz, giugno-luglio 1894, pagg.260-275 e 324-341.

Secondo Blondel, il confronto con lo spinozismo deve passare attraverso tre fasi: l'esposizione e la comprensione di Spinoza; lo sviluppo della sua dottrina; il suo superamento. In Blondel vi è una vicinanza, ma anche una lontananza da Spinoza. Questo deriva dalla caratteristica contemplativa dello spinozismo rispetto agli esiti di una che si presenta come una filosofia dell'azione. Blondel non nega l'importanza della filosofia Spinoza, che vede in ogni cosa un'attività, ma deve anche notare: “non esiste una morale al di fuori della verità; la verità compresa non si

Del resto, già Maine de Biran aveva detto che la vita dello spirito è un'elevazione che comporta apparentemente una dissoluzione della vita: talora inspiegabilmente, in essa traspare la luce di un più profondo dinamismo interiore: in una lettera del diciannove febbraio 1824, Biran aveva parlato del cammino "attraverso cui l'anima umana si eleva sino alla fonte della vita, per unirsi ad essa nel modo più intimo e quasi con essa identificarsi nell'amore"²³.

L'opera di Delbos è tanto più significativa, perché essa non sembra completamente estranea agli orientamenti che, da altro punto di vista, furono espressi dal Brunschvicg²⁴ e partecipa a quella vasta rivalutazione del pensiero morale di Spinoza che si trova in molti orientamenti critici del secolo scorso²⁵.

L'interesse per la tematica morale in Spinoza, così importante per contestualizzare la riflessione di Paul Ricoeur, è anche presente in altri autori francesi, tra cui si può segnalare Victor Brochard, che ha tentato di dare un'interpretazione personalistica del Dio di Spinoza²⁶.

Tra gli autori orientati allo spiritualismo possiamo ricordare il Lachière-Rey²⁷, che ha riflettuto sulle origini cartesiane della filosofia di Spinoza. Ricordando l'interpretazione dello spinozismo come prolungamento del cartesineismo (Fischer, Brunschvicg ed altri) e la linea ermeneutica che tende a distanziare Spinoza dal cartesineismo (Avenarius, Delbos ed altri), Lachière-Rey ha ricordato come la concezione dell'estensione in Spinoza assuma una diversa configurazione rispetto a Cartesio. Intatti, nella dottrina di Cartesio l'estensione riceve il movimento ed è naturata, mentre, nella filosofia di Spinoza, essa è naturante ed è collegata all'essenza stessa di Dio mediante la dottrina degli infiniti attributi: "il nous suffit de savoir que, chez l'auter de l'Rthique, l'étendu est naturante, c'est-à-dire, en dernière analyse, principe immanent de sa propre réalisation comme natura; or l'étendue ainsi conçue ne peut être que d'essence spirituelle, et, si nous croyons la trouver en dehors de nous, c'est que sans nous en apercevoir, empruntée à nous-même pour la transformer en chose, nous avons inséré en elle notre propre unité. Si le spinozisme avait pris con science de l'impossibilité de hypostasier

identifica, per sé soltanto, con la morale. Il segreto della vita è più in alto di quanto non abbiano visto Spinoza e Kant". Cfr. Maurice Blondel, *L'azione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993.

Blondel istituisce anche un interessante riflessione su Spinoza e Fichte. Egli sostiene che "si è detto, con profondità, che la dottrina di Fichte è uno spinozismo rinnovato, rinnovato con l'idea fondamentale della morale di Kant quale centro di rivoluzione", ma bisogna anche ricordare che il pensiero può penetrare la vita, ma non può risolverla in sé. Blondel ricorda come Delbos tenda ad accentuare gli aspetti concreti e vivi delle problematiche spinoziane che andava affrontando.

²³ Per il brano di Maine de Biran, cfr. Maria Teresa Antonelli, *Maine de Biran*, Brescia, La Scuola, pag.283.

²⁴ Secondo Brunschvicg, l'attuale epoca esprimeva un "hereux synchronisme qui lui donne le moyen de mettre l'analyse réflexive de Jules Lachelier ou de Lagneau en connexion avec la critique de la mentalité primitive ou puérile ou pathologique, telle qu'elle résulte des travaux d'un Lévy-Bruhl, d'un Jean Piaget. Più in generale, Brunschvicg si richiamava a Spinoza per sottolineare che il suo concetto di vita non è quello biologico, legata alla circolazione del sangue o alle diverse funzioni organiche: la vita è essere partecipi di un compito spirituale. Cfr. Léon Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, pag.196.

²⁵ Per un approfondimento del tema della morale di Spinoza, cfr. Piero Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza, L'ordinamento delle scienze filosofiche. La ratio. Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, Parte I, pagg.15-16.

²⁶ Victor Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, in *Etudes de philosophie ancienne e de philosophie mederne*, Paris, Vrin, 1954

²⁷ Pierre Lachière-Rey, *Les origines cartésienne du Dieu de Spinoza*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932.

l'unité dans un être en soi qui ne serait pas un pour soi, il aurait été nécessairement amené à intégrer l'étendu à la pensée ou plus exactement à la conscience et à n'en faire qu'une des formes de manifestation de cette dernière"²⁸.

Va anche segnalata l'opera postuma di André Darbon su Spinoza²⁹. Esso si occupa, anzitutto, del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza, inquadrandone il significato nell'"economia" degli scritti spinoziani ed esprimendo un particolare interesse per tale scritto così significativo nell'ambito del cammino filosofico di Spinoza. Questo lo spinge ad affermare "nous pouvons regretter que Spinoza n'ait pas terminé le Traité, et garder une préférence pour la forme plus vivante et plus humaine qui est la sienne. Mais n'allons pas nous imaginer que son imperfection nous laisse ignorer aucune pensée un peu considérable de Spinoza". L'opera acquista un valore fondamentale, se si considera che essa è una testimonianza di un'interrogazione autentica, pur tra tante oscurità e dinanzi allo stesso oscuramento dell'idea di Dio, che il filosofo si pose in un momento cruciale e radicale della sua vita.

Anche Charles Appuhn, che dà particolare risalto alla figura del Cristo e avvicina in molti casi Spinoza al Cristianesimo, non a caso comincia il suo *Spinoza*, apparso nella Collana *Civilisation et Chretianisme*, con il tema "la méditation de la vie". Appuhn ricorda non solo lo "strano" fascino che Spinoza ha sempre esercitato su diverse generazioni di giovani e in molti orientamenti filosofici profondamente innovativi, ma segnala i tratti di novità della filosofia di Spinoza rispetto a quella di Cartesio: "et sans doute Spinoza doit à Descartes pour une large part, à la géométrie de Descartes, cette idée claire de'un infini qui n'a plus rien de redoutable; mais Descartes n'a pas cherché à tirer de cette clarification de l'infini les conséquences morale set surtout religieuses qui pouvaient s'en déduire, et Spinoza l'a fait"³⁰. Egli ricorda, all'inizio del suo *Spinoza*, il circolo di vita e sapere, di conoscenza e morale concreta: "la sagesse, a dit Spinoza, est une méditation de la vie; essayons de comprendre la signification de cette parole. Etres vivants, nous avons des appétits et cherchons à les satisfaire, nous y réunissons mal parce que nous sommes faibles: faibles contre les forces de la nature, en dépit du pauvre savoir que nous avons acquis, faibles contre les autres hommes dont l'appétit contrarie le nôtre [...] Les premiers fruits de la réflexion sont amers [...] L'homme qui pense, connaît sa misère et y cherche un remède. Renoncer a la pensée? Mais nous sommes, par nature, des êtres pensants"³¹.

Tra gli interpreti di Spinoza vicini a Ricoeur, non possiamo dimenticare Jean Lacroix, che ha criticato l'interpretazione di Spinoza data da Brunschvicg, il quale - egli dice - non sembra riconoscere pienamente che il pensiero di Spinoza è mosso

²⁸ Pierre Lachière - Rey, *Les origines...*, op. cit., pag.129.

²⁹ André Darbon, (publiée par Joseph Moreau. Avertissement par Henri Gouhier), Paris, Presses universitaires de France, 1946.

Lo scritto postumo di Darbon, che è diviso in tre parti, fu portato a termine per volontà di familiari e di alcuni studiosi che gli erano stati vicini. Come ricordava Henri Gouhier alle pagg. V-VI dell'*Avertissement*, Darbon aveva speso gran parte della sua attività nella scuola e per la scuola. I principali contributi da lui dati erano stati non casualmente sul problema del determinismo e dell'indeterminismo (e su Hamelin).

³⁰ Charles Appuhn, *Spinoza*, Paris, André Delpeuch éditeur, 1927, pag.138.

³¹ Charles Appuhn, *Spinoza*, op.cit., pag. 17.

da una molteplicità istanze che, solo se valutate adeguatamente, danno uno Spinoza “tout entiere”: “l’erreur de Brunschvicg est de réduire la cause à la raison et de voir en elle une activité “toute intellectuelle” [...] L’aspect naturaliste est entièrement sacrifié à l’aspect razionaliste [...] Peut-on dire alors que le spinozisme est le modèle d’une philosophie statique, d’une philosophie sans doctrine, où la substance divine en définitive absorbe tout?”.

Lacroix, che vede riproporsi in Brunschvicg la dottrina acosmista di Hegel, sostiene che Spinoza, il giudeo accusato d’ateismo, colui che avrebbe ordito la più grande macchina da guerra contro il Cristianesimo, ha trascorso, in realtà, la vita nella meditazione del problema della salvezza, la quale esige un “effort difficile”. Infatti, nota ancora Lacroix, “le salut n’est pas tout fait ou virtuellement donné, il suppose un devenir, un conversione t la conversion de la diversion, une inversion de la dispersion. Comme le marxisme ou le freudisme, le spinozisme c’est ni une philosophie du déterminisme ni une philosophie de la liberté dans leur acception coutumière, mais de la liberation-de la désaliénation”³².

Questo senso della difficoltà di un percorso e questo senso di una libertà da guadagnare è un altro aspetto da tenere presente per un’adeguata valorizzazione delle riflessioni di Paul Ricoeur su Spinoza.

Léon Brunschvicg

Léon Brunschvicg, che fu allievo di Bergson e che fu uno dei più influenti docenti della Sorbona³³, si rivolse verso una filosofia che, intendendo riaffermare il valore della ragione, ritornava alla tematica cartesiana del *cogito*. Attraverso questo riferimento, andavano delineandosi, tra l’altro, alcuni aspetti del rinnovamento dell’idealismo nel primo Novecento. La sua riflessione, che fu influenzata dalle filosofie di Lachelier e di Boutroux, tendeva al superamento dell’ecllettismo e diffidava di teorie lacunose e giustapposte che non soddisfano le esigenze profonde del pensiero e non conducono a quella riconquista di sé, che è la storia. Brunschvicg ha dato un’interpretazione di grande rilievo sia per quanto riguarda il pensiero morale e sia per quanto attiene all’epistemologia di Spinoza: se, in quest’ultimo caso, il testo più significativo è *Les étapes de la philosophie mathématique*³⁴, l’opera principale del Brunschvicg è il volume su *Spinoza e i*

³² Jean Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pag. 112.

³³ La filosofia francese successiva al 1870 è caratterizzata da alcuni orientamenti più marcatamente “vitalisti”, che sottolineano talora le tematiche dell’amore e del sacrificio, o da un rinascite atteggiamento razionalistico e trascendentale. Rispetto al fermento vitalistico o alle dottrine evuzioniste, va ricordata la presenza di un orientamento razionalista. Cfr. Italo Bertonì, *Il neoilluminismo etico di André Lalande*, Milano, Marzorati, 1965, pag. 52-65.

A questo proposito, si pensi alla fortuna postuma del *Giornale intimo* di Amiel che data gli anni Ottanta dell’Ottocento e che Ricoeur ricorda nella sua tesi di laurea, quando differenzia autori come Amiel o Proust da pensatori “idealisti”, come Lachelier e Lagneau.

³⁴ Cfr. Léon Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1947, pagg.138-151.

suoi contemporanei ³⁵.

Molto significativi sono gli studi del Brunschvicg sulla storia del pensiero, su Cartesio e su Spinoza. Furono rilevanti i suoi contributi per la *Revue de Methaphysique et de Morale*, fondata da uno dei maggiori studiosi di Fichte, Xavier Léon, che ha avuto grande rilievo in un profondo rinnovamento degli studi filosofici e critici.

Brunschvicg ritenne che il cammino della filosofia fosse un itinerario di riappropriazione di sé: essa doveva andare dalla dispersione nelle cose al soggetto e doveva ricondurre l'uomo dalla chiusura in un mondo di cose estranee alla comprensione del significato universale della vita interiore. Nella polemica verso le "mode" filosofiche, la speculazione di Brunschvicg si delineava come una chiara e convinta critica delle varie forme di irrazionalismo che caratterizzano la filosofia contemporanea: poiché è valorizzazione del pensiero critico, la filosofia, a suo avviso, doveva essere considerata soprattutto *conoscenza della conoscenza*, il che non significava chiudere la scienza in strutture rigide o aspirare a dedurre categorie fisse, ma esprimeva l'esigenza di sottolineare l'inventività della mente umana e la possibilità di una ricerca non prestabilita. Facendo suo il principio dello sviluppo della conoscenza e della moralità, Brunschvicg non dimenticava che la scienza non poteva essere esentata dal confronto con i fatti, ma a quest'affermazione si legavano la convinzione della creatività morale dell'uomo e la possibilità di una religione tutta interna all'attività della coscienza.

D'altronde, il progresso non è assicurato e non segue un cammino unidirezionale. Anzi, bisogna essere consapevoli che vi possono essere periodi di involuzione del pensiero. Studioso di Spinoza e anche traduttore di Blaise Pascal, Brunschvicg, non poteva che constatare l'esistenza di uno iato nel periodo che va da Platone a Cartesio. In ogni caso, egli sosteneva che la filosofia è critica delle mitologie: solo in questa prospettiva, essa poteva innalzarsi verso orizzonti di razionalità sempre più elevati. Ad esempio, vedendo la nascita della coscienza critica nella filosofia di Socrate, sembrava a Brunschvicg che il pensiero platonico affermasse una filosofia matematico-umanistica che valorizzava l'attività della mente e lo sforzo dell'anima nella ricerca della verità. Brunschvicg riteneva più deludente un realismo che riportava la verità a un orizzonte estraneo al pensiero, di cui era espressione la concezione di un Dio motore immobile. La polemica contro l'astrobiologismo, che vede nel cosmo e nelle stelle la vera forza motrice del mondo, si esprimeva nella critica all'accettazione aristotelica della schiavitù, che reifica l'uomo. Ad essa non si poteva che contrapporre la riflessione del Menone che vedeva anche nello schiavo un potenziale umano che non può essere ignorato o sminuito.

Questo senso profondo dell'unità è alla base della concezione religiosa di Brunschvicg, il quale diffida di ogni religiosità imposta e priva di interiorità, di

³⁵ Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, Presses universitaires de France, 1971. Un altro significativo testo spinoziano di Léon Brunschvicg è *L'humanisme de l'Occident, Descartes, Spinoza, Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, nel quale egli riuniva alcuni importanti interventi apparsi sul *Chronicon spinozanum*.

chiarezza e priva di sforzo umano consapevole.

Secondo Brunschvicg, la filosofia di Spinoza nasce da un'esigenza intima dello spirito e dal bisogno di una vita degna, consapevole e razionale. La filosofia spinoziana è una *riflessione sulla riflessione*. Essa prospetta un'etica filosofica che parte dalla dispersione e dalla frammentazione di una molteplicità di soggetti, sopraffatti dalla ricerca di beni vani e dubbi, e che ritorna a sé, riguadagnando la propria eternità. “N'étant pas encore capable de réflexion, ils ne peuvent manquer de s'attacher à ce qu'ils voient et à ce qu'ils sentent, ils convoitent les biens sensibles”.

La filosofia di Spinoza esprime un movimento etico-riflessivo: si parte dall'immaginazione, che porta i tratti dell'individualità, e si giunge a riconoscere che la verità non è un'esteriore conformità del pensiero e delle cose, ma una conoscenza interiore che forgia i suoi “strumenti intellettuali”. Mediante questo movimento di ritorno a sé o di “conversione”, nota Brunschvicg, l'intelligenza si chiarifica: essa non può contenere l'errore, la cui origine si trova nell'inerzia e nella passività che ci impediscono un'espressione adeguata e consapevole: “la liberté de l'esprit se réfléchit avec exactitude dans un système dont la pureté et l'intégralité garantissent la vérité, voilà ce que veut dire le titre de l'ouvrage spinoziste: Ethique”.

Secondo Brunschvicg, questa interpretazione di Spinoza non comporta un'etica calata dall'alto e non propone un'idea trascendente all'interno del sistema, ma esprime un'etica che ravviva e orienta il procedere geometrico di quell'opera.

Ora, in questo cammino metodo e ricerca di sé non si oppongono, ma esprimono l'esigenza di fondo dell'opera di Spinoza, secondo il quale il progresso della scienza e quello dello spirito non possono che convergere.³⁶

Anche di Brunschvicg parleremo in seguito. A questo proposito, basta dire che un'intera generazione si è confrontata con la sua filosofia. Non è possibile prescindere da Brunschvicg e dalla sua interpretazione di Spinoza se si vogliono comprendere alcuni tratti della riflessione di Spinoza.

(Emile-Auguste Chartier) Alain

Va ricordata l'opera spinoziana di Alain, che fu allievo di Jules Lagneau. Egli fu un pensatore asistematico, che affidò molte sue riflessioni a brevi scritti, i *propos*, nei quali esprimeva spesso una netta critica del conformismo, della superficialità e dell'abitudine del pensiero.

L'attività filosofica di Alain, che è legata anche ai suoi interessi nel campo

³⁶ Interessante è anche il confronto tra Sartre e Spinoza. Alla lettura delle opere del filosofo olandese, Sartre era legato sin dagli anni giovanili e sin dal periodo in cui incontrò la filosofia idealista di Brunschvicg. Sartre avrebbe successivamente preso posizione rispetto all'idealismo della tradizione francese e alla lettura idealista di Spinoza operata da Brunschvicg e avrebbe sottolineato la compresenza in quella filosofia dei due attributi del pensiero e dell'estensione. Ora, questa riflessione critica appare significativa, in quanto costituisce un'anticipazione della distinzione dell'*essere-in sé* e dell'*essere-per sé* che si ritrova nella filosofia del Sartre più maturo. Cfr. Aniello Montano, *Sartre e le arti*, Nola, l'arcae'arco edizioni, 2008

dell'estetica e della critica letteraria, è caratterizzata da un costante confronto con i filosofi più significativi della tradizione speculativa, da Platone a Spinoza, da Descartes a Hegel. In Alain si fondono una matrice razionalista, che gli permette di superare il materialismo e l'idealismo (*spiritualismo ateo*), ed un empirismo, che è spesso attento alle questioni concrete e quotidiane. In effetti, secondo Alain, l'uomo è se stesso se domina le sue passioni e quando la sua fantasia diviene organica: l'uomo, che vive il proprio contrasto interiore, deve elevarsi verso la ragione e volgersi a una vita più libera.

La filosofia di Spinoza, che ha un marcato carattere ontologico, non può appagare fino in fondo Alain, nella cui opera si ribadisce la centralità di Cartesio. Evidentemente il Cartesio di Alain non può essere quello metafisico, ma quello che, sottolineando la centralità dello sforzo umano, ci induce a pensare a una filosofia della libertà umana. In molti casi, sembra ad Alain che Spinoza, nel suo sforzo di sistematicità, perda aspetti significativi della riflessione cartesiana: l'atteggiamento di Spinoza sarebbe più marcatamente ontologico rispetto a quello di Crisippo e degli Stoici, nei quali si riscontra un orientamento volontaristico che Alain, per il punto di vista da cui considera i problemi, guarda con interesse. Sulle orme di Jules Lagneau, Alain analizza la dottrina del concetto e del giudizio in Spinoza e riflette sulla stretta relazione tra di essi: nella dottrina spinoziana, l'idea non è una morta pittura su cui si imprime la volontà, ma implica fin dall'inizio l'attività del giudizio (vedremo come in Ricoeur come quest'attività implichi fortemente la scissione dei termini e la complessità di una loro riunione, che è anche ricomposizione della propria identità umana).

Nel suo scritto più importante su Spinoza, Alain tenta di dare un'immagine meno astratta e professorale di Spinoza: “si vous avez lu la Bible, vous savez que là est le vrai Dieu et la seule religion qu'on ait connue; aussi méprise-t-elle toutes les autres; de là ces haines, comme j'ai dit; et cet effrayant isolement qui vient de ne vouloir rien, de n'estimer riene, sinon la Pensée, par la quelle nous pouvons nous tenir en communication avec Dieu. Aussi les pierres lancées contre Spinoza retombent sur nous”.

Alain sostiene che vi è una duplicità della cosa, in quanto la si consideri nella sua essenza e in quanto la si valuti nella sua *esistenza attuale*: ogni realtà è, insieme, cosa e idea. Spinoza ha scandagliato profondamente il mondo dell'immaginazione e ha analizzato come e perché la mente si rappresenti le cose che fluiscono nel tempo, le diverse durate degli esseri, i vari modi in cui si articola l'immaginazione e ne ha desunto che “l'erreur n'est pas dans notre vie un événement isolé, elle est une manière de vivre”³⁷.

Per superare l'errore o prospettive parziali, occorre andare a quello che è comune alla parte e al tutto, cioè volgersi all'unità dell'intendimento e del giudizio.

Andare in profondità non significa cambiare un errore con un altro: bisogna affermare che l'intera potenza dell'uomo è nelle sue idee e occorre asserire che la ragione di vivere fa tutt'uno con la volontà di vivere. Non ha senso la repressione

³⁷ Alain, *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1949, pag. 12.

esteriore degli affetti, ma occorre pensare diversamente, in conformità a un amore più elevato e profondo, ad una passione che viene dalla nostra essenza più intima, che dissolve le passioni contrarie, caratterizzate da un eccesso o da un difetto di espressione di sé: “la Raison comme on vient de le voir, déjà nous délivre et nous sauve de la tristesse. Au fond, c’est Dieu qui nous sauve et nous délivre”.

Perciò, la conoscenza di terzo genere, quella conoscenza che è salvezza della mente, va intesa come conoscenza riflessiva, poiché essa non è un conoscere per conseguenze, a partire da una verità rigorosa e tuttavia ancora lontana, ma è conoscere la verità in carne e ossa, per se stessa: essendo gioia, essa non accoglie tristezza ed è un vero ritrovamento di sé. Far “esplodere” la vita divina significa guardare verso la vera vita, che è la vera libertà e la gioia.

Ferdinand Alquié

Per comprendere le riflessioni di Ferdinand Alquié su Spinoza, anch’esse molto utili al nostro discorso, occorre inquadrare alcune tematiche care all’autore, il quale tiene a sottolineare che noi non siamo lo Spirito e non possiamo sfuggire al tempo. L’uomo tende a con-fondere tempo ed eternità, a giustificare una fuga che si intende legittimare sulla base di un richiamo allo Spirito e all’eterno. Infatti, bisogna ricordare la semplice verità, per noi intrascendibile, che il tempo deve passare. Questa consapevolezza del trascorrere del tempo non dovrebbe evocare in noi passioni tristi, ma richiamarci a quella fedeltà allo spirito che si esprime nell’azione consapevole. Sapendo che il tempo non può che passare, diveniamo fedeli all’eterno per aver dimenticato noi stessi e per aver superato il nostro egocentrismo.

Alquié pensa che il punto di vista della totalità riappacificato, al quale si riferiscono Spinoza ed Hegel, non è lo sguardo dell’uomo, ma quello di Dio, sicché, in questi due pensatori, la compattezza del sistema svela un misconoscimento dell’uomo concreto³⁸. Ad esempio, il sistema hegeliano non è che il ribaltamento della posizione Proust: in quel caso è come se Proust avesse pienamente ritrovato il tempo senza danno. Perciò, Alquié sostiene che occorre rinunciare all’equivalenza tra totalità ed eternità e non bisogna confondere il punto di vista di Dio e quello dell’uomo.

Insomma, Alquié ritiene che vada valorizzato l’apporto filosofico di Cartesio, critico ante-litteram di Hegel, il quale non parla di un cammino assoluto verso l’Assoluto, ma fa riferimento al cammino umano sospeso tra lo spirito e le cose.

³⁸ Alquié nota: “Il faut reconnaître en ce sens qu’il existe des métaphysiques passionales, telle, nous semble-t-il, celle de Spinoza, où l’individu tend à se nier en tant que tel, à renoncer à sa liberté propre, à se penser comme un mode de la substance, la connaissance de Dieu, et de toutes choses en Dieu, devant le but unique de la sagesse. Et sans doute Spinoza, plaçant la source de passions dans la vie temporelle, et proposée comme remède aux passions la science de l’éternel, établit –il avec vérité qu’apercevoir le monde du point de vue de Dieu, et d’une con science totale, serait être exempt de passion. Mais c’est la solution divine, et non humaine, et nous croyons qu’en tentant pareille entreprise, l’homme tombera en l’état de passion plus qu’il ne s’endélivrera, puisqu’enfin il n’est pas l’Esprit”. Cfr. Ferdinand Alquié, *Le désir d’éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pag. 151.

Secondo Alquié, che vuol comprendere e non giudicare Spinoza, il filosofo olandese, esprimendo un razionalismo assoluto, giunse a concetti ai quali non corrispondeva alcuna esperienza accessibile effettivamente. Alquié cerca di scoprire il perché dell'incomprensibilità dell'*Etica* e la trova nella pretesa di Spinoza di condurre l'uomo alla beatitudine dell'intelletto intuitivo: nessuno ha raggiunto la salvezza per la via additata da Spinoza e nemmeno quest'ultimo si è salvato per la sua "via difficilissima". Il vuoto dello spinozismo si riconduce a questo, che nessuno ha mai trovato l'esperienza alla quale pretende di condurre. Alquié dichiara di non essere in grado di superare il punto di vista dello spirito umano. Ricordando che non si può comprendere lo spinozismo senza comprenderne l'esperienza alla quale esso pretende di condurre, egli è consapevole che tale esperienza trascende notevolmente i limiti che Cartesio si era protosto di non varcare, quando aveva fatto appello al criterio dell'evidenza: l'*Etica* di Spinoza non corrisponde a un soggetto umano capace di comprenderla e si pone dal punto di vista divino.

Secondo Spinoza, la ragione non coglie il particolare, ma ogni realtà è particolare. Quindi, la ragione, nota Alquié, non può aiutarci a raggiungere la salvezza: poiché occorrerebbe andare oltre la conoscenza razionale o *Secondo genere di conoscenza*, si può legittimamente dubitare che un uomo possa giungere a fare esperienza dell'eternità per la via di Spinoza, perché è impossibile avere del proprio corpo la stessa idea che ne ha Dio e perché Spinoza postula l'identità tra il mio intelletto e quello divino.

Secondo Alquié, tutti possono dire *io penso, io sono*. Invece, pur seguendo Spinoza fino al termine del suo cammino, non riusciamo mai a comprendere sino in fondo quale esperienza corrisponda al suo sistema, non possiamo comprendere davvero quale intuizione possa congiungere il Dio-Natura e lo spirito libero³⁹.

Sylvain Zac

Traduttore del *Trattato politico* (1968), Sylvain Zac si è mosso lungo tre linee di analisi critica, cioè il problema della vita (1963), quello dell'*interpretazione delle Scritture* (1965) e quello della *morale di Spinoza* (1966). Considereremo soprattutto quest'ultimo punto, in quanto esso ci aiuta a comprendere più a fondo in che senso la riflessione di Ricoeur sulla vita sia anche e spesso fortemente un'analisi attenta della filosofia spinoziana.

La riflessione sul tema della vita in Spinoza condotta da Sylvaine Zac sarà argomento di più specifica analisi e sarà collegata ad alcuni passi fondamentali di Ricoeur. Tuttavia, qui si può fare riferimento ad alcuni aspetti della riflessione di Zac su Spinoza che possono fungere da cornice alla successiva analisi della dottrina della vita in Spinoza secondo Zac e Ricoeur. Zac sottolinea come, nell'ambito di un' inedito interesse per la vita e la teleologia, bisogna rivedere la

³⁹ Ferdinand Alquié, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2005, pagg. 410-411.

dottrina di Spinoza alla luce di alcune fondamentali affermazioni del filosofo olandese: secondo quanto afferma esplicitamente l'*Etica* di Spinoza, Dio è la vita ed esiste per se stesso e per il proprio potere⁴⁰. Dio è vita ed è attività pura, è la vita delle cose, è principio di totalizzazione. Alla luce di una diversa lettura dell'*Etica*, il concetto spinoziano di Dio non giustifica un tutto per aggregazione o per organizzazione estrinseca, bensì fa riferimento a un principio interno, che non si chiude in sé stesso ed esprime l'attività di un'*essentia actuosa*. Una delle caratteristica della lettura spinoziana di Zac è quella di andare oltre la riflessione di Lagneau sul *conatus*.

Jules Lagneau interpreta tale dottrina come prosecuzione di uno sforzo e non vede in essa un'intensificazione dello sforzo d'essere che è insito in ogni cosa, in quanto parte di un tutto "vivo"⁴¹.

In ogni caso, Spinoza non adotta una concezione creazionista o finalista, ma neanche emergentista o contingentista, poiché, secondo il filosofo olandese, non vi è niente che sia contingente, allorché si affermi che Dio è attività pura e vita delle cose: vi è una profonda unità del tutto, che, nella sua absolutezza, è un unico individuo. In questo senso, che è decisivo, Dio è la vita del mondo. La lettura di Spinoza operata da Zac non inclina verso l'acosmismo che smentirebbe le ragioni profonde di una riflessione sulla vita. La dottrina dei modi non può essere sminuita, ma va letta alla luce di una filosofia della connessione delle parti e del tutto⁴². Va anche ricordato il concetto spinoziano di estensione e va debitamente differenziato da quello di Cartesio. Per il secondo, l'estensione è soprattutto esteriorità e passività; per il primo, essa assume un carattere più interno e dinamico: Spinoza lo esprime esemplarmente nella sua concezione della *facies totius universi*, modo mediato infinito dell'estensione. D'altra parte, differenziandosi dalle interpretazioni di Lachière-Rey o di Brunschvicg, non è possibile ricondurre l'estensione al pensiero, poiché Spinoza si chiede incessantemente come sarebbe possibile che Dio sia vita del mondo nella sua interezza se, in lui stesso, sussistesse l'inconciliabilità del pensiero e

⁴⁰ "Tra le interpretazioni generali del pensiero di Spinoza comparsa nel dopoguerra merita di essere segnalata quella dovuta allo Zac in alcuni libri e scritti. Essa rivede l'interpretazione romantica dello spinozismo dal punto di vista dell'idea di vita. Lo Zac ritiene che tutti i temi speculativi dello spinozismo possano trovare il loro centro nella nozione di vita, ed ha inteso studiare il significato e il ruolo della nozione di vita in tutto il pensiero di Spinoza, e mostrarne la conciliazione col suo razionalismo". Cfr. Piero Di Vona, Baruch Spinoza, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pag.103.

⁴¹ "Dans un texte des Pensées methaphysiques, Spinoza développe cette idée. Dieu est la vie, alors que toutes les autres choses ont la vie. La vie est l'être de Dieu et il ne peut pas s'en distinguer. Chez tous les autres êtres, au contraire, la vie est distincte d'eux-mêmes: ils vivent dans la mesure où ils dépendent de Dieu; elle leur vient de Dieu et constitue, pour ainsi dire, leur "avoir [...] D'abord, Dieu est immanent non seulement à soi-même, mais aussi aux choses. L'originalité de la philosophie de Spinoza, c'est de faire la chasse au surnaturel et au surnaturel sous toutes les formes. Dieu n'est ni distinct du monde, ni étranger à lui; il en constitue le dynamisme intérieur". Cfr. Sylvain Zac, *L'idée...*, op.cit., pagg. 18-19; 23.

⁴²La connessione tra Sostanza, Attributo e Modo può portare ad accentuare un'identità senza svolgimento, ma può indicare, come dimostra il testo spinoziano, il processo attraverso cui si apre la strada per dare una più ricca espressione della Sostanza proprio attraverso il modo. Dobbiamo pensare il rapporto tra Natura naturante e Natura naturata come espressione di un semplice processo lineare oppure si può anche leggere la filosofia di Spinoza a partire dalla complessità dei modi?

Per questa prospettiva ermeneutica di Spinoza, cfr. Giuseppe Giannetto, *Spinoza e l'idea del comprendere*, Napoli, Giannini, 1980.

dell'estensione.

Richiamandosi alla dottrina dell'infinità degli attributi di Dio, costituenti la *Natura naturata*, Zac cerca una via diversa rispetto all'interpretazione idealista, la quale dimentica che Spinoza ha riconosciuto umilmente che l'uomo è pur sempre una parte della natura. Inoltre, non va dimenticato che, richiamandosi alle fonti bibliche, Zac ricorda che la concezione spiritualista di Dio è abbastanza tarda nella tradizione ebraica e rimonta soprattutto al neo-platonismo di Leone Ebreo ed alla cultura ebraico-alessandrina.

A questo primo aspetto, utile per comprendere l'opera di Paul Ricoeur, ne va aggiunto un altro, anch'esso significativo.

Un aspetto da rilevare, seppur brevemente, è il confronto tra Bergson e Spinoza. Zac lo delinea in alcune dense pagine nelle quali fa emergere le chiare riserve di Bergson sul determinismo di Spinoza, ma non si dimentica che Bergson, proprio in quanto filosofo della pienezza e della vita, non poteva non avvertire anche il fascino della filosofia di Spinoza: Bergson è, a tratti, più vicino all'ontologia di Spinoza che alle varie forme di filosofia a sfondo gnoseologico che caratterizzarono parte della cultura del suo tempo. Zac ricorda le dottrine spinoziane dell'essenza formale e oggettiva si riconducono alla dottrina del *conatus*: la dottrina spinoziana della possibilità come potenza avvicina al dinamismo della filosofia di Bergson. La filosofia della totalità in Spinoza e la presenza della durata nella totalità dei suoi momenti collega i due autori, critici del finalismo tradizionale e attenti a distinguere tra il tempo e la durata. Anche il ricorso all'intuizione come organo della vita non può che indurci a riflettere su questi due pensatori pur molto diversi⁴³.

Gilles Deleuze

Allievo di Ferdinand Alquié, Gilles Deleuze si formò nel clima della filosofia francese post-bergsoniana, legata a un profondo interesse per Hegel e per Husserl, ma si distanziò dall'hegelismo di Kojève e dagli influssi del pensiero fenomenologico. Assieme a Derida e a Foucault, Deleuze è stato uno dei filosofi che hanno maggiormente contribuito a orientare il pensiero francese verso un confronto critico con Nietzsche, Marx e Freud e verso il superamento di una sorta di egemonia nella cultura francese di Hegel, di Husserl e di Heidegger.

A sua volta, la filosofia di Deleuze sarebbe poco comprensibile se non la si collegasse a una profonda e originale interpretazione degli scritti di Nietzsche. Egli accetta dal filosofo tedesco la critica dell'orientamento platonico e dualista e nega ogni ontologia che ricorra al negativo per migliorare la realtà, per orientarla e per

⁴³ A tale proposito, Sylvain Zac nota: "l'intuition est en un sens la connaissance de l'être par lui-même, l'autorévélation du principe actif et créateur des choses à travers la philosophie, qui par une véritable conversion russe a détourné l'intelligence, elle-même manifestation de la vie de ses fonctions utilitaires et la transformer en pure lumière, condition nécessaire à la connaissance de la vie par elle-même". Cfr. Sylvain Zac, *Essais spinozistes*, Paris, Vrin Reprints, 1985.

presupporre una dimensione che la giustifichi e l'assorba in sé.

Ponendo in crisi la metafisica nelle sue diverse forme, tale pensiero svolge una più generale dissoluzione della metafisica della trascendenza e dell'ontologia tradizionale.

Deleuze rivaluta pensatori come Spinoza nella cui filosofia i dualismi metafisici sono posti in crisi e nella cui riflessione si contrappone a un'ontologia della trascendenza e dell'analogia quella dell'accettazione dell'immanenza sulla base di un'inedita teoria dell'espressione che, se pensata più a fondo, riconfigura tutta la struttura ontologica della filosofia di Spinoza. La filosofia di Deleuze prospetta una visione dell'immanenza radicale che rompe con ogni filosofia ascetica e valorizza una filosofia dell'espressione, della positività e dell'affermazione. Purché essa sia intesa con sequenzialmente e senza attenuazioni, tale prospettiva trova agganci nella dottrina dell'univocazione dell'ente, ma non nelle tradizionali dottrine emanatiste di ascendenza neo-platonica. Alla luce della dottrina dell'espressione va corso il "rischio" di una riproposizione del termine immanenza.

L'orientamento vitalistico che attraversa la filosofia di Deleuze porta anche alla rivalutazione di Bergson, che appare a Deleuze come un filosofo che ha tematizzato il convergere nella realtà di flussi e di tensioni che rompono schemi precostituiti.

Nello sviluppo del pensiero di Gilles Deleuze ha avuto particolare importanza l'incontro con lo psicoanalista Félix Guattari. Già vicino alle posizioni di Lacan, Guattari, che aveva formulato la tesi dell'uomo come macchina desiderante, poteva trovare in Deleuze una stessa attenzione alla questione filosofica del desiderio. Agli inizi degli anni 70, la collaborazione di Deleuze e Guattari si concretizzò in un volume che riscosse notevole successo, *l'Anti-Edipo*, nel quale si criticava l'ortodossia psicoanalitica spesso molto irrigidita nelle proprie convinzioni e si proponeva una nuova lettura delle dottrine di Freud e di Marx. La prospettiva del volume era quella di superare la centralità dell'io e la comune interpretazione della dottrina freudiana dell'apparato psichico. Se la psicoanalisi aveva rivolto l'attenzione prevalentemente alle nevrosi, affrontare il tema delle psicosi permetteva di porre in discussione termini come coscienza, ideologia, soggetto che apparivano come espressione di un atteggiamento repressivo. Ad essi veniva contrapposta una concezione che non intendeva negare la dimensione del desiderio umano e anche per questo non lo riduceva a una passiva fruizione di oggetti e di beni assunti passivamente.

In quest'ottica va letta la riflessione di Gilles Deleuze su Spinoza. A tal proposito, Aldo Pardi ha ricordato che "Deleuze rappresenta il solco di una corrente interpretativa emersa in Francia sul finire degli anni Cinquanta del Novecento. Grazie ad essa, al suo inedito strumentario concettuale, cominciava ad emergere uno Spinoza diverso. Era aperta la strada per nuove ipotesi di lettura, ma anche ad una nuova "politica" delle interpretazioni di Spinoza. La sua "gestione" come paladino del pensiero laico e "liberale" era avvertita ormai come insufficiente: cominciava a trasparire lo Spinoza pensatore rivoluzionario, l'autore di una

filosofia che univa, sotto il segno del diritto, trasformazione sociale e abolizione del dominio. Spinoza diventava fatto politico”⁴⁴.

La filosofia di Spinoza è una filosofia dell’affermazione pura ed è una critica dell’astrazione e dell’analogia. Secondo Deleuze, l’espressione è sempre formale, attuale, univoca. Sicché tutta la filosofia di Spinoza è una critica serrata dell’equivocità, dell’eminenza e dell’analogia, concezioni attraverso le quali il pensiero metafisico ha cercato sempre di legittimarsi. Tutto l’impianto della filosofia spinoziana è una critica della teologia negativa che radicalizza il tema dell’univocità sia della causa e sia degli attributi: Spinoza afferma l’unità della causa efficiente e della causa formale. Nella sua filosofia vi è identità dell’attributo che costituisce l’essere della sostanza e dell’attributo implicato nelle essenze delle creature: l’essere è predicato nello stesso senso di ciò che è in sé e di ciò che è un altro. A questo corrisponde una triplice svalutazione: quella della coscienza a vantaggio del pensiero, quella del bene e del male, quella delle passioni tristi.

Pertanto, l’immanenza è la nuova e radicale figura che l’univocità acquista in Spinoza⁴⁵. Se si afferma l’eguaglianza di tutte le forme dell’ente, si perviene ad un’unità dell’ente-uno e dell’ente-eguale, dell’ente univoco e comune: non si può sottrarre all’ente la sua prima positività senza cadere in una metafisica illusoria che ha avuto la prevalenza nella filosofia occidentale, laddove un effettivo interesse per la metafisica deve essere caratterizzato da un costante riferimento al prefisso meta- della parola.

Deleuze considera Spinoza come filosofo dell’immanenza e dell’unicità della natura: secondo il filosofo olandese, ogni cosa è un’unità che si differenzia, l’espressione di una positività che si esprime come potenza, quale vita e concretezza del corpo. Particolare importanza hanno le nozioni di *modalità* e di *connessione modale*; ad essa si congiunge la dottrina spinoziana delle nozioni comuni, la quale sta a indicare la possibilità e la forza che deriva al nostro agire da questa comune, ma non astratta connessione nella natura.

Infine, ricordando che Spinoza è un filosofo della gioia, Deleuze sottolinea che una lettura attenta dell’opera spinoziana non può essere separata da quella di Nietzsche: l’uomo della tristezza, costitutivamente estraneo alle esigenze dello

⁴⁴ Aldo Pardi, *Prefazione a Gilles Deleuze, Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre corte, 2007, pag.8. Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999.

⁴⁵ Sul tema spinoziano della potenza della vita e del corpo, si legga Gilles Deleuze, *Conversazioni*, Milano, Feltrinelli, 1977, pagg.70 e segg.

“Nell’*Antiedipo* Deleuze sostiene che il desiderio e il corpo sono stati privati della loro capacità di risposta e invoca un rinnovamento del corpo nei termini delle forze di “attrazione [...] e produzione di intensità”. Spinoza, quindi, offre un modo a Deleuze per intendere la risposta all’esteriorità come intensificazione del desiderio che resiste alla richiesta dialettica di ricomprendere tale esteriorità nella legge dell’identità.

Particolarmente degno di nota è il fatto che, sebbene Hegel avesse criticato Spinoza per non essere riuscito a intendere la negatività come motore dell’autocoscienza, Deleuze sembra applaudirlo proprio per aver escluso il negativo. Il desiderio è quindi inteso da Deleuze come risposta produttiva alla vita in cui la forza e l’intensità del desiderio si moltiplicano e si intensificano nel corso dello scambio con l’alterità. La “volontà” di Deleuze non è ostinata, ma ricettiva e malleabile, poiché assume forme nuove e più complicate di organizzazione attraverso lo scambio della forza costitutiva del desiderio”. Cfr. Judith Butler, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pagg.236-237.

Particolare rilievo ha, secondo Deleuze, la dottrina spinoziana di quanto agevola o impedisce il nostro sforzo di esistere. Da qui prende spunto il tema del coltivare l’arte di incontri che arricchiscono la nostra vita.

spinozismo, è animato da un profondo risentimento che è estraneo ad una filosofia che cerca la letizia e la gioia. La forza di una morale del risentimento e di una filosofia mortuaria sta nell'alterazione dell'*appetitus*, nella deformazione della vita che, a causa del senso di colpa, porta a ricercare quello che dissolve o mortifica la nostra potenza di agire, cioè criminalizza e depotenzia il nostro corpo.

Del resto, Spinoza non va letto solo nel concatenarsi delle proposizioni, ma anche nella complessità degli Scolii che esprimono un pensiero che non si lascia facilmente addomesticare.

Louis Althusser

Un altro rilevante contributo allo studio della filosofia di Spinoza si lega agli apporti di Louis Althusser, che è stato considerato e per un certo tratto del suo pensiero è stato uno dei principali esponenti del movimento "strutturalista". Le sue riflessioni su Spinoza non possono, come quelle di Gilles Deleuze, essere separate da un riflessione su Hegel, rispetto al quale anche Althusser prende le distanze, ritenendo che Marx, al quale Althusser fa particolare riferimento, non debba essere considerato un inveramento o un ribaltamento di Hegel, ma un filosofo che pone in radicale discussione il coscienzialismo e il soggettivismo idealista, di cui Hegel è stato, nel pensiero contemporaneo, la più alta e problematica espressione.

Marx, letto al di là di molte rigidità e di interpretazioni inadeguate, va ricondotto alla filosofia di Spinoza, il quale non è inteso da Althusser come un filosofo semplice, un pensatore che lascia intorno a sé una scia continua di seguaci e continuatori.

Althusser mette in evidenza come la filosofia di Spinoza lavori segretamente, in profondità e in modo discontinuo e come essa sia il necessario presupposto materialista della filosofia di Marx: "l'opera di Spinoza illustra in forma eminente ciò che Althusser intende per evento filosofico: un' emergenza singolare di pensiero i cui effetti si distribuiscono nello spazio e nel tempo in modo discontinuo e differito"⁴⁶. Per Hegel, Spinoza è un riferimento essenziale, ma è

⁴⁶ Louis Althusser, *Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, a cura di Paolo D'Alessandro, Milano, Marcos y Marcos, 1993, pag. 117.

Il tema della lettura e della rottura degli antichi vincoli religiosi, sul quale rifletterò anche Ricoeur, ci pone dinanzi al problema di come leggere la precarietà della storia. Come evitare l'illusione se essa è non tanto il non vedere o il vedere, ma il non vedere nello stesso vedere.

La grandezza di Spinoza e Marx sta qui. Non per caso i due pensatori, le cui riflessioni non sono state adeguatamente pensate, sono stati coperti dalla notte. Ha prevalso l'empirismo dogmatico e si affermato lo spirito idealistico di Cartesio": se il tutto è posto come strutturato, vale a dire come possedente un genere del tutto differente dal tipo di unità spirituale, le cose vanno diversamente: diventa impossibile non solo pensare la determinazione degli elementi da parte della struttura sotto la categoria della causalità analitica e transitiva, ma anche diventa impossibile pensarle sotto la categoria della causalità espressiva globale di un essere interiore immanente ai suoi fenomeni. Proporsi di pensare la determinazione degli elementi di un tutto mediante la struttura del tutto, significa porsi un problema assolutamente nuovo causando un enorme imbarazzo teorico. Giacchè non si disponeva di alcun concetto filosofico elaborato per risolverlo. L'unico teorico che ebbe l'audacia inaudita di porre questo problema e di abbozzarne una prima soluzione è Spinoza. Ma la storia l'aveva, come sappiamo, seppellito nelle profondità della notte"

Cfr. Louis Althusser e Etienne Balibar, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1968, pag. 197.

anche un filosofo da superare nella nuova concezione della dialettica spirituale, senza la quale il pensiero moderno resterebbe una promessa non esaudita. In tal modo, il materialismo è visto come una filosofia che è all'ombra dell'idealismo, sia quando lo contesti e sia quando ne sia superato.

In *Leggere il Capitale*, Althusser sottolinea che la riflessione di Spinoza è fondamentale per comprendere che non si deve necessariamente passare attraverso Hegel e che non occorre subordinarsi al suo pensiero: Spinoza scardina profondamente i luoghi comuni e i momenti di facile continuità del pensiero filosofico occidentale. La grandezza della filosofia di Spinoza, nota Althusser, si trova nella capacità di smascherare e di demistificare l'ovvietà di paradigmi come quelli della soggettività, del finalismo, di una logica che presuppone il dualismo e sostiene la trascendenza ontologica. La grandezza della filosofia di Spinoza consiste soprattutto nella capacità di pensare sino in fondo l'immanenza e la consunzione degli schemi trascendentisti: questi ultimi non possono essere posti senza una svalutazione del positivo e senza la più o meno nascosta proposizione di un pensiero negativista.

E' una caratteristica del pensiero di Spinoza quella di essere in anticipo e di prevenire ogni ricaduta soggettivista nel senso dell'idealismo: "se non si fosse verificato l'incontro tra il materialismo marxiano e la filosofia di Spinoza, la singolarità del pensiero althusseriano non avrebbe avuto "luogo" e cioè non si sarebbe costituita nella sua differenza come riflessione su di un complesso gioco di incontri filosofici. Vale a dire che non avrebbe preso corpo quella esperienza di pensiero che, intrattenendo un dialogo con Spinoza, legge – nel dialogo tra Spinoza e Marx, gran parte della differenza della filosofia di Marx e, attraverso quest'ultima, dà infine un luogo alla propria differenza"⁴⁷.

Occorre ritornare a Spinoza allo stesso modo in cui si deve ritornare a Marx. Infatti, i due pensatori non inscrivono più i loro pensieri nella prospettiva della metafisica: "non vi è in Spinoza alcuna processualità del piano di immanenza. Non v'è, in altri termini, alcun processo dell'infinito, bensì un'infinità intensiva ed estensiva di processi locali iscritti sul piano di immanenza". La dialettica, che pure non può non riportarci ad Hegel, va pensata sul piano dell'immanenza solo in un orizzonte di profonda trasformazione della dialettica stessa: "la conoscenza adeguata del piano di immanenza in senso marxiano, così come la caratterizza Althusser - il sincronico - ovvero la conoscenza dei rapporti che strutturano un tutto determinato è direttamente apparentata alla conoscenza di terzo genere di Spinoza nella quale l'apprensione del concreto è, *eo sensu*, intuizione dell'eternità"⁴⁸.

Soprattutto in alcune fasi del suo pensiero, Althusser ha sottolineato la differenza tra il piano della scienza e quello dell'ideologia e ha evidenziato la profonda

⁴⁷ Alessandro Pandolfi, *Un esercizio di lettura sintomale: Marx tra Spinoza e Hegel*, in AA.VV., *Louis Althusser, Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, a cura di Paolo D'Alessandro, Milano, Marcos y Marcos, 1993, pag.118.

⁴⁸ Louis Althusser, *Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, a cura di Paolo D'Alessandro, Milano, Marcos y Marcos, 1993, pagg.127-128.

necessità di una *rottura epistemologica*: essa non può che passare attraverso quella profonda, radicale critica dell'antropomorfismo di cui si fa espressione la filosofia di Spinoza, quando, rigettando facili criteri di continuità e di evidenza, sottolinea la complessità e l'opacità che emergono dalla dissoluzione di schemi antropomorfici e finalisti.

Non a caso, Spinoza rileva la grande importanza per la filosofia del problema della lettura, che si rivela non solo una questione tecnica, ma una problematica più generale nel confronto con una realtà che la metafisica tende a semplificare e ad omologare: “pensare la differenza tra scienza e ideologia, tra continuo e discontinuo, tra parola e concetto, significa produrre una nuova pratica di lettura di questo. Si tratta di rompere con il mito della lettura religiosa che legge nel libro (nella Bibbia), così come nella cultura e nella storia, l'espressione del Logos, ossia vi legge nell'originaria trasparenza delle parole il senso di un discorso divino che si incarna in esse”⁴⁹.

Questa riflessione orienta Althusser anche nella sua interpretazione della teoria dell'immaginazione in Spinoza e lo spinge a descrivere lo sforzo marxiano di ridefinire l'ordine delle parole, delle cose e dei linguaggi. Tale orientamento può e deve essere collegato alla dissoluzione del soggetto in una filosofia per la quale il soggetto non è più un'entità metafisica solipsista fornita di autocoscienza, di sostanzialità e di libertà.

Parlando di un *détour* attraverso Spinoza per comprendere Marx, Althusser sostiene che occorre leggere Marx anzitutto per il suo sforzo demistificante che lo distingue profondamente da Hegel.

Spinoza fa esplodere dall'interno anche le categorie giusnaturaliste e mette in crisi le concezioni di Ugo Grozio e di Thomas Hobbes. Più in generale, si può affermare che il superamento della concezione sostanzialista del cogito cartesiano ha come corrispettivo, nella teoria politica, la convinzione che il soggetto della storia sia una soggettività più complessa, quella moltitudine che può essere soggetto di pace o di guerra, di violenza o d'amore.

In questa prospettiva bisogna nuovamente chiudere con astrazioni prive di vita e riproporre una filosofia del *conatus*.

Alexandr Matheron

Anche Alexandre Matheron, che è giunto a Spinoza attraverso il marxismo, ritiene che sussista un significativo nesso tra Spinoza e Marx. Egli aveva concepito meccanicamente Spinoza come un anticipatore di Marx ed aveva visto il terzo genere di conoscenza come un'anticipazione della vita attiva e militante, ma successivamente non ha più sottoscritto questa sua opinione, benché abbia sempre dato particolare risalto alle opere “politiche” di Spinoza e al tema del terzo genere di conoscenza. Matheron ha ritenuto necessario abbandonare ogni dogmatismo

⁴⁹ Vittorio Morfino, *Lettura e politica tra Spinoza e Althusser*, in AA.VV., *Ermeneutica...*, op.cit., pag.165.

sistematico a proposito di Spinoza. In una sua intervista, ha ricordato la situazione, sotto molti aspetti deplorabile degli studi su Spinoza in Francia negli anni Cinquanta e Sessanta. Pur ricordando l'opera del '63 di Sylvain Zac e la sua figura di uomo e di studioso⁵⁰, Matheron, riferendosi agli inizi dei propri studi su Spinoza, ricorda come un profondo rinnovamento della bibliografia su Spinoza, prima ristretta ai soli Delbos e Darbon, avvenne alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso. Insomma, Matheron non dimentica la svolta degli studi spinoziani avvenuta negli anni Novanta dell'Ottocento (Brunschvicg, Delbos...), ma sottolinea anche le lacune della critica spinoziana in Francia⁵¹. Egli ricorda l'opera di Gueroult e i propri effettivi rapporti con quel grande studioso di Spinoza, ma non ritiene di doverli enfatizzare. Inoltre, Matheron ricorda che egli ha analizzato l'*Etica* di Spinoza ricorrendo a procedure di analisi che richiamano il metodo strutturale di Claude Lévi-Strauss.

Anche l'analisi di Matheron, che dà particolare rilievo alla definizione genetica, trova nella dottrina dello sforzo d'essere un rilevante punto di congiunzione tra la metafisica e la morale di Spinoza. Matheron non contrappone la dottrina della Sostanza e quella dell'individualità, poiché è proprio l'appartenenza a un *unico individuo*, che è insieme *Natura naturante* e *Natura naturata*, che dà la più rigorosa giustificazione della dottrina del *conatus*. Matheron ritiene tanto essenziale questa teoria da considerarla come il punto di partenza dell'intera teoria delle passioni, di tutta la politica e della morale di Spinoza.

Una dottrina del *conatus* deve passare attraverso il problema dell'alienazione umana, sia nei suoi tratti individuali e sia collettivi, per giungere ad una possibile "società degli spiriti".

Se la finalità precipua dell'uomo è "de persévérer dans son être"⁵², la dottrina del *conatus*, nella misura in cui ci porta al tema dell'affermazione autentica di noi stessi, pone il problema della Ragione, ossia un problema universale che non può non condurci di fronte al problema della *comunità*.

Considerando la non facile problematica della salvezza degli "ignoranti" sulla base dell'obbedienza, Matheron fa emergere una questione diversa, la quale ci porta a riflettere sulla prospettiva di più vasti orizzonti della salvezza umana in condizioni possibili, anche se non attuali, che, secondo quanto si evincerebbe dalle opere di

⁵⁰ "Ah, sì, è vero [...], Zac aveva sostenuto la sua tesi nel 1962 ed è il primo che ha rilanciato gli studi spinozisti, ma dopo si è dovuto aspettare il '68. Ed effettivamente, se guardate la mia bibliografia, non c'è quasi niente di più". Cfr. Alexandre Matheron, *Scritti su Spinoza*, a cura di Filippo Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pag. 232. Pur non essendovi documenti probanti, si può dire, in base a quanto si rileva dalla biografia di François Dosse su Ricoeur, non solo che Zac va considerato un anticipatore della predetta rinascita degli studi su Spinoza in Francia, ma anche che Ricoeur avrebbe avuto intenzione di scrivere un'opera su Spinoza in un momento favorevole per la rinascita degli studi spinoziani e non lo fece anche per non interferire nella carriera accademica di Sylvain Zac.

⁵¹ Su questa rinascita, che si lega anche ad autori che contribuirono con i loro scritti alla vita della *Revue de métaphysique et de morale* (fondata nel 1893), si può leggere l'*Introduzione* di Renzo Ragghianti a Henri Bergson, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pagg. 22-23. Alla fondazione della rivista si legano i nomi di alcuni studiosi che si erano incontrati al liceo Condorcet di Parigi: Couturat, Brunschvicg, Halévy e Xavier Léon.

Matheron cita anche l'orientamento spiritualista di P. Lachièze-Rey nel volume *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.

⁵² Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions du Minut, 1969, pag. 528.

Spinoza, Cristo, che parlò con Dio “mente a mente”, dovè conoscere. Ricordiamo che la figura del Cristo, distanziata dalle figure di Mosè e di Maometto, è oggetto di profondo interesse da parte di Spinoza. Un aspetto conseguente della riflessione di Matheron è la rivalutazione del ruolo dell’immaginazione nella complessa architettura della filosofia di Spinoza, il che lo spinge a guardare con rinnovato interesse alla questione della salvezza di un numero sempre più vasto di uomini⁵³. Matheron contribuisce a dissolvere l’immagine di uno Spinoza pensatore “aristocratico” e a concretizzare quella di uno Spinoza pensatore della liberazione umana.

E’ questo l’esito del monito di Matheron di prendere in più seria considerazione la promessa, sollecitata da un’immaginazione viva e non allucinatoria, che un’ampia moltitudine di uomini potrà godere della salvezza.

L’autore svolge questa tesi e la sviluppa attraverso un lungo *détour* che giunge sino a un ripensamento della figura del Cristo, la quale si collega con la dottrina del Terzo genere di conoscenza, ma eccede l’ordine di quanto è dimostrabile e certo per lo stesso filosofo che sia riuscito ad accedere all’intuizione intellettuale. Spinoza non ritenne di esprimere il modo dell’Intelletto infinito più eminente. D’altra parte, Matheron giunge a ricordare la definitività della sua opera, che è un seme che non può non crescere. Il messaggio di Cristo appare esso stesso una diversa visione della natura e delle cose: la figura del Cristo potrà non giocare un ruolo nel sistema spinoziano, ma, alla fine di un lungo percorso, permette al filosofo di credere al successo di quanto ha intrapreso: “impossible de faire que le fondateur du christianisme n’ait pas dit ce qu’il a dit: ce que diffuse bon gré mal gré le plus fanatique d’entre les théologiens, ce son des paroles qui énoncent en clair la réduction du culte de Dieu à la pratique de charité e de la justice. Et l’on s’en apercevera un jour. Quand cela? Nous l’ignorons”.

Etienne Balibar

A questo proposito, va segnalata la presenza nella cultura francese di un nuovo interesse per la filosofia politica di Spinoza proprio a partire dalla teoria del *conatus*. Non si tratta solo di ripensare la dottrina dell’intelletto costituito di infinite menti, ma anche quella del corpo politico, la cui nascita deriva dalla concezione del *conatus* e dalla negazione del dualismo mente-corpo, cioè delle teorie per cui la mente comanda misteriosamente e liberamente sul corpo. La dottrina del corpo politico si collega a quella del *stabilizzazione del desiderio* e la lotta per la conoscenza divina e una pratica “politica”. La dottrina del corpo politico, superato il dualismo, fa tutt’uno con la pratica della comunicazione e con le tesi democratiche del *Trattato teologico-politico*. Perciò, la stabilità del corpo politico si collega intrinsecamente con l’idea di “essere il più numerosi possibili a

⁵³ Alexandre Matheron, *Le Christe et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Editions Montaigne, 1971. Il volume è stato edito nella collana diretta da Martial Gueroult, Yvon Belaval, Victor Goldschmidt, Gilles-Gaston Granger e da Paul Ricoeur (negli anni dell’insegnamento a Nanterre), pag. 276.

pensare il più possibile”. La dottrina del *conatus* è così vista in una prospettiva meno solipsistica.

Un significativo contributo alla riflessione su Spinoza proviene dagli scritti di Etienne Balibar, che ha analizzato la genesi del pervertimento del *conatus* che è alla base delle diverse forme di fallimento umano e sociale, di falso zelo e di vuota conservazione politica e religiosa. Spinoza riflette su un intero sistema di rapporti sociali e di rapporti di massa che si è storicamente espresso nella tematica della religione. Dietro questo problema, che non è più solo sociologico o psicologico, vi è la questione dell’immaginazione in cui si esprime il cammino e il regresso di una moltitudine che è spesso preda dell’ipocrisia e del fanatismo. Spinoza parla della questione del fanatismo con l’audacia di chi concepisce un’effettiva trasformazione della religione dal suo interno. Questo problema deve essere denominato politico in un senso più ampio e in una prospettiva nuova rispetto alle ordinarie accezioni del termine. Infatti, esso si iscrive non solo nell’orizzonte del conflitto tra individuo e società, ma nella dimensione della trans-individualità e in una teoria generale della comunicazione, dalla quale derivano differenti forme di vita razionale, immaginativa e politica. La concezione della trans-individualità di Balibar richiede che si superino le concezioni riduzioniste o quelle metafisico-vitaliste e si focalizzi l’attenzione sui processi “metastabili”, cioè sui processi che consentono un aumento del potenziale d’energia che è preservato proprio dalla polarità tra individuo e ambiente. La transindividualità non è né individualistica né olistica, né meccanicistica né finalistica, anche perché l’individuo stesso è esso stesso un processo transindividuale di individuazione.

Una particolare attenzione è stata rivolta da Balibar al tema “Spinoza e la politica”. Essendo consapevole dell’immagine tradizionale di uno Spinoza della pura teoresi, la quale finisce forse per sminuire lo Spinoza del Trattato teologico politico e del Trattato politico, egli si chiede su quale fondamento è possibile concludere la filosofia spinoziana e la politica. La domanda gli sembra ancor più rilevante, in quanto Spinoza, all’inizio del Trattato politico, ha dichiarato di non scorgere “contraddizione alcuna nella combinazione di intelligenza e convinzione, concetto e pratica”⁵⁴.

Del resto, la prima opera della sua maturità, qualunque sia stata la sua genesi, fu un “manifesto di lotta” che ha indotto a vedere qualche contraddizione tra il proposito di comprendere gli uomini e lo stile talvolta ironico del suo scritto. Poiché in Spinoza convivono il momento “scientifico” e quello “militante” ed entrambi sono giustificabili e ricostruibile, sorge il problema di una possibile mediazione, la quale appare a Balibar presente nell’inedito esito antropologica della riflessione di Spinoza e nella sua attenzione per la dimensione comunicativa, alla quale spetta una profonda modificazione e liberazione del pensiero e per la quale il filosofo olandese chiede libertà d’espressione: “abbiamo seguito Spinoza nelle due tappe della sua teoria politica, sottolineando la loro concatenazione e le loro differenze. Lungi dall’aver chiuso la questione che qui ci è apparsa decisiva-

⁵⁴ Etienne Balibar, Spinoza e la politica, Roma, Manifestolibri, 1996, pag.7.

quella dell'implicazione reciproca di filosofia e politica- possiamo rilevare che è proprio qui che in un certo senso comincia tutto: si potrebbe affermare che Spinoza stesso ha posto esplicitamente questa questione e riflettuto su questa unità? Bisogna ritenere di sì, poiché sviluppando a sua volta i concetti di un'antropologia (o di una "teoria della natura umana") che sottendono costantemente l'argomentazione del TTP e del TP, ha conferito significato immediatamente politico alla differenza tra la sua filosofia e tutte quelle che l'avevano preceduta"⁵⁵. Questa prospettiva nuova può consentire di ripensare questioni di fondo della filosofia dell'olandese. Balibar lo dimostra attraverso alcuni esempi "paradigmatici": le questioni della socialità, dell'obbedienza e della comunicazione ci dimostrano la profonda attualità della filosofia di Spinoza e la sua solida prospettività, che altre impostazioni non hanno potuto garantire. Anche in queste riflessioni di Balibar possiamo cogliere quell'aspirazione ad una lettura profondamente nuova, capace di andare ai fondamenti stessi dell'interrogazione su Spinoza, che muove parte cospicua della critica spinoziana in Francia e spiega l'orientamento dato da Ricoeur alla sua lettura di Spinoza.

André Tosel

Ritenendo che il *Trattato teologico-politico* sia una vera introduzione all'*Etica* e le appartenga mediante tale funzione introduttiva, André Tosel delinea la questione di uno Spinoza che si apre al futuro inedito dell'uomo. Tosel sottolinea come il filosofo olandese non superi solo il teismo e l'ateismo, ma si faccia annunciatore di una nuova e diversa concezione della liberazione umana: non si può comprendere davvero la filosofia di Spinoza se la si legge negli schemi e nelle usuali contrapposizioni in cui si è mossa spesso la critica al filosofo olandese. Rivelatrice di questioni spesso inindagate è la critica di Spinoza alla superstizione, la quale fa apparire la profonda "ignoranza" di sé e delle cose che caratterizza la condizione poco "umana" dell'uomo. Ignara di quello che è, la superstizione legittima le varie forme di fanatismo, di tristezza e di risentimento rispetto alle quali la filosofia ha un ruolo di antidoto e di comprensione, ma soprattutto di stimolo a una più profonda partecipazione alla vita.

Secondo Tosel, la questione più viva della filosofia di Spinoza è comprendere il carattere difettivo del *regime del desiderio* nella condizione problematica della modernità.

Proprio perché la superstizione non conosce sé stessa, essa trova anche le vie per la sua istituzionalizzazione e impone una regolazione del *conatus*.

Solo il pensiero libero, conoscendo sé stesso, si avvia a una chiara comprensione degli errori della superstizione: ad una filosofia dell'inconsapevolezza si contrappone il crepuscolo della servitù a schemi di vita inappaganti per le profondità del nostro desiderio di vita.

⁵⁵ Etienne Balibar, *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996, pag.101.

Approfondire la dottrina del *conatus* significa procedere verso il *novum* e verso una dimensione che non è solo privativa, ma indica la possibilità di una diversa pienezza di vita.

In questa interpretazione del *conatus* data dal Tosel, non si legge la presenza delle questioni che muovono anche Ricoeur alla ricerca di una “novità”, di quel Dio d’amore e di quell’amore arduo e problematico che è delineato dalla metafora creatrice della “terra promessa”?⁵⁶

Del resto, anche l’indagine ricoeurina, profondamente insoddisfatta delle concezioni finalistiche tradizionali ed è attenta alle critiche alla religione espresse dai “maestri del sospetto”. Questa stessa nuova dimensione è, secondo Ricoeur, l’intimo slancio, la vitalità di una profonda spinta teleologica e di un’esigenza di vita che non può essere ignorata e va interpretata. Si tratta di un accesso diverso al sacro, a quella fede o *escatologia* che pone il discorso su Dio su un asse di interrogazione che non riguarda solo il passato dell’uomo o la transizione astratta verso una nuova “terra promessa”, ma la vita presente in relazione ad un futuro possibile.

Jean Marie Vaysse

Un'altra opera di notevole interesse è quella di Jean Marie Vaysse, il quale, consapevole che Heidegger parla assai poco di Spinoza, ritiene, tuttavia, che tra i due pensatori vi sia una *concordanza segreta* che deve emergere⁵⁷. Secondo Vaysse, l’*Etica* di Spinoza ed *Essere e tempo* di Martin Heidegger partono dall’essere, mettendo in crisi l’antropomorfismo ingenuo. Heidegger e Spinoza sono due fondamentali pensatori dell’Occidente che, dissolvendo la metafisica, prospettano una via di liberazione che passa attraverso un’analisi non edulcorata della finitezza. Smascherare l’illusione della libertà e la teologia della finalità è svelare che l’onto-teologia è un sistema di idee inadeguato. Spinoza non parla di adeguazione e afferma l’unità del pensiero e dell’essere. Questa liberazione del pensiero è avvicinata all’esistenza autentica di Heidegger.

Se poi lo sguardo geometrico è il solo antidoto contro la superstizione, è necessaria un’ontologia che non parta più dalla trascendenza e dall’analogia, ma che radicalizzi l’immanenza e l’univocità. Questa radicalizzazione ci consente di accedere ad un pensiero tragico, perché qui viene pensata una necessità che è, per se stessa, contingente, in quanto l’essere è esso stesso un caos originario⁵⁸.

⁵⁶ La superstizione perverte i rapporti tra gli uomini nella struttura del loro desiderio, alimentando il risentimento. Tosel ricorda che il problema posto da Spinoza, come filosofo della vita e dell’amore intellettuale, non può essere risolto se si resta nella contrapposizione tra teismo e ateismo, poiché esso va collocato in una dimensione di amore in cui il desiderio si esplicita davvero come tensione verso la vita.

André Tosel, *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1984.

⁵⁷ Jean Marie Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

⁵⁸ Questa riflessione si richiama al pensiero di Foucault, che è profondamente legata alla tematica del desiderio e svolge un’attenta riflessione sul *potere*. Quest’ultima porta a concepire come il potere “performante” sia una macchina di inclusione. Essa produce, come suoi residui, gli esclusi, quelli che sono ricondotti alla patologia: “in questa situazione, Foucault si chiede che fare, e si accorge che nel vitalismo c’è una verità: in fondo il vitalismo

Sebbene l'opera sia del 2004, è bene far riferimento ad essa per comprendere meglio l'importanza che alla questione dà Ricoeur nella sua opera.

Pascal Sévérac

Ci sembra necessario citare un altro scritto molto recente, di Pascal Sévérac, il quale, commentando la parte V dell'*Ethica*, svolge delle riflessioni che non ci sembrano vicine alla prospettiva ermeneutica di Ricoeur⁵⁹.

Infatti, Ricoeur ribadisce che il nascere all'eternità ha valore simbolico, metaforico e analogico. Esso evidenzia come l'eternità spinoziana non sia un'eternità alla quale l'uomo acceda estrinsecamente, quasi dopo la morte, ma sia la vita stessa nella sua dimensione più profonda.

Una commistione tra tempo ed eternità, non ha ragion d'essere nella filosofia spinoziana, poiché essa è filosofia della necessità e dell'ordine razionale ed eterno delle cose. Come filosofia dell'eterno, essa sembrerebbe salva dall'interrogazione della filosofia attuale, tutta rivolta a delineare la condizione problematica della ricerca umana.

Tuttavia, la filosofia di Spinoza si svela come una filosofia della ricerca di sé e va intesa come acquisizione della positività dell'esistere: mediante questo suo nucleo attivo, che anche molti passi che svalutano l'immaginazione, la memoria, la temporalità costitutiva dell'uomo non intaccano, la positività si rivela come la consapevolezza dell'esistenza umana conquistata attraverso un percorso difficile. In questa prospettiva si giustifica perché la filosofia di Spinoza cerchi di superare le aporie del tempo mediante una ricostruzione dell'identità plurale umana, procedendo al di là del platonismo dualista e della subordinazione del corpo alla mente, del tempo all'eternità.

Sévérac rammenta anche che il sommo *conatus* non si delinea come uno sforzo d'opposizione, ma come acquiescenza dell'animo. Tuttavia, egli ben presto ricorda le due prospettive della filosofia spinoziana, la prima più esistenziale, e la seconda più deduttiva e discensionale. Orbene, Spinoza, nella sua lettura della P.V dell'*Etica*, non può relegare nell'apparenza una delle due strade e svalutarla, ma deve ammettere: "Arrivés au sommet, nous sommes bel et bien en même temps à la base" ce qui nous donne la force de combattre nos affects, c'est la puissance même de notre partie éternelle. Si nous parvenons à jouir d'elle, nous sommes

vuol dire che c'è una vita che si esprime per se stessa, che non si padroneggia ma vuol essere se stessa, vuol essere la realizzazione del suo desiderio".

Tuttavia, la vita può fecondare il potere: "allora, il desiderio sono io, è la mia carne, il mio corpo; io sono è potenza desiderante, sono libido, sono energia. Ma quest'energia, per non essere conforme, o per non essere difforme nelle forme della devianza, deve concentrarsi, raccogliersi".

Cfr. Salvatore Natoli, *Forza e desiderio: le dinamiche del desiderio e la costituzione del soggetto morale*, in AA.VV., *Dopo Foucault. Genealogia del post-moderno*, a cura di Eleonora De Conciliis, Milano, Mimesis, 2007.

Natoli sottolinea un "errore" di Foucault che risulta utile segnalare in vista di una riflessione su Ricoeur: a suo avviso, l'*Etica nicomachea* di Aristotele costituisce un libro sulle forme di vita e non sulle forme dell'Essere o del concetto: essa è il primo grande libro sulle forme di vita, Cfr. Id., *Forza...*, op. cit., pag. 212.

⁵⁹ AA.VV., *Lectures de Spinoza*, a cura di Pierre-François Moreau e di Charles Ramond, Paris, Ellipses, 2006.

sauvés (*Ethique*, V, prop.42); si n' y parvenons pas, encore nous reste-t-il la puissance de la raison sur les affectes, la "fortitude" par la quelle nous combattrons pour notre salut"⁶⁰.

Anche quando accentua l'aspetto del possesso e dell'eternità, Spinoza giunge a queste affermazioni attraverso un cammino difficile e un'ardua ricerca di sé.

Quel nucleo d'eternità, proprio quando la mente si "scopre" eterna, esprime insieme un'esigenza di amore e di intelligenza. In esso si esprime la forza e l'amore per l'universo, il desiderio di attività e la spinta al superamento di una vita di affetti che, rendendoci passivi, finiscono per paralizzarci.

Se la dottrina del Terzo genere di conoscenza è possesso che anima il movimento della vita etica, allora non siamo più nella netta contrapposizione tra conoscere e non conoscere, ma nel circolo che si istituisce tra il comprendere e l'interpretare: esso fonda la complessità della ricerca di sé. Dio essa il filosofo olandese è ben consapevole, ma non gli pare che ciò possa legittimare il pessimismo o convalidare il soprannaturalismo che nasce da una compensazione ancora tutta estrinseca del limite umano: spogliata da vane presupposizioni metafisiche, che pure sono presenti nelle diverse proposizioni della P.V dell'*Etica*, siamo ricondotti, confrontandoci con la dottrina dell'eternità della mente e con l'arduo cammino dell'amore intellettuale della mente per Dio, alla tematica della vita come ricerca di sé nel mondo.

Pierre-François Moreau

Secondo Pierre-François Moreau, la filosofia di Spinoza pare meno inquadrabile negli schemi di un razionalismo rigoroso, ma talora astratto che non sembra cogliere gli aspetti di fondo, le motivazioni profonde dell'opera di Spinoza, la quale non solo sfugge ad analisi rigide e a modelli prestabiliti, ma richiede una particolare attenzione per le dimensioni umane, per le dinamiche profonde, per gli aspetti vivi ed esperienziali che contrassegnano la vita dell'uomo, la cui stessa difficile ricerca smentisce ogni semplificazione teorica.

Secondo Moreau, non solo bisogna saper pensare il contributo della filosofia di Spinoza oltre la concatenazione deduttiva dei concetti, ma occorre non fermarsi solo a quel rigore che a molti sembra soprattutto marcare una distanza e non delineare una vicinanza di Spinoza rispetto al pensiero del nostro tempo.

Richiamarsi alla vita e alle opere di Spinoza significa superare interpretazioni prevalentemente epistemologiche, gnoseologiche, mistiche del suo pensiero: esse sarebbero una semplificazione e una riduzione delle esigenze che animano la riflessione del filosofo e ne giustificano le dinamiche.

Per Moreau, occorre delineare l'intera esposizione della dottrina dei tre generi di conoscenza. Il problema, che trascende la stessa questione della connessione tra l'*Etica* e il *Trattato teologico-politico*, ci riporta non solo al *Trattato*

⁶⁰ AA.VV., *Lectures de Spinoza*, op. cit., pag.169.

sull'emendazione dell'intelletto, che può essere accostato al *Discours* di Cartesio, ma a tutta l'opera di Spinoza, che visse profondamente le vicende dei suoi tempi e le difficoltà che si frapponivano alla libera ricerca filosofica.

Questo senso vivo, concreto e aperto al futuro della filosofia di Spinoza si può notare nei più diversi studi e nelle ricostruzioni storiografiche di Moreau.

A suo avviso, infatti, occorre ritornare al dibattito sul filosofo olandese nel secolo XIX.

Secondo Moreau, il Cousin e la sua scuola hanno dato contributi non trascurabili nella ricerca su Spinoza. Ciò può essere documentato a partire dallo scritto di Cousin su *Spinoza et la synagogue des Juifs portugais à Amsterdam* [in *Fragments philosophiques*, Paris, 1838]. Infatti, rammentando che Cousin stesso fu accusato di panteismo da autori come Vincenzo Gioberti o il P. Gaty, Moreau ricorda che dalla scuola di Cousin sono venuti i contributi di Emile Saisset e di Paul Janet, fondamentali per il dibattito su Spinoza in ambito francese.

Alla rilevazione di questi dati storici, spesso poco noti, Moreau aggiunge, dando loro un senso più profondo: “entre-temps, il y a eu le Mémoire sur Spinoza et sa doctrine, de Damiron, en 1843, et les recherches de Bouillier et Bordas-Dumoulin sur l'histoire du cartésianisme, dans le cadre du concours institué en 1839 par la section de philosophie de l'Académie des sciences morale set politiques (c'est-à-dire en fait par Cousin).

Dalla scuola del Cousin viene l'immagine di uno Spinoza deduttivo che Moreau intende superare attraverso un percorso critico diverso.

Andando al di là di alcune interpretazioni tradizionali, Moreau sottolinea come ci si debba interrogare sul tema dell'esperienza integrale così come si configura nella filosofia spinoziana a partire dall'introduzione del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. In esso si fa partire la ricerca filosofica da un'esperienza profonda e decisiva nella vita di Spinoza, il quale ha parlato dell'esperienza non con i tratti prevalenti del naturalista, del sociologo, del mistico o dell'uomo di religione.

A Moreau, che ha rimarcato il carattere umano e razionale dell'esperienza nella filosofia di Spinoza, non sembra neanche che la filosofia spinoziana si mosse dall'esigenza di separarsi dalle questioni prefilosofiche, poiché Spinoza intende portare il tema dell'esperienza al cuore stesso della propria filosofia, collegando, mediante esso, la dimensione interna ed esterna dell'uomo.

Ricoeur nel contesto degli studi su Spinoza in Francia

L'opera di Paul Ricoeur potrebbe sembrare a prima vista lontana dalla filosofia di Spinoza.

Tuttavia, il filosofo proviene dalla tradizione della filosofia riflessiva francese nella quale l'influsso del pensiero moderno e il dibattito su Spinoza avevano avuto un significato non trascurabile e si dedicava allo studio di un orientamento filosofico, come quello della fenomenologia di Husserl, che, per la sua radicalità, non può non riportarci alle questioni di fondo del pensiero di Spinoza.

Anzi, la fenomenologia di Husserl apparve a Ricoeur, così come a un'intera generazione, l'espressione di una radicalizzazione incompiuta.

L'interesse per la concretezza, che traspare o alimenta le grandi architetture dell'*Etica* di Spinoza, animava sin dai primi scritti Ricoeur, non pago di un unilaterale primato della teoresi in ambito fenomenologico e sensibile alle questioni, alle problematiche e alle difficoltà dei nostri tempi. Quest'inquietudine e il profondo desiderio di radicalizzazione dei problemi possono ricondurci a Spinoza, a patto che si ricerchi uno Spinoza a tratti diverso da quello che siamo abituati a conoscere.

Laureatosi a Rennes con una tesi su Jules Lachelier e su Jules Lagneau, Ricoeur aveva approfondito la filosofia di Karl Jaspers, al quale dedicava, in collaborazione di Mikel Dufrenne, un'ampia monografia, *Karl Jaspers e la filosofia dell'esistenza* (1947). Profondo fu anche il rapporto tra Ricoeur e Gabriel Marcel, un autore essenziale per comprendere anche l'opera di Lévinas⁶¹, che Ricoeur considerò come proprio maestro e al quale dedicò il primo volume dell'incompiuta trilogia sulla volontà.

Nel 1948, Ricoeur pubblicava *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia del mistero e del paradosso*.

Ricoeur, che era stato personalmente legato a Emmanuel Mounier, avrebbe collaborato attivamente alla rivista *Esprit* anche dopo la morte di Mounier e avrebbe dedicato non poche pagine volte a riconoscere il valore umano e la testimonianza espressa da Mounier.

Ad un primo confronto, potrebbe sembrare che Ricoeur sia destinato a un confronto rispettoso, ma non simpatetico con la filosofia di Spinoza, la quale appare nel suo rigore ontologico mossa da intenti diversi.

Tuttavia, le cose non si pongono in questo modo.

L'interesse fenomenologico, mediato da quello per le tematiche della volontà e della libertà umana, è alla radice de *Il volontario e l'involontario* (1950) che esprime la necessità che la fenomenologia si apra alle tematiche della corporeità e dell'involontario, solo a partire dalle quali il filosofo ritiene di poter elaborare una filosofia del volere e del sentire che ha per fine la ricerca di un'effettiva libertà e di una poetica della volontà.

In *Finitudine e colpa*, seconda parte della progettata trilogia di *Filosofia della volontà*, che fu pubblicata in due parti dieci anni dopo *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur approfondisce la tematica della volontà, ponendosi al di là della sola descrizione eidetica e affrontando l'analisi della condizione fragile dell'uomo concreto, che è esposto alla caduta ed è interrogato dalla sua condizione di colpa.

La condizione di male e di colpa, due concetti connessi ma non equivalenti, si esprime nei simboli del male e nell'evoluzione complessa della coscienza religiosa, sospesa tra la positività dell'essere e la finitudine dell'esistenza umana.

⁶¹ A tal proposito risulta fondamentale, la categoria dell'amore, che non ammette oggettivazioni che la dissolvono. Cfr. AA.VV., *Lévinas e la cultura del XX secolo*, a cura di Paolo Amodio, Gianluca Giannini, Giuseppe Lissa, Napoli, Giannini, 2001, pagg. 501 e segg.

Tutte le strutture di mediazione si rivelano fragili e l'uomo trova il compito di prendere coscienza dell'espressione complessa, talora oscura e simbolica della sua colpevolezza e della sua esperienza del male. Da qui la convinzione di un'analisi dei *simboli*, della struttura ricca e stratificata dei simboli e di quelli attinenti alla *dimensione del male e della colpa, ma anche della grazia e dell'amore*.

Proprio qui, laddove si ritiene di essere profondamente lontani da Spinoza, si delinea con maggior forza la necessità di un ritrovamento di sé e di una nuova ontologia che superi l'astrattezza del *cogito* cartesiano. Ripensando la tematica del *cogito*, Ricoeur segnala la necessità di un ritrovamento di sé che oltrepassi un'illusoria certezza di sé che non si confronta con le tante forme di dipendenza che segnano la condizione dell'uomo.

Ricoeur si impegna nel confronto con le filosofie strutturaliste, con le scienze umane e con la psicoanalisi. Egli, che era stato traduttore di Husserl, porta il suo interesse per la fenomenologia e per tutta l'opera husserliana verso la tematica di un *cogito integrale*, che è più quel *cogito teoretico* che è privilegiato da una fenomenologia che antepone sempre il richiamo all'intelletto e ai processi della rappresentazione: qui si tratta di rivalutare il *cogito che si incarna nel corpo e nel concreto, che porta con sé un'affettività originaria segno di quest'incarnarsi e costituirsi e che reca con sé la polarità dell'affettività che l'intelletto non conosce*.

Il *progetto fenomenologico* si interroga sul volontario al di là dell'empirismo e del naturalismo, ma si rivela non lontano dalle tematiche e dagli interrogativi che Spinoza si è posto: in tale prospettiva, occorre approdare ad una riflessione che rifletta sulla problematicità del nostro volere e sulla necessità di un'etica nuova: proprio qui, bisogna trascendere la dimensione dell'immediatezza e porsi nella prospettiva della difficile costruzione di sé.

Intanto, l'analisi della condizione fragile dell'uomo apriva sempre più al tema dell'ermeneutica e dell'interpretazione, come via complessa attraverso cui l'uomo può conoscersi.

Il *Saggio su Freud*, del 1965, che costituiva un'ulteriore confronto con il tema delle illusioni della coscienza, ci riporta alla filosofia di Spinoza, ma questo riferimento si avverte ancor più nella necessità di un confronto sempre più vasto con le più diverse e talora contrastanti istanze ermeneutiche.

Già ne *Il Conflitto delle interpretazioni* e in *Sé come un altro*, vi sono alcuni richiami a una filosofia ancora da pensare fino in fondo e ad una riflessione che si delinea come una "poetica della volontà" e che sia una riproposizione di quella tematica della volontà liberata di cui parla la filosofia di Spinoza.

Il problema si ripropone nell'ultimo Ricoeur che insiste sulla dimensione del riconoscimento, del donare, del rammentare, della fedeltà. La questione del ritrovamento di sé porta Ricoeur ad interrogarsi sulla complessità del problema del tempo e dell'identità, questioni che egli ha analizzato nella trilogia di *Tempo e racconto* (1983-85), in *La metafora viva* (1975), ne *La semantica dell'azione. A queste opere, seguono i tre volumi di Lectures* (1991-1994), *Il Giusto* (vol I e II, 1995-2001) e *i Percorsi del riconoscimento* (2004), anch'esse legate al tema della ricerca di sé.

Una svolta “spinoziana” fondamentale è data dall’opera *Sé come un altro* (1990), nella quale il problema dell’identità è riproposto come ricerca “spinoziana” di un’identità viva e di un’attività consapevole di sé e dell’altro. Questo induce Ricoeur ad analizzare le diverse questioni sociali ed umane del nostro tempo, il bisogno di giustizia e le tematiche poste dall’emergere di nuovi sistemi economici o di relazioni tra gli uomini.

Ricoeur analizza la sproporzione della condizione umana. Essa può essere presentata come sproporzione tra il finito e l’infinito e si estende fino ai temi del rifiuto e della speranza, temi che, sulle orme di Gabriel Marcel, si completano con quelli, espressi in *Soi-même comme un autre*, di *créance* e di *attestation*. Dalla lettura delle sue opere emerge la centralità della problematica dell’intersoggettività e della dialettica tra identità ed alterità⁶², questioni che interrogano sulla dimensione etica, cioè su una vita felice e su un pluralismo non egologico.

Ricoeur avverte i limiti di una filosofia che ignori il problema dell’uomo e lo fa quando, anche sulle orme di Jaspers, egli pone il simbolo in una posizione centrale, in quello spazio tra il conoscere e il pensare che non sempre la riflessione di Kant ha tematizzato sino in fondo. Convinto della necessità del superamento di una concezione obiettivistica ed empirista del linguaggio, il filosofo si confronta con lo strutturalismo e non ne ignora il valore e le svolte, che ci riconducono a tratti significativi della filosofia di Spinoza, ma egli prospetta, diremmo ancora una volta spinozianamente, la necessità di inserire il discorso in un orizzonte che apra il linguaggio al mondo e ne veda la ricchezza nella ricchezza e plurivocità della significazione, nel complesso rapporto tra testo ed autore, nella ricca problematicità del tema della traduzione.

Si tratta di vedere l’antagonismo di aspetti diversi della filosofia di Spinoza, quasi la loro *concordia discors*.

Il linguaggio non è solo quello espresso da impersonali strutture, ma è soprattutto quello che diviene comunicazione, discorso, narrazione, metaforicità, rapporto intersoggettivo.

Attento studioso della metafora e della narrazione, Ricoeur ha cercato la referenza del linguaggio anche oltre il dato reale ed ha affermato che vi sono degli aspetti di senso che hanno un significato pregnante, perché ridelineano il nostro approccio alla “realtà”.

Conseguenzialmente, Ricoeur ha rivolto la sua attenzione all’esperienza dell’alterità, al dialogo, all’etica del reciproco riconoscimento, alle tematiche del perdono. Egli ha delineato le aporie dell’essere nel tempo, le difficoltà del rapporto con gli altri, del riconoscerci e dell’essere riconosciuti, ma anche la possibilità, difficile ed impegnativa, della comprensione tra gli uomini e della costruzione di un sé autentico. In tutte queste tematiche, emerge un interesse per

⁶² “Facendo riferimento alla problematica di Paul Ricoeur, l’altro di cui si parla non è solo l’altro uomo come altro da sé, ma ogni forma di alterità che il sé incontra nel corso della sua esistenza. L’altro è, perciò, il proprio corpo, la coscienza morale, il proprio simile, l’ambiente umano, Dio stesso”. Cfr. Rocco Pititto, *Ad Auschwitz Dio c’era. I credenti e la sfida del male*, Roma, Ed. Studium, 2005, pag.73.

Spinoza che non gli era stato mai estraneo.

Siamo posti nella dimensione del dono e della reciprocità, cioè di un'economia del riconoscimento umano che consente un effettivo miglioramento dei rapporti tra gli uomini, la traduzione reciproca dei bisogni, il confronto delle attese, l'incontro dei linguaggi e lo scambio delle culture.

E' qui la consapevolezza di un orizzonte di senso, di un'interpretazione della vita che affronta le sfide del non senso ed approda all'amore per la creazione. Andando alle radici del senso di una filosofia è possibile ritrovare l'Etica di Spinoza, la sua intenzionalità: un oggetto può essere raggiunto in molti modi. L'orientamento razionalista di Spinoza indica il suo modo di porsi dinanzi alla complessità dell'uomo che essa non solo non ignora, ma dalla quale parte in un cammino che non è estraneo ad una filosofia dell'amore.

II

Linee ermeneutiche di una riflessione su Spinoza

Una premessa: Il confronto tra Spinoza e Ricoeur nella biografia di Dosse

Una lettura è proficua quando ne suscita altre e quando induce a riflettere su questioni che si avvicinano ai nostri giorni e alle tematiche del presente. La lettura ricoeuriana di Spinoza ha questi tratti. Non vi è opera di Paul Ricoeur che non possa rimandare a questioni vicine alla filosofia di Spinoza. Inoltre, nelle opere più significative di Ricoeur e in quelle che segnano momenti di passaggio e di raccordo, non mancano riferimenti, citazioni, brani dedicati al filosofo olandese. Hanno notevole importanza i riferimenti ai corsi su Spinoza tenuti da Ricoeur e ai quali il filosofo ha fatto spesso riferimento⁶³.

Per molti versi, l'interesse di Ricoeur per Spinoza esprime l'originalità del filosofo francese rispetto ai suoi stessi maestri e ci richiama alla necessità di approfondire originalmente il loro insegnamento più o meno accademico. Ad esempio, un'opera profondamente influenzata dal pensiero di Gabriel Marcel, qual è *Il volontario e l'involontario*, nacque, come Ricoeur stesso ha raccontato, da un più serrato confronto con i classici dell'età moderna e con Spinoza, cioè attraverso l'approfondimento di tematiche che non aveva meditato sino in fondo ai tempi in cui era stato alunno di Roland Dalbiez⁶⁴ e attraverso riflessioni che oltrepassavano già alcune interpretazioni di Marcel su Spinoza⁶⁵.

Tuttavia, si può anche notare la mancanza di un'ampia trattazione della filosofia di Spinoza. Né basta dire che una certa frammentarietà potrebbe essere riferita alla riflessione di Ricoeur su altri autori "classici" e non si può solo far riferimento all'aspetto creativo, più che storico, degli scritti di Ricoeur. Certamente, vi è una sproporzione tra il rilievo che Ricoeur attribuisce a Spinoza e l'effettiva trattazione

⁶³ A tal proposito, Ricoeur nota: "E' vero che il dipartimento di filosofia della Sorbona era molto brillante: c'erano Aron, Jankélévitch, Wahl, Gouhier, Canghulhem: Ed è vero anche che io ho avuto grandissime soddisfazioni nell'insegnamento: negli anni 1956-1965, le aule erano piene e gli studenti stavano seduti sui davanzali delle finestre per assistere ai miei corsi su Husserl, Freud, Nietzsche, Spinoza". Cfr. Paul Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc Launay*, tr.it. a cura di Daniella Jannotta, Milano, Jaca book, 1995, Pag. 57.

⁶⁴ Roland Dalbiez (1893-1978), di famiglia aristocratica, era stato ufficiale di marina durante il primo conflitto mondiale. Laureatosi in filosofia nel 1921, conseguì il dottorato nel 1936. Insegnò per tutta la vita a Rennes. Cfr. Piero Viotto, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Roma, Città nuova, 2008.

A questo proposito, François Dosse afferma: "Dalbiez, qui s' était initié tardivement à la philosophie en découvrant l'oeuvre de Jacques Maritain, n'en était pas moins un moderne. Il à été en France le premier philosophe à soutenir une thèse sur Freud. Cette ouverture sur la psychanalyse est à l'origine des déplacements qu'il réalisera l'intérieure de la tradition réflexive française, l'enrichissant de la découverte freudienne de l'inconsciente [...] Dalbiez consacrait son enseignement à réfuter les thèses de l'idéalisme philosophique". François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte (Poche), 2008, pag. 20. La critica dell'idealismo è, dunque, un aspetto, anche se non dogmatico e pregiudiziale, della prima formazione di Ricoeur.

⁶⁵ "L'anno di aggregazione fu per me dei più intensi. Avevo l'impressione di dover colmare, in un sol tratto, un fossato considerevole. In un anno riuscii a riconquistare, in qualche modo, il terreno; tutto ciò che Dalbiez non mi aveva insegnato, sebbene mi avesse equipaggiato intellettualmente per essere in grado di acquistarlo: gli Stoici- che Léon Robin faceva leggere quell'anno e che io non conoscevo affatto - ma anche Descartes, Spinoza, Leibniz". Cfr. Paul Ricoeur, *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca Book, 1995, pag. 30.

di questa filosofia; e questa relativa assenza, che si esprime nel frammento e nell'annotazione, legittima una riflessione di carattere critico.

Se non abbiamo un'opera completa su Cartesio, si può dire che tutta la filosofia di Ricoeur ritorna costantemente sulla tematica cartesiana del *cogito* e sui problemi interni del cartesianesimo: corporeità, dubbio, autocoscienza ed alterità del mondo. D'altra parte, venendo ad autori più recenti, se manca uno studio complessivo sui "maestri del sospetto" (Marx, Nietzsche e Freud)⁶⁶, è anche vero che disponiamo di un'opera, come il *Saggio su Freud*, che fornisce più facilmente una chiave di lettura sui tre autori. Anche gli scritti confluiti ne *Il conflitto delle interpretazioni* e in *Ideologia ed utopia* permettono di inquadrare molte questioni legate alla tematica, poiché Ricoeur ha continuato, anche dopo gli anni Sessanta e Settanta, ad approfondire la sua riflessione su Freud, sull'epistemologia della psicoanalisi, sulle aporie della metapsicologia e sul significato della pratica terapeutica⁶⁷.

Anche molti contributi, più brevi o frammentari, sui diversi autori trovano una loro unità nei tre volumi ricoeuriani delle *Lectures*.

Più organica è la trattazione delle tematiche husserliane e heideggeriane, ma anche di molti aspetti della filosofia di Aristotele, affrontati in opere come *La metafora viva* e come *Tempo e racconto*.

Sarebbe riduttivo dire che l'interesse per la filosofia di Spinoza non va oltre riflessioni abbozzate e analisi che richiamano al futuro e ad una poetica della volontà liberata che non è mai stata tematizzata.

D'altra parte, il grande interesse per la filosofia di Spinoza non si evince solo dai testi o dalla presenza di sviluppi spinoziani negli scritti della maturità e dell'età più avanzata, ma è riconfermato da alcuni lavori biografici che possono dare chiarimenti sulla presenza o sull'assenza di riferimenti a Spinoza nelle opere di Ricoeur.

Già Jean Lacroix, significativo studioso di Spinoza vicino al movimento personalistico, ricordava che, "confrontandosi con ermeneutiche come lo

⁶⁶ Se Nietzsche non condivide alcuni aspetti rarefatti, razionalisti e idealisti del pensiero di Spinoza, bisogna ricordare che egli cita più volte Spinoza e nota la vicinanza della sua riflessione alla filosofia spinoziana per quanto attiene alla critica del moralismo e del finalismo. Nietzsche sottolinea la vicinanza della sua dottrina a quella del *conatus* spinoziano e loda Spinoza, quando fa della conoscenza la passione più potente.

Questo va detto per comprendere sia la vicinanza di Ricoeur alle tematiche di Nietzsche e per la prossimità del filosofo francese al tema dell'*amor Dei* di Spinoza rispetto all'*amor fati* di Nietzsche.

Negli scritti di Freud, vi sono solo due citazioni esplicite di Spinoza, ma è anche vero "che la sua teoria spinoziana del superamento delle passioni attraverso la conoscenza, è un precedente diretto del principio che sta a fondamento della teoria psicoanalitica".

Pur non volendo affrontare il rapporto tra Marx e Spinoza, occorre dire che Marx ricorda Spinoza, la cui rilevanza fu sottolineata da Feuerbach, come spirito animatore dello sviluppo storico-universale e dà rilievo alla sua dottrina delle determinazioni della sostanza, che si oppone all'ignoranza e alla schiavitù umana.

Cfr. Emilia Boscherini Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pagg.144 e segg.

⁶⁷ Cfr. l'Introduzione di Domenico Jervolino, in *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, a cura di Domenico Jervolino e Giuseppe Martini, Milano, Franco Angeli, 2007, pagg.7-8: "Freud resta emblematico di una sfida con cui la riflessione, questo retaggio povero e prezioso della tradizione filosofica al quale Ricoeur resta costantemente fedele, non cessa mai di confrontarsi. L'esercizio del sospetto, di cui Freud, con Marx e Nietzsche, è maestro, resta un passaggio necessario verso una ermeneutica critica. Il sospetto ermeneutico sfida la coscienza nella sua presunzione di autotrasparenza e di padronanza di sé. La psicoanalisi comporta una sorta di *epoché* rovesciata, non una riduzione alla coscienza, ma una riduzione della coscienza".

spinozismo, il nietzschianismo, il freudismo, il marxismo, Ricoeur stabilisce che la conoscenza dei propri condizionamenti ben lungi dalla riflessione, la rinforza e la purifica, ed approfondisce una filosofia insieme ermeneutica e riflessiva, ispirata a Descartes, Kant, Husserl e Nabert⁶⁸.

Certamente, sorge ben presto la domanda se vi siano dei motivi di ordine personale e biografico che hanno impedito a Ricoeur di dedicare a Spinoza ricerche più ampie.

La domanda è rilevante, perché il riferimento a Spinoza è presente sin dalla sua tesi di laurea del 1933/34 e contiene aspetti salienti del successivo progetto di una trilogia sulla *filosofia della volontà*. Ricoeur stesso, in un colloquio filosofico, ricorda che il progetto di una trilogia sulla *filosofia della volontà* derivava anche dal suo interesse per la “disputa tra Descartes, Leibniz, Spinoza e Malebranche”⁶⁹.

Per comprendere meglio questa domanda, risulta sicuramente prezioso il contributo biografico su Ricoeur che deriva dalle pagine di François Dosse, il quale ha sottolineato che Ricoeur non ha inteso interferire sugli sviluppi dell’attività di ricerca e di studio su Spinoza che Sylvain Zac andava svolgendo, ma avrebbe desiderato svolgere una personale e più organica trattazione della filosofia di Spinoza. Ricoeur stesso ha affermato di condividere le tesi di Sylvain Zac, il che autorizza anche a sostenere con più decisione la vicinanza di molte tesi di Sylvain Zac a tematiche ricoeuriane ed a trarre spunti dall’opera di Zac per comprendere meglio alcune riflessioni di Ricoeur su Spinoza, anche se su taluni punti si riscontra un approfondimento diverso di tematiche analoghe. Questo dato ci sembra molto significativo.

Per il notevole significato della ricostruzione biografica di François Dosse, che riunisce varie testimonianze su Ricoeur, citiamo per intero il brano che riguarda Ricoeur e Zac.

Dopo aver ricordato l’interessamento di Ricoeur per la carriera accademica di Mikel Dufrenne, che era stato prigioniero di guerra assieme a lui ed era stato coautore dell’opera su Karl Jaspers, Dosse ricorda che Ricoeur si impegnò per far “nommer Sylvain Zac, qui n’a pas pu passer l’agrégation dans l’entre-deux-guerres. Il avait été éliminé des listes dès 1935 au nom des lois dites “de protection” de Pierre Laval contre les Juifs étrangers. Ces lois exigeaient cinq ans de naturalization pour pouvoir être candidat à l’agrégation. En revanche, on a bien voulu de lui comme soldat en 1940 et il a été, comme beaucoup, prisonnier de

⁶⁸ Jean Lacroix, *Panorama della filosofia contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1977, pag.13. Il fichtismo di Nabert si lega alla concezione di un io che ritorna a sé stesso attraverso il mondo. In questo senso, la vita è anche una trasmissione del nostro sforzo per esistere.

Secondo Ricoeur, il piano ermeneutico e quello riflessivo non possono essere separati. D’altra parte, non è possibile un’ontologia senza il momento rischioso e complesso della riflessione. La riflessione mette in crisi l’aspetto geometrico-deduttivo della filosofia di Spinoza, ma ne valorizza l’esigenza di fondo, quella della salvezza e dell’eternità: secondo Ricoeur, è possibile rinunciare alla stessa immortalità, ma non all’eternità. Su questa base si fonda un’ontologia del positivo, del *conatus* e dell’*attività-atto*. Se l’intenzionalità non può mai esaurire la trascendenza dell’oggetto e se la *Lebenswelt* è il paradiso perduto della fenomenologia, non si può concepire l’ontologia se non nel senso della via difficile di Spinoza, di un cammino franto che va oltre sé e solo così trova problematicamente l’altro (l’eternità, la beatitudine, la volontà liberata, la condivisione).

⁶⁹ Paul Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., pag.53.

guerre. A la liberation, Sylvaine Zac passé le CAPES et est reçu à un bon rang, troisième. Il tentera une fois l'agrégation sans succès e ne sera donc jamais agrégé, tout en étant une spécialiste reconnu de Spinoza. "Je revois encore Ricoeur quelques années après, me disant: "Tu vois, Rémy, c'est toujours mon remords que Sylvaine Zac ne soit pas agrégé". Il sera plus tard professeur à la Sorbonne, c'est un eminent spécialiste de Spinoza e de la philosophie juive". Dans son désir de protéger Sylvaine Zac, Ricoeur ira jusqu'à s'interdire de produire sur Spinoza pour ne pas empiéter sur son seul domaine de reconnaissance institutionnelle. Ricoeur se contentera d'exprimer son accord avec les interprétations de Zac"⁷⁰.

Questo dato non si può ricondurre solo a un significativo riferimento biografico, ma potrebbe essere ripensato nell'orizzonte del confronto teoretico con Spinoza, ricordando che ogni confronto con un pensatore svolto da Ricoeur va interpretato come un "combat amoureux" con lui: filosofi e filosofie diverse, ritmi e prospettive differenti, momenti di lacerazione e di composizione entrano in un confronto che illumina le singole filosofie. Ricoeur sottopone ad analisi critica gli aspetti più complessi della filosofia di Spinoza per far emergere una filosofia della vita da una filosofia ricondotta troppo spesso al freddo rigore metodico. Ponendo in contatto Aristotele, il filosofo considerato più paradigmatico della filosofia antica, e Spinoza, quello più radicale della filosofia moderna, emerge un cammino aperto al futuro nel segno di una difficile libertà⁷¹. Questo intreccio della filosofia di Aristotele e di quella di Spinoza non significa dimenticare le profonde radici ebraiche del pensiero di Spinoza che appaiono ad un'analisi capace di andare al di là della stessa condanna e scomunica di Spinoza da parte della coeva comunità Ebraica di Amsterdam.

La filosofia di Spinoza e il paradigma della ricerca di sé

La filosofia spinoziana può essere certamente riletta alla luce delle questioni poste dall'ermeneutica contemporanea. Tale rilettura può contribuire a delineare meglio l'attualità di una riflessione che si pone in un orizzonte filosofico apparentemente lontano da quello attuale.

L'antropologia di Spinoza non è caratterizzata dall'accettazione passiva della propria condizione umana, ma da un'attiva *ricerca di sé*: essa non esclude quella difficoltà del ritrovamento di sé stessi di cui Spinoza parla anche nella P. V dell'*Ethica*.

Tale difficoltà attraversa tutta l'opera di Spinoza ed è alla base dell' impietosa dissoluzione di tante facili assicurazioni.

Proprio questa difficile prospettiva etica e antropologica delinea il *paradigma spinoziano* della ricerca di sé, a partire dal quale può essere compreso nel suo

⁷⁰ François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, op. cit., pag.442.

⁷¹ Ricoeur ha spesso riflettuto sulla complementarità e sul confronto possibile tra i filosofi e sulla delimitazione di un singolo ritmo filosofico già nella sua opera su Marcel e Jaspers: Cfr. già Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Editions du temps présent, 1947, pag. 15.

complesso l'interesse di Ricoeur per la filosofia di Spinoza.

Infatti, sebbene la filosofia ricoeuriana non sia facilmente riconducibile a un solo problema, si può dire che, fin dall'inizio, si nota in Ricoeur un interesse per la *tematica etica*, per quella difficile *identità umana* alla quale l'uomo è chiamato. La riflessione di Ricoeur, proprio affrontando questioni "etiche", esprime una congenialità con la filosofia spinoziana più chiaramente che per altre riflessioni contemporanee.

Non si può dire solo che molte problematiche affrontate da Ricoeur possono ricondurci ai pensatori del XVII sec., ma che molte delle tematiche che furono particolarmente trattate da Spinoza sono presenti in un'ermeneutica, come quella di Ricoeur, nella quale il *sospetto* verso la *coscienza immediata* introduce sempre al tema di una ricerca più autentica⁷².

Tutta la filosofia di Spinoza è pervasa dalla consapevolezza che l'illusione non è solo la vanità o l'insensatezza, ma è un ostacolo che si frappone attivamente alla conquista di noi stessi. Analogamente in Ricoeur, proprio la questione dell'*illusione*, da non confondere con quella dell'immaginazione⁷³, mette in evidenza la fragilità di ogni *via breve* che pretenda di recuperare una verità che non può essere guadagnata se non attraverso un cammino complesso.

Dunque, l'orizzonte delle filosofie di Spinoza e di Ricoeur è la vita nelle sue multiformi espressioni e nel suo rinascente problema. L'illusione non è solo l'intralcio imprevisto o casuale, ma ci riporta all'origine radicale della *falsa coscienza*, alla sacralizzazione degli oggetti e alla dimenticanza dei segni del nostro esistere, all'inabissarsi dell'istanza di un' esistenza consapevole: se la tematica dell'illusione fa riferimento ad un'inedita filosofia dell'identità, il tema della *vita* non va considerato prevalentemente sotto l'aspetto della teoresi, ma nella prospettiva della prassi e dell'etica come vita buona e ricerca creativa di sé.

Nell'opera di Ricoeur e in quella di Spinoza, l'orizzonte appropriato per l'interrogazione è quello di un'ontologia della vita: essa non è mai fissità, poiché la vita esprime se stessa nel mondo e si interpreta, muore e rinasce, è ricerca e gioia del ritrovamento, è riconoscere ed essere riconosciuti. La vita è anche amore e desiderio, aspirazione alla libertà più che al piacere. Una filosofia che faccia suo il tema della vita non può parlare astrattamente del *desiderio*, poiché "non esiste nessuna intelligibilità propria del desiderio; è la posizione dell'autocoscienza come desiderio che, precedendo sé stessa, fa sì che vi sia una luce della vita": non si potrebbe comprendere la dialettica tra illusione e verità o quella tra vita e

⁷² Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, Parte II, prop. X., in Spinoza, *Opere*, a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori, 2007, pag. 844. All'*essenza* dell'uomo non appartiene l'essere della *sostanza*, ossia la sostanza non costituisce la *forma* dell'uomo. Se non fosse così, non avrebbe senso un'etica come ricerca. Invece, secondo Spinoza, l'idea di una qualsiasi affezione del corpo umano non implica una conoscenza adeguata del corpo umano stesso.

⁷³ Secondo Spinoza, l'immaginazione non è errore e non è necessariamente illusione. Pur essendo potenza della mente, essa sola è causa di falsità ed errore. La concezione dell'immaginazione di Spinoza, intesa come l'ambito delle idee inadeguate, contiene in sé una complessità ed un'ambiguità che Ricoeur sottolinea sin dalle prime sue opere.

Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, Parte II, prop. XLI, op. cit., pag. 878, là dove l'immaginazione non solo è concepita come indegna di Dio, ma è superata da infinite cose e è ritenuta fonte di un sapere che resta inadeguato.

desiderio, se questi termini fossero considerati astrattamente⁷⁴.

La filosofia spinoziana e la necessità della lettura dei simboli come espressione del conatus di essendi

A questo punto, si fanno presenti varie questioni, che richiedono un approfondimento della lettura di Spinoza operata da Ricoeur. Esiste, come Spinoza comprese, una *mortificazione dell'egocentrismo* che risulta necessaria per accedere ad una più vera e più appagante conoscenza di sé (*beatitudo*).

Bisogna elaborare ulteriormente e svolgere questa tematica spinoziana nell'ambito della rilevante tematizzazione contemporanea del problema del simbolo e del linguaggio. Attraverso un'*epistemologia dell'interpretazione* si accederà all'interrogazione sugli stessi sviamenti e sugli enigmi della vita: aver separato l'ambito del linguaggio da quello simbolico e il simbolo dall'ontologia è un limite che la filosofia contemporanea non può accettare più, soprattutto quando emerge tutta la ricchezza ontologica del linguaggio simbolico. Il paradigma del simbolo tocca aspetti fontali della filosofia di Ricoeur: la possibilità di portare alla riflessione lo stato costitutivo e pre-teorico del linguaggio ha la fondamentale funzione di mostrare il radicamento di ogni discorso nel mondo e, quindi, il bisogno di un'ontologia, al di là di coerenti rappresentazioni che ognuno coscientemente costruisce come racconto o come teoria⁷⁵.

Infatti, la filosofia contemporanea talora ha enfatizzato il legame tra logica e linguistica, e, se la logica matematica si riconduce all'idea di coerenza, di completezza e di non contraddittorietà, va detto che il tentativo del formalismo logico e della sintassi logica, retti dal principio di tolleranza, benché non sia stato sterile, non è giunto alla sperata chiarificazione delle "opacità" del linguaggio: lo sviluppo del neo-positivismo logico, così come la riflessione di Wittgenstein o la filosofia analitica, gli sviluppi della *semantica* e quelli della *pragmatica* lo stanno a dimostrare.

Perciò, non si può ritenere che le problematiche di Spinoza possano essere tralasciate da un'analisi filosofica che si riferisca non superficialmente all'universo, talora incerto ed opaco, del linguaggio e del simbolo. La filosofia e le discipline ermeneutiche hanno mostrato che, dietro il significato noto, vi è un *senso latente*, il quale si radica, in modi non meccanici o unidirezionali, nei *bisogni* e nei *desideri* dell'uomo, cioè in quelle dinamiche profonde e spesso negate dalla filosofia, che Spinoza, attraverso un'etica priva di moralismi e di reticenze, fa emergere con decisione, quando riflette sugli affetti e sulle passioni, anche quelle più vili e disordinate, senza la pretesa di fare una satira della natura

⁷⁴ Ricoeur nota che "il desiderio è un'attrazione verso sé, che non esclude il mondo. Perciò, la vita è inquietudine e rischio. A proposito del problema, Ricoeur afferma "su questo punto Husserl e Freud si incontrano: è nel movimento del desiderio che nasce una cultura".

Cfr. Paul Ricoeur, *Dell'Interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, pagg.508-509.

⁷⁵Cfr. Marco Salvio, *Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, in *Divus Thomas*, A. 112, 53 (2009), pag. 27.

umana, ma con il fermo proposito di comprenderla sino in fondo.

Si tratta di una questione che, senza dubbio, anche Cartesio aveva tentato di impostare, ma che il filosofo olandese scandaglia ancor più profondamente, esprimendo quel bisogno di conoscenza che Cartesio, ma anche Machiavelli ed Hobbes, avevano avvertito in un'età di transizione, inquieta e problematica.

Ritornando più specificamente al nostro autore, possiamo ricordare che il problema si lega a un'interrogazione sulla necessità che la filosofia si apra al mondo simbolico. Ricoeur, che è anche attento alla contemporanea fenomenologia della religione, riflette sul problema del simbolo così come si configura nella dimensione storica attuale e si interessa della tematica dell'oblio delle ierofanie sacrali e del senso di estraneità che l'uomo di oggi esperisce dinanzi ad esse. Infatti, l'uomo si concepisce storicamente in rapporto alla tecnica planetaria e al dominio della natura, ma sente anche una profonda inadeguatezza rispetto all'integralità del suo dire la propria condizione nel tempo attuale. La tematica sembra sicuramente legata alla filosofia di Heidegger, ma essa può essere riproposta nella prospettiva di una più decisa ontologia della vita e di una filosofia dell'affermazione e del *si* ⁷⁶.

Ne deriva l'esigenza di trattare il tema del recupero del sé nello specchio franto del nostro tempo, la necessità di ritrovarsi attraverso le espressioni "a senso multiplo", le tracce pluridirezionali e i simboli nei quali l'uomo intravede problematicamente se stesso, in cui esprime la sua condizione, si produce e si cela nel proprio stesso mondo.

Bisogna sottolineare l'originale proposta filosofica ed etica di Ricoeur, la sua ricerca di un senso umano del filosofare, la capacità di delineare una filosofia del dialogo e del confronto, attenta alle questioni politiche, sociali, giuridiche dei nostri tempi. Bisogna ricordare che sarebbe riduttivo voler portare il pensiero di Ricoeur a una sorta di "tema unico" e fissarlo in una formula che privilegi alcune questioni rispetto ad altre, anch'esse avvertite e meditate con passione durante un percorso filosofico che si è confrontato con le principali questioni del secolo XX.

Domenico Jervolino ricorda due aspetti di tale filosofia: Ricoeur "si è dichiarato più colpito dalla molteplicità delle domande che lo hanno occupato nel corso degli anni che da questo o quel punto di vista più generale e comprensivo, persino in conflitto con i suoi interpreti che si sono affaticati nella ricerca di una qualche

⁷⁶ Ricoeur afferma che la morte va pensata *sub specie vitae*: non ha senso parlare della morte se non a partire dalla vita (sia data e sia ricevuta). La tematica dell'essere-per-la morte è centrale nell'analisi dell'esserci in *Essere e tempo*, ma essa non riveste, in Ricoeur, i contorni della questione ultima e fondamentale. Analizzando la filosofia di Jaspers, Ricoeur ricorda più volte che l'essere-per-la-morte non esprime tutta la complessità delle situazioni limite e del nostro rapporto con la trascendenza. Ricoeur si pone nell'orizzonte di un'ontologia della vita nella quale la tematica della nascita vale più di quella della morte e per la quale il confronto con la morte non si estingue in un orizzonte solipsistico, ma si confronta primariamente e costitutivamente con il tema della morte dell'altro, in quanto oggetto d'amore.

Ricoeur è affascinato dal tema della nascita che gli appare nei suoi tratti più problematici e sfuggenti. La tematica della nascita, che è un aspetto privilegiato di un'ontologia della vita, è uno dei grandi temi di una filosofia che non cerca le certezze, ma gli enigmi della riflessione: la nascita ci precede sempre, non è solo anteriorità, ma è anche futuro e senso.

Cfr. Jérôme Porée, *Exister vivant. Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, *Archives de philosophie*, 72 (2009), n.2, pag.317.

chiave unitaria. Eppure, non è detto che dietro la varietà del pensiero ricoeuriano, dietro la molteplicità dei suoi interessi e delle sue curiosità intellettuali non si nasconda un'unità profonda, più solida e compatta di quanto si possa sospettare"⁷⁷. Insomma, l'unità da ritrovare è il termine di un *percorso difficile e impegnativo*, ma non impossibile o infruttuoso.

Infatti, la filosofia ricoeuriana si presenta ben presto come una riflessione che vive intimamente le tensioni del nostro tempo, le questioni dei nostri giorni e gli interrogativi dell'uomo come essere incarnato, storico ed esposto ai rischi della sua difficile libertà. Una filosofia del *Cogito*, termine che qui intendiamo come il cartesiano aprirsi della coscienza a sé stessa, si scontra ben presto con tutta la difficoltà del costruire un'identità spesso costruita sull'egocentrismo che ci fa ignorare quanto si nasconde in profondità: se ogni scorciatoia nella riflessione su noi stessi si rivela fallimentare, è anche vero che "alla fine troviamo un senso possibile per il nostro cammino, che ci sembra riassunto nella ricerca di un "altrimenti": *altrimenti che Io*"⁷⁸.

Ricoeur si interroga fin dalle sue prime opere sulla nostra inserzione nel mondo e nella vita, sull'originaria affettività che chiede espressione, sul nostro bisogno di libertà e sull'aspirazione a un'esistenza più ricca. L'uomo soffre di una crisi di creatività, ma non può fare a meno di avvertire il bisogno di vivere in una prospettiva che non sia anonima e conformista.

Il filosofo non è il moralista severo e austero che non vuole ascoltare e comprendere le difficoltà dei nostri tempi. Tuttavia, egli non può accettare una comoda rassegnazione, l'estinguersi dell'esistenza in una rete di fatti, di informazioni, di pretesti e di indugi a impegnarsi nella ricerca di una difficile identità umana.

La filosofia ricoeuriana, anche nel confronto con i problemi storico-antropologici più ardui, è animata da una *tensioni po(i)etica* che è la sola che prospetti una vita riconciliata e autentica *con e per gli altri*. L'amore non vede nell'altro il nemico, ma un riferimento e un invito al dialogo.

Dunque, la filosofia ricoeuriana è una riflessione che, proprio perché intende muoversi sul piano spinoziano dell'etica, non nutre il sospetto di molte filosofie verso la concretezza dell'esistere: lo stesso interesse per Mounier e per Marcel dimostra un originario bisogno di superare atmosfere rarefatte e lontane dalla vita.

Il filosofo francese ha ben presente che la nostra stessa esperienza finita e fallibile si radica nella dimensione effettiva e storica. Tuttavia, la vita va affermata e amata anche nella nostra condizione effettiva, fragile o colpevole: se questo amore è impegno e sforzo di esistere in una dimensione degna dell'uomo, la filosofia di Ricoeur non accetta il congedo dalla ricerca antropologica e non si caratterizza come una meditazione sulla morte fine a sé stessa.

Una tensione viva anima le pagine ricoeuriane. Bisogna, allora, delineare la *prospettiva itinerante* dell'uomo alla ricerca di *un'identità vera e adulta*: "la

⁷⁷ Cfr. l'Introduzione di Domenico Jervolino a Lorenzo Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, Napoli, La città del sole, 2004, pagg.16-17.

⁷⁸ Lorenzo Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, op. cit., pag.635

categoria di partenza è qui quella dell'iniziativa: in questo modo Ricoeur si augura di poter sottrarre il presente al privilegio "ottico" della presenza e di restituirlo alla dimensione concreta dell'agire e del patire"⁷⁹.

Perciò, bisogna riflettere sulla questione antropologica che attraversa il pensiero moderno e che questo stesso pensiero sente ancora come *istanza per l'avvenire*. La ricerca ricoeuriana, che si pone nella prospettiva della modernità, non tralascia mai di interrogarsi sui nostri tempi, caratterizzati dall'incontro di popoli diversi, dal crollo dei totalitarismi, dalla crisi di tradizioni consolidate, da nuove forme di fragilità e da nuove sfide etiche.

Aperta al futuro e consapevole delle fratture epocali, la riflessione di Ricoeur non ha mai tralasciato di attivare un dialogo serrato con la tradizione filosofica, da Aristotele a Spinoza. Il filosofo francese ha avuto ben presente l'importanza dell'interrogazione sulle profondità dell'anima operata da Platone e ha guardato alle analisi di Freud sulla forza delle pulsioni distruttive e su quella pulsione di vita che anima la nostra ricerca di felicità e di autorealizzazione⁸⁰.

Secondo Ricoeur, ogni soluzione onnicomprensiva e assoluta è messa in discussione da una filosofia che vuole avere il tratto della ricerca: allo spirito di sistema è sostituita una visione filosofica più franta e complessa, una ricerca che si costituisce tra uomini che non sono riportabili ad un'unica misura.

Da qui derivano le tematiche, non lontane dalla filosofia di Spinoza, del *dono* e del *perdono*⁸¹, tematiche che attraversano profondamente una parte significativa dell'itinerario di Ricoeur. Non a caso, il filosofo si è interrogato sui problemi dell'incontro tra le culture e su quello della traduzione, su un'etica della simpatia e sul rispetto per l'altro, soprattutto per chi è svantaggiato o è emarginato in maniere talora poco note.

Anche questo conferma l'esigenza di considerare l'antropologia sul piano "dell'essere-nel-mondo: l'esistenza dell'uomo, dell'uomo agente e sofferente, dell'uomo-capace, si dispiega nella condizione mondana dell'esserci, del convivere, del con-dividere". Ma questo essere-nel-mondo non si richiama alla nozione heideggeriana di destino, bensì a quell'etica della tolleranza e dell'amore che è stata delineata nella riflessione di Spinoza.

L'intento di Ricoeur è sviluppare il problema dell'azione in vista di un'ermeneutica del sé, il che è riferibile alle nozioni spinoziane di *individualità*, di

⁷⁹ Cfr. Lorenzo Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, op. cit., pag.556. Sull'itineranza, intesa anche come questione spinoziana, si legga anche Gabriel Marcel e Paul Ricoeur, *Sei colloqui sull'alterità*, op.cit., pagg.74-75.

⁸⁰ Cfr. Lorenzo Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, op.cit., pag.170.

Occorre ricordare la dottrina di Plotino, per il quale l'anima è l'uno e il multiplo e la critica al solipsismo di Josiah Royce per comprendere che l'individualismo solipsistico non è una risposta al problema spirituale dei nostri tempi.

Se il problema del nostro tempo è quello di Hegel, esso è, tuttavia, capovolto, nel senso che l'uomo attuale si domanda se vi sia un nesso tra ragione e l'esistenza, tra il logico e il tragico. In ogni caso, una risposta non è possibile se non si pensa sino in fondo la connessione tra l'io sono e la pietà mutua. Così il problema acquista una caratterizzazione e un'intensità che vanno oltre la dimensione bio-psicologica e giungono al problema della persona. Cfr. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pag. 325.

⁸¹ Secondo Spinoza, a differenza della tristezza, la gioia non è direttamente cattiva. Cfr. Baruch Spinoza, *Ethica*, P.IV, prop. 46, op. cit., pag.1011.

Rilevante l'analogia tra la concezione dell'economia del dono, che si lega alla riflessione di Amartya Sen, e quella di Spinoza, che fonda su un utile superiore la sua concezione del perdono.

essentia actuosa, di *causalità genetica*, di possibilità come potenza e espressione di sé, di *gioia* dell'affermazione originaria.

La peculiarità dell'interrogazione spinoziana di Ricoeur nell'ermeneutica filosofica.

Se la riflessione di Ricoeur sulla filosofia di Spinoza è "frammentaria", essa non potrà dirsi episodica.

Una minore continuità episodicità è presente negli scritti di Hans-Georg Gadamer. Come è noto, l'origine dell'ermeneutica filosofica gadameriana deve essere riferita alla riflessione di Heidegger ed è legata al bisogno di approfondire questioni diverse rispetto a quelle percorse dalla filosofia di Heidegger⁸². La specifica preoccupazione della filosofia di Gadamer, ribadita e rfigurata in opere successive, è soprattutto quella di separare la tematica della verità da quella razionalistico- metodologica, secondo una prospettiva che potrebbe essere così espressa: *verità o metodo*.

Ora, la separazione tra verità e metodo⁸³ e il richiamo più marcato ad Heidegger rendono difficile la ricezione dell'attualità della filosofia di Spinoza in molti orientamenti dell'ermeneutica contemporanea.

Nell'opera di Gadamer è sicuramente presente il riferimento a Cartesio. Quest'aspetto può essere considerato come fondamentale per un confronto tra Gadamer e Ricoeur. Accettando alcuni aspetti della critica di heideggeriana a Cartesio⁸⁴, Gadamer prende le distanze dal teoreticismo della soggettività cartesiana, che deriva da un chiaro sminuimento di ogni presupposto storico, linguistico e dialogico.

In *Verità e metodo*, opera in cui si analizzano gli apporti delle filosofie di Kant, di Schleiermacher e di Dilthey, si trovano alcune pagine significative sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Secondo Gadamer, il filosofo olandese, esprimendo l'esigenza di un diverso approccio alle Scritture, ha certamente contribuito a

⁸² Tendendo ad un significativo superamento delle tradizionali partizioni filosofiche ("logica", "etica" e "fisica"), la filosofia di Heidegger si avvicina ad un'ontologia del neutro, secondo la quale la critica dell'umanismo e della metafisica implica anche un superamento dell'etica.

Va notato che, secondo Heidegger, un'ontologia della vita resta insufficiente, perché essa rientra nella tradizionale definizione dell'uomo come *animal rationale*, laddove "l'uomo è essenzialmente nella sua essenza solo in quanto è chiamato dall'essere": cfr. Martin Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, Milano, Adelphi, 1995, pag. 46.

Il problema di Ricoeur è se il problema della vita non si ponga oltre la sua definizione metafisica e sia ben più di un'ontologia del neutro e del destino alla quale Heidegger sembra approdare.

⁸³ La questione "spinoziana" riguarda sia la problematica della testualità che Ricoeur rivendica anche rispetto a Gadamer e sia la tradizione che va da Spinoza sino a Schleiermacher e Dilthey. Gadamer insiste, piuttosto, su una dualità di linee, quella aristotelica e quella che conduce da Spinoza a Dilthey. Anche in questo caso, Ricoeur intende far parlare due tradizioni, ma, per questo, occorre mettere in discussione l'eredità di Heidegger rispetto all'ermeneutica. Cfr. Hans Georg Gadamer, *Ermeneutica*. Uno sguardo retrospettivo, tr.it. di Giovanni Battista Demetra, Milano, Bompiani, 2006, pag. 475.

Cfr. Paul Ricoeur-Eberhard Jünger, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia, gdt-Queriniana, 2005, pag. 47.

⁸⁴ Martin Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad.it. di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1982.

delineare quel cammino che ha portato l'ermeneutica dalla condizione di disciplina ausiliaria allo stadio di disciplina autonoma.

La figura di Spinoza è tratteggiata nell'ambito della crisi della concezione strettamente dogmatica dell'ermeneutica medievale e della stessa concezione luterana. Attraverso Spinoza, si preparava quel processo di dissoluzione dell'autorità come guida dell'interpretazione che, evidente nel *Trattato teologico-politico*, era il presupposto per la messa in discussione di ogni presupposizione che fu aspetto fondamentale della polemica della cultura dell'Illuminismo contro la tradizione e l'autorità (che Gadamer differenzia dall'autoritarismo dogmatico).

All'interno di questo presupposto si svolge il cammino dell'ermeneutica da Schleiermacher sino a Dilthey, che contribuirà a fare dell'ermeneutica, per usare alcune espressioni di John Stuart Mill, l'*organon* delle *Scienze morali* o *Scienze dello Spirito*.

La delimitazione di questo nesso che coinvolge l'ermeneutica biblica di Spinoza pone Spinoza su un asse che è differente da quello dell'ontologia fondamentale di Heidegger, che è l'orizzonte a partire dal quale Gadamer delinea la sua domanda sulla *storicità del comprendere*.

Tuttavia Gadamer, che pur nega l'esito metafisico e sistematico dell'hegelismo, è fin da quell'opera più attento a delineare il contributo della linea filosofica che da Platone giunge ad Hegel e non quella quella che dall'etica di Aristotele giunge a Spinoza⁸⁵.

Insomma, l'interesse per la filosofia spinoziana è soprattutto un aspetto caratteristico della filosofia di Ricoeur. La prospettiva ricoeuriana, che tenta di congiungere il tema ermeneutico e quello epistemologico, è più propensa a recepire il contributo della filosofia spinoziana, la quale risulta presente nelle diverse metodologie che sono nate nello sviluppo del pensiero moderno, ma esprime anche una tensione ontologica ancora non pensata sino in fondo.

Spinoza ed Hegel: un rinnovato confronto nella prospettiva di Ricoeur

Qual è la specificità dell'interrogazione di Ricoeur su Spinoza rispetto agli altri

⁸⁵ Sulla vicinanza, ma anche sulla peculiarità della filosofia di Ricoeur rispetto alla riflessione di Gadamer, possiamo riferirci ad alcune pagine dello stesso Ricoeur, il quale ricorda l'orientamento decisamente platonico di Gadamer rispetto ad Heidegger e mette in evidenza le riserve di Gadamer rispetto al tentativo di Ricoeur di mediare l'impostazione ermeneutica e quella critica di Habermas (il che non avrebbero impedito una maggiore comprensione reciproca). Cfr. Paul Ricoeur, *La critica e la convinzione*, op. cit., pag. 61. In realtà, le differenze di orientamento tra Gadamer e Ricoeur in ordine al tema del metodo, del testo, della psicoanalisi non possono essere intese se non si tiene presente la sempre più esplicita attenzione di Ricoeur per Spinoza.

A questo proposito, si può ricordare che anche Luigi Pareyson non sottolinea solo una distanza, ma segnala anche un interesse rispetto alla filosofia di Spinoza. Egli non nega che, nella filosofia spinoziana, sussista un'intuizione profonda, quella di un Dio in cui siamo ed esistiamo, ma tale filosofia è riportata ai grandi modelli sistematici che possono solo preparare una filosofia della libertà. Essi vanno oltrepassati, soprattutto per quanto riguarda il problema, così centrale nella riflessione del Pareyson, del male e del negativo. Rispetto al Pareyson, che approda all'interrogazione sullo scandalo del male e sul male in Dio, il movimento dell'ermeneutica ricoeuriana risulta diverso. Ricoeur parte dalla centralità della simbolica del male per giungere ad una filosofia in cui il problema del male si inserisce nel più vasto problema del riconoscimento e del perdono, in una riflessione più vicina ad un'ontologia "spinoziana" della vita, ossia ad una filosofia della generosità.

esponenti dell'ermeneutica filosofica contemporanea?

In Gadamer e in Ricoeur si trovano non pochi riferimenti comuni, ma questa vicinanza deve anche far emergere le peculiarità delle rispettive impostazioni.

Anche in Ricoeur è vivo l'interesse per gli aspetti più profondi della filosofia cartesiana, di quella spinoziana e di quella hegeliana. E' noto che Hegel ha ritenuto lo spinozismo e il cartesianesimo un passaggio obbligato del pensiero filosofico moderno e ha sostenuto che l'approdo al *cogito* segna un momento fondamentale nella storia del pensiero, ma ancora nella *Scienza della logica*, Hegel ribadisce che la filosofia di Cartesio e quella di Spinoza portano, ma non giungono ancora al concetto della *piena libertà spirituale*.

Hegel afferma che la filosofia moderna non considera come punto di partenza la *sostanza*, ma il *soggetto*⁸⁶, il cui ritrovamento è frutto di un difficile lavoro di *ricerca di sé*. Avvertendo i profondi limiti del finalismo tradizionale, Hegel esprime un orientamento *teleologico* che permetta sia il superamento della concezione dell'armonia prestabilita e sia un avvicinamento a quell'ontologia della vita che è un'esigenza interna della filosofia di Spinoza.

Non a caso Jean Hyppolite, la cui interpretazione di Hegel non è estranea alla filosofia di Ricoeur, confrontando Kant ed Hegel: "in Kant" l'io penso che deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni" è sospeso in un certo qual modo nel vuoto. In Hegel esso è sì l'io concreto, ma elevatosi all'universalità mediante il suo rapporto con altri io.

La verità oltrepassa l'uomo, ma è una verità umana, inseparabile dalla formazione dell'autocoscienza⁸⁷.

Non è casuale che l'orientamento teleologico di Hegel possa essere confrontato con la filosofia di Spinoza, secondo il quale la virtù e la beatitudine sono premio a sé stesse ed esprimono un'apertura intima e profonda al tutto e alla vita⁸⁸.

Questo tema può essere confrontato con la svolta della filosofia post-hegeliana: se tutta la filosofia di Hegel esprime il bisogno di un recupero dell'identità spirituale e l'istanza di un nuovo approdo del pensiero alla coscienza di sé, è anche vero che la questione della *ricerca di sé*, dopo Hegel, è divenuta più problematica e bisogna dire che l'approdo hegeliano al *Sapere assoluto* risulta poco convincente per la filosofia attuale⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. Mario dal Pra, *Introduzione a Jean Hyppolite, Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pag. VIII.

⁸⁷ Jean Hyppolite, *Genesi...*, op.cit., pag.265

⁸⁸ Secondo la prop. XLII della P. V dell'*Ethica* di Spinoza, la virtù è premio a sé stessa. Essa non si ottiene mediante la repressione degli impulsi, ma è il più alto "godimento" "dell'animo e consente l'abbandono della vita, fluttuante e incerta, delle passioni che spesso è contrassegnata dall'odio, dal risentimento e dall'impotenza dell'animo: "la beatitudine non è altro se non la stessa acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio; ora perfezionare l'intelletto non è altro che conoscere Dio e gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura". In tutto questo, vi è la duplicità del "razionalismo" spinoziano, secondo il quale è anche vero che quanto più conosciamo le cose singole tanto più conosciamo Dio e che l'amore della mente per Dio è lo stesso amore con il quale Dio ama sé stesso. Cfr. il Cap. IV dell'*Appendix* alla P. IV e la Prop. XXXVI della P.V dell'*Ethica*, op. cit., pag. 1040 e segg. e pag. 1079. Secondo la prop. XXXVI della P.IV: "L'amore intellettuale della mente verso Dio è lo stesso amore di Dio, con il quale Dio ama sé stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere esplicitato mediante l'essenza della mente umana considerata sotto l'aspetto dell'eternità".

⁸⁹Rivendicando una filosofia più attenta all'alterità, Ricoeur nota: "Cette position fracasse la prétention des philosophes de l'histoire à dire le sens coherent de tout ce qui est échee e de tout qui va advenir. Je suis toujours en

Questo riferimento ad Hegel e alla filosofia post-hegeliana fa ancor più comprendere l'importanza dell'*Etica* di Spinoza e porta a sottolineare il rilievo della riflessione di Ricoeur e il suo peculiare interesse per la filosofia spinoziana, che arricchisce il confronto tra Hegel e Freud, i quali esprimono due orientamenti da valutare insieme proprio per la peculiare diversità che li caratterizza.

Il primo non ha tematizzato così radicalmente come il secondo la dimensione dell'inconsapevole e dell'*inconscio*, mentre il secondo non ha svolto in modi così profondi la questione della *tensione prospettica* verso il *ritrovamento di sé*. In entrambi, si ritrova una dialettica complessa e ricca di sviluppi che si apre alle istanze spinoziane. Ricoeur, che delinea una dialettica che non pretende di essere onnicomprensiva, si fa portavoce di una filosofia senza assoluti che non accetti interpretazioni esaustive e definitive. Egli propone una riflessione che, essendo conscia delle difficoltà dei nostri tempi, non dimentichi, ma non affretti la trattazione di una filosofia della volontà liberata. Perciò, Ricoeur trova, nell'*Ethica* di Spinoza, l'esigenza di un percorso ermeneutico che sia un cammino alla ricerca di sé, un'adeguazione a se stessi che sia anche costruzione della propria identità. Nell'opera di Spinoza egli vede una dialettica tra *Praxis* e *Sorge*, fra *azione ed effettività*: questo movimento problematico, che è presente in molti sviluppi dell'età romantica, è anticipato dalla filosofia di Spinoza, alla quale l'età romantica guardò con particolare interesse.

Una reinterpretazione al di là delle interpretazioni classiche: la riflessione spinoziana e il futuro.

Per introdurci al complesso rapporto tra Ricoeur e Spinoza, occorre fare alcune ulteriori precisazioni che riguardano quanto abbiamo asserito dell'interesse ricoeuriano per Spinoza e la presenza di una significativa riflessione su Spinoza nelle diverse fasi del suo pensiero.

L'approccio al problema dovrà essere scandito sulla cronologia delle opere di Ricoeur, ma non bisogna credere che il confronto con la filosofia di Spinoza vada prevalentemente o solo da posizioni più caute ad altre di maggiore valorizzazione del suo pensiero.

Piuttosto, Ricoeur si confronta sempre con il pensiero spinoziano nei suoi aspetti

deçà du Jugement Dernier; en posant le limite du Dernier jour, je me dépose de mon siège de juge ultime. Ainsi nulle part le dernier mot n'est dit: je ne sais pas encore comment le Dire et le Faire s'accordent, comment la vérité perceptive, la vérité scientifique, la vérité éthique, etc. [...] coïncident; je ne sais pas comment Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel sont dans la même vérité. Il est aisé dès lors de redescendre de cette fonction de l'idée-limite à ce que j'ai appelé l'allure de la réflexion: l'idée-limite de fin de l'histoire protège "la discontinuité "des visions singulière du monde". Cfr. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955, pag.20.

Ricoeur evidenziava anche come l'idea di circolarità non potesse essere identificata con quella di sistema, legata ad una concezione più rigida e gerarchica delle espressioni dell'uomo.

Alla non condivisione dello spirito di sistema, che lo porta a "rinunciare ad Hegel", corrisponde la ricerca di mediazioni che si pongono non sotto il concetto di oltrepassamento dialettico, ma di sfida. Si pensi al problema del rapporto tra identità ed alterità nel campo della traduzione. Cfr. Paul Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di Domenico Jervolino, Brescia, Morcelliana, 2001.

di fondo.

a) Abbiamo detto che la riflessione di Ricoeur si distanzia soprattutto da uno Spinoza più sistematico e recupera costantemente la tensione interna e l'istanza etico- ermeneutica del pensiero dell'olandese: in ogni singola fase della riflessione di Ricoeur, vi sono accenni, riferimenti, riflessioni su Spinoza che confermano il rilievo di questa filosofia nelle diverse fasi del pensiero ricoeuriano.

Dobbiamo anche ricordare che considerazioni positive o anche questioni aperte ed analisi problematiche si succedono, così che esse dimostrano un confronto critico mai superficiale e passivo e consentono di asserire che Ricoeur ha costantemente inteso il rilevante significato della prospettiva etica spinoziana per l'attualità filosofica.

Ricoeur ha visto in Spinoza il ricercatore di una verità che si cela in profondità, al di là delle illusioni di onnipotenza del soggetto, oltre l'immaturità e l'egocentrismo ontologico, fatto di rassicurazioni facili ed insincere.

b) Inoltre, la complessità del confronto con Spinoza chiarisce anche perché non vi è quasi mai un confronto privo di mediazioni con la filosofia spinoziana, ma vi sono frequentemente approfondimenti che collegano Ricoeur e Spinoza attraverso il confronto con Cartesio, Hegel, Freud ed Husserl: "non spieghiamo perciò Cartesio con Cartesio, ma con Kant, Hegel e Husserl"⁹⁰.

c) Per comprendere perché Ricoeur giustifichi l'attualità e l'apertura al futuro della filosofia di Spinoza, occorre ricordare che, a suo avviso, non bisogna insistere unilateralmente su uno Spinoza chiuso nel suo deduttivismo: la tensione di fondo che anima tale filosofia deve essere recuperata nella prospettiva di un'ontologia che sia intrinsecamente *etica*.

Ricoeur scorge una profonda esigenza sistematica in Spinoza, ma, pur non trascurandola e credendo che non sia l'ansia di una sistemazione onnicomprensiva quel che affascina di più anche in un "classico del pensiero", sottolinea soprattutto l'importanza di una filosofia che compie un percorso che non può essere solidificato o chiuso in formule, secondo un *malinteso riferimento* allo spirito geometrico, alla dimostrazione e alla deduzione. Non è lo Spinoza deduttivo quello che interessa prevalentemente Ricoeur, ma il filosofo che cerca l'unità e la composizione a partire da uno *sforzo d'essere*, dall'uomo che aspira all'autonomia, alla maturazione degli affetti e ad un più profondo rapporto con il significato della vita.

Pertanto, fin dalle prime opere, Ricoeur, spinozianamente, intende collegare la tematica del conoscere alle esigenze più profonde della vita. Perciò, la sua riflessione non si chiude in una filosofia delle idee chiare e distinte, ma analizza le profondità della vita affettiva per chiarire sé a sé stessa.

Per questa esigenza di concretezza, Ricoeur, svolgendo il suo progetto di una filosofia della volontà, sente il bisogno di superare la stessa prospettiva del *metodo eidetico*, quello che descrive una volontà in generale nelle sue polarità e tensioni, per giungere ad una riflessione sulla complessità e polisemicità del simbolo, nella

⁹⁰ Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1960, pag. 71.

quale si affronta la dimensione concreta, *empirica*, del volere che si scopre sotto il segno della schiavitù degli affetti. Perciò, il filosofo prospetta una dissimmetria tra *l'eidetica della volontà* e una più vasta *simbolica dell'uomo concreto*, la cui esistenza non può essere affrontata senza la tematizzazione delle questioni della *colpa* e della *trascendenza*. Del resto, Ricoeur aveva sottolineato anche la necessità di riflettere sui diversi aspetti dell'involontario, sino a quelli "assoluti" del carattere e dell'inconscio, per giungere autenticamente, senza facili percorsi, a una *poetica della volontà* liberata.

Per questa stessa necessità, nel prosieguo della sua opera, egli sentì l'esigenza di vedere, all'origine del *cogito*, la questione della posizione del desiderio. Ancora in questa prospettiva, Ricoeur si chiederà con insistenza se non sia banale e superficiale l'equazione tra il piacere e la vita e se, come compresero Freud e Spinoza, un'ontologia della vita non sia qualcosa di ben più complesso, cioè una ricerca dell'identità.

Ancora per questi motivi, Ricoeur continuerà l'approfondimento del tema dell'identità anche nelle sue ulteriori opere, ad esempio nella trilogia di *Tempo e racconto*, in *Sé come un altro* e nei *Percorsi del riconoscimento*, quando tematizzerà la problematica dell'identità come questione del *riconoscimento*, della *lotta* e del *perdono*. Secondo Ricoeur, non si possono sovrapporre maschere di sé ad altre, ma si tratta di pensare la vita come *affermazione originaria* che si oppone alle potenze distruttrici, contro ogni chiusura umana e contro ogni passato che non passa per il suo carico di rancore e di risentimento che non è stato superato: per questo senso della fontalità del positivo, la filosofia di Ricoeur è anche una filosofia del rispetto che si fa amore e una riflessione che supera un'etica della norma e della retribuzione per farsi etica della vita e della sovrabbondanza.

In questo senso, per ricondurre questi aspetti al nostro tema, il confronto con Spinoza non cesserà di riproporsi e non potrà che indicare l'esigenza di quell'ontologia della vita, espressa nell'immagine mosaica di una "terra promessa", che Ricoeur intende come l'obiettivo di una filosofia aperta al futuro e di un pensiero che vive fino in fondo la complessità dei nostri tempi. In questo senso, rispetto al radicalismo di Heidegger, si ritrova un senso più marcato di *pietas* per le conquiste più alte della storia del pensiero occidentale tra le quali vi è certamente la riflessione di Spinoza, che è ben lontana da una prospettiva di oblio dell'essere e di imposizione sul mondo.

L'interrogazione nel complesso della sua opera

Occorre anche tematizzare la peculiarità del confronto di Ricoeur con Spinoza nell'ambito dell'ermeneutica filosofica: soprattutto questo aspetto evidenzia in che senso è specifico dell'ermeneutica di Paul Ricoeur un sicuro interesse per la filosofia spinoziana, intesa come *critica dell'illusione* e *ricerca di un punto di partenza radicale*.

Ricordiamo che la data della pubblicazione di *Verità e metodo* e quella di

Finitudine e colpa, seconda parte dell'incompiuta trilogia riguardante *La filosofia della volontà*, coincidono. In quest'opera ricoeuriana, che rimonta al 1960 ed è composta dieci anni dopo la pubblicazione de *Il volontario e l'involontario*, non solo emerge chiaramente la problematica ermeneutica, ma si esprime un chiaro riferimento a Spinoza. Il filosofo francese si orienta verso una duplice riflessione: sulla *gioia*, alla quale ci sentiamo chiamati, e sulla *condizione finita*, alla quale l'esistenza effettiva dell'uomo è esposta. Proprio allora, la polarità tra effettività e tensione (etica) alla felicità si delinea in una prospettiva che è forse insufficiente, ma che risulta già significativa.

L'interesse di Ricoeur per Spinoza è presente in ogni tappa del lungo cammino della filosofia ricoeuriana, che copre l'arco che va dalla fine degli anni '40 agli inizi del 2000, anni a cui rimontano le sue ultime opere.

Già nelle prime opere, Ricoeur sente il bisogno di approfondire, superando la sistemazione dell'Hegel maturo, la tematica della nostra passività, della spinoziana schiavitù degli affetti, confrontandola anche con le questioni dell'alterità e della trascendenza. È l'inizio di una riflessione che non pone in una netta e sterile contrapposizione Kierkegaard e Spinoza, ma sottolinea l'importanza di entrambi per una riflessione che non è ancora stata svolta, benché Ricoeur insiste sul fatto che non vi sono generi comuni che colleghino filosofi tanto diversi, quali Aristotele, Spinoza o Leibniz.

D'altra parte, già Ravaisson, al quale Ricoeur ha dedicato pagine di grande significato, aveva evidenziato la molteplicità dei sensi del termine *essere* nella filosofia di Aristotele e l'importanza dell'essere come atto che egli inserisce in una metafisica della generosità e del dono, che è divino. Egli era stato un deciso critico dell'astrazione e aveva sostenuto che non occorre far emergere un profilo esangue, privo di vita, di quanto intendiamo descrivere: da grande ammiratore di Aristotele ma anche di Leonardo, il suo problema era quello di entrare più in profondità nelle cose, per coglierne il tratto individuale e inconfondibile e capirne l'idea intima che ne dà l'unità e il movimento.

Inoltre, riferimenti filosofici a Spinoza si trovano anche nella fase degli anni Sessanta e Settanta, nella quale Ricoeur predilige e adotta il *paradigma ermeneutico* del simbolo e si confronta intensamente con gli apporti freudiani, ma anche con quelli di Marx, di Nietzsche e con lo strutturalismo. Riferimenti significativi a Spinoza si ritrovano nel *Saggio su Freud* e ne *Il Conflitto delle interpretazioni*. La questione spinoziana della riappropriazione di sé è sullo sfondo di un'opera come *La metafora viva* o nella "trilogia" di *Tempo e racconto*.

Questo è significativo, anche perché Ricoeur, interrogandosi sulla questione del tempo, non trascura l'originaria spazialità del corpo e la dimensione incarnata e mondana dell'esistenza umana che anche Spinoza aveva evidenziato e sottolineato: ne emerge che la stessa questione etica della narrazione non può essere disgiunta, a nostro avviso, dall'interesse per l'*Etica* di Spinoza.

Soprattutto in un'opera successiva, che apre una nuova fase speculativa, quale *Sé come un altro*, si riscontra un rinnovato interesse di Ricoeur per la filosofia di Spinoza. La riflessione spinoziana è ancora presente in pagine fondamentali di

opere come *La memoria, la storia e l'oblio* o nei *Percorsi del Riconoscimento*.

D'altra parte, la filosofia ricoeuriana si delinea fin dall'inizio come una filosofia della difficile ricerca della libertà: attraverso le tematiche della gioia e del sì, del consenso o della critica dell'illusione, dell'amore della creazione e della gratuità del dono, essa si mostra costantemente "prossima", anche se non identica, alle tematiche fondamentali dell'ontologia-etica di Spinoza, ponendosi al di là di questioni metafisiche ormai meno incisive, che legittimano sempre meno la riflessione sul grande pensatore olandese: l'orientamento di fondo della filosofia ricoeuriana converge con le questioni centrali dello spinozismo, ma non è un'acritica lettura senza riflessione e priva di criteri discriminanti.

L'interrogazione su Spinoza tra la filosofia riflessiva e l'interesse fenomenologico

Ricoeur ha sempre riaffermato il legame della sua indagine con la filosofia riflessiva.

La questione della lettura ricoeuriana dell'opera di Spinoza non può essere separata da quell'unità e pluralità di orientamenti della riflessione che caratterizzano una filosofia aperta, quale è quella ricoeuriana. D'altra parte, anche Husserl aveva parlato della riflessione come momento essenziale della fenomenologia. La cosa è significativa, perché la riflessione di Ricoeur approda già all'interesse per la fenomenologia nel periodo tra le due guerre mondiali. Alla fenomenologia e alla filosofia dell'esistenza il filosofo era condotto dalla lettura delle opere di Gabriel Marcel, che, talora, Ricoeur pone sullo stesso piano di Husserl dal punto di vista dell'influsso all'elaborazione del proprio pensiero.

Marcel era il filosofo non accademico che non si appagava di una riflessione astratta ed analitica e che alla riflessione di primo tipo, che porta a distinguere tra il proprio essere e il corpo, replicava con la proposizione di una riflessione recuperatrice o di secondo grado che cercava la ricomposizione genuina ed integrale di sé stessi.

L'indagine di Ricoeur passava attraverso il confronto con la fenomenologia e con l'esistenzialismo e con quella filosofia tedesca che Brunschvicg e gli orientamenti idealisti ed accademici francesi avevano considerato come espressioni di un pensiero che si attardava su tematiche precartesiane e irrazionaliste.

Non era poi casuale che Ricoeur, che andava meditando sull'esigenza rischiosa di una fenomenologia ermeneutica⁹¹, si sarebbe sempre più rivolto a pensatori, come Jean Nabert, che hanno condotto la filosofia riflessiva in ambiti di interrogazione più mossi e complessi⁹². Infatti, Nabert riconosceva un'unità di fondo della

⁹¹ Cfr. Carlo Sini, *Fenomenologia e metafisica. Il dibattito continuo*, in *Aquinas*, 1983, Anno XXVI, n.3, pagg.519-529.

⁹² "Il fine che Ricoeur persegue è di dimostrare che, già all'interno del testo husserliano, la comprensione richiede la chiarificazione che si avvicina molto di più a un lavoro di interpretazione sul significato che non a una semplice "illuminazione" "come apprensione immediata [...]". Infatti, una volta che si è raggiunto questo livello di fondazione, il compimento dell'idealismo rivela contemporaneamente la sua crisi: se gli oggetti che sono per me ricevono il loro

filosofia riflessiva, ma ne coglieva anche la pluralità delle voci, ben comprendendo che occorre considerare il concreto, la personalità più del pensiero, il progresso della vita interiore più dell'unità della coscienza in astratto⁹³. La filosofia della testimonianza di Nabert si rivolgeva a quelle testimonianze contingenti dell'assoluto che pongono in crisi le pretese di autosufficienza della pura razionalità storica. Né va dimenticato che la filosofia di Ricoeur si svolgerà per tutta la seconda metà del secolo XX, cercando di confrontare criticamente apporti disciplinari e filosofici diversi, aprendo nuovi ambiti di confronto e mantenendo l'unità della domanda sull'identità del soggetto.

Per questo carattere empirico e storico, eventuale e concreto, Ricoeur non poteva contrapporre una rinnovata riflessione sulla verità e sull'uomo agli sviluppi metodologici dell'ermeneutica contemporanea, poiché, sin dall'inizio della sua filosofia, Ricoeur ha mostrato un profondo interesse per le più varie e complesse problematiche del proprio tempo. Egli ha dimostrato la fedeltà a quest'impostazione nel confronto, sempre difficile e impegnativo, con Freud e la psicoanalisi e con lo strutturalismo. In questa complessa fusione di orizzonti, i riferimenti alla filosofia di Spinoza non sono solo sempre presenti, ma provengono proprio dai più diversi e contrapposti interessi. Inoltre, l'attenzione per la filosofia di Spinoza va accrescendosi: se essa segna i diversi decenni in cui si svolge l'opera ricoeuriana, la sua più chiara e problematica espressione è addirittura in un'opera come *Sé come un altro*. Non è né in *Finitudine e colpa*, né nel *Saggio su Freud* o ne *Il Conflitto delle interpretazioni* che il confronto con Spinoza trova la sua chiara esplicitazione, ma solo dove si delinea il compito di un'ontologia della vita. Un'ontologia della vita non può essere svolta nell'ambito di una logica della pura identità o del rispecchiamento. Perciò, al fine di svolgere un'ontologia della vita che coinvolga la stessa filosofia di Spinoza, bisogna andare oltre alcuni aspetti della sua riflessione, là dove essi abbiano un carattere astratto⁹⁴.

senso "da me", come pensare l'alterità inerente alla manifestazione di un altro da me come me? Il presupposto della fenomenologia emerge, pertanto, nel momento in cui Husserl deve affrontare il passaggio dalla quarta alla quinta meditazione". Cfr. Marco Salvioli, *Il tempo e le parole. Ricoeur e Derrida "a margine" della fenomenologia*, in *Divus Thomas*, 2006, Anno 109 (51), pagg. 57-61.

⁹³ Fabio Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Perugia, Editrice Benucci, 1987, pag. 111. Tra l'altro Nabert parla spesso di un'esperienza meta-morale (si pensi alla questione del male), ma non crede sia possibile solidificarla e oggettivarla secondo criteri intellettualistici e anti intellettualistici.

⁹⁴ Possiamo ricordare la critica di Ricoeur all'associazionismo psicologico presente in molte pagine dell'*Etica*.

Va anche ricordata la riduzione della memoria all'immaginazione e il loro inquadramento nel problema dell'immagine come ingannatrice che si pone lungo una linea che dalla critica della Sofistica di Platone ginge, con esiti diversi, fino a Montaigne, Pascal e Spinoza. Possiamo infatti seguire – dopo l'attacco di Platone contro la Sofistica, che egli ascrive all'eikon- fino a Montaigne, Pascal, Spinoza la denuncia del carattere seduttore e ingannatore dell'immaginazione. Tuttavia, l'immaginazione non è ingannatrice nello stesso modo della memoria; è la confusione tra reale e irreale, la tendenza allucinatória, si direbbe, dell'immaginazione a renderla sospetta, come fonte mendace di doxa, come trappola di ogni mimesi, di ogni imitazione nel senso di copia. Altra è la falsità della memoria; ciò su cui ci si inganna è l'essere stato, l'essere accaduto prima di quest'altro dell'eikon, per mantenere il vocabolo di Aristotele". *Paul Ricoeur, Ricordare, dimenticare, perdonare*, Bologna, Il Mulino, 2004, pag.69.

Spinoza e Ricoeur: il paradigma della complessità

Nella vastissima opera di Paul Ricoeur si delinea un confronto con le riflessioni più complesse e problematiche dei nostri tempi; ed essa non può essere sempre riportata ad un “comun denominatore” che ne riesca ad esprimere tutta la complessità a causa della scelta filosofica di sondare i conflitti e le questioni che attraversano i nostri tempi.

Tuttavia, si deve dire che, nella sua non esaustività, l’opera di Ricoeur si compone di analisi che si integrano e si sviluppano. La tematica del *cogito* alla quale il filosofo fa più frequente riferimento, cioè quella del soggetto umano nel mondo e della ricerca di sé, non esprime solo un’inquietudine momentanea, ma giustifica un cammino, ancora da percorrere e talora accidentato, verso l’interpretazione delle molteplici espressioni dell’uomo⁹⁵. Riferendosi alla tradizione del *cogito* e alla *filosofia riflessiva*, Ricoeur parla di un *cogito* ferito, posto nell’essere ed incarnato. Partendo da questa tematica, che subito mette a confronto Cartesio e Spinoza, il pensiero di Ricoeur si rivela un *pensiero ecumenico* che non pretende che un solo orientamento possa esibire un’autosufficienza ed un’eshaustività che non possiede. Non a caso, la filosofia di Ricoeur si è confrontata con le problematiche che emergono dalla teologia di Karl Barth, dalle filosofie di Gabriel Marcel e di Karl Jaspers, dalla testimonianza filosofica di Mounier⁹⁶, ma anche con la filosofia riflessiva o con la psicoanalisi, la linguistica, lo strutturalismo, la narratologia, la teoria del testo e della traduzione.

Se l’ecumenicità della tensione speculativa giustifica la molteplicità degli interrogativi e dei riferimenti, va anche ricordato che proprio l’interrogazione su un pensatore complesso e dimistificatore, qual è Spinoza, risulta un aspetto importante per una filosofia che non si ferma ad una sola metodologia o a un

⁹⁵ Cfr. Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008, App.II, pag.181.

⁹⁶ Il termine personalismo, che non è identificabile con il termine spiritualismo, “è recente in filosofia. Sembra venuto dalla Germania, dove i commenti a Spinoza lo hanno fatto nascere in un contesto di discussioni religiose”. In Francia esso è legato alle dottrine di Charles Renouvier e ha avuto nuovi alimenti negli anni Trenta del secolo XX.

“Fautore di una rivoluzione “personalistica e comunitaria”, Mounier lottava insieme contro l’egoismo liberale e il collettivismo dispotico. La comunicazione era per lui un fatto primitivo, ma perderebbe tutto il suo significato se non avesse come correlativo una vocazione intima, una libertà di scelta e di adesione, un’autocostruzione del carattere, un riferimento a una fonte trascendente che mette ogni essere umano al di sopra dei condizionamenti della natura e della società. La tensione e il superamento manifestano così un’appello e una grazia. Appunto quest’ispirazione mistica rendeva Mounier diffidente nella pratica verso assoluti prematuri [...] Accanto a lui Jean Lacroix considera il personalismo come l’intenzione stessa dell’umanità e lo studia nelle sue applicazioni giuridiche ed economiche come nelle sue implicazioni metafisiche. Ritiene che una trascendenza si sveli nell’immanenza della storia e propone ai marxisti e agli esistenzialisti-fratelli nemici- di lasciarsi informare e riformare da una dialettica personalistica. Solo questa è capace di rispondere allo slancio integrale dell’uomo e di compiere nell’intersoggettività amante le realizzazioni incompiute della forza o della giustizia. Sarebbe facile scoprire lo stesso spirito nell’opera di P. Landsberg, di P.Ricoeur o di D. deRougemont. [...] Meno preoccupati di problemi sociali, o apportandovi altre preferenze, i pensatori che L. Lavelle e R. Le Senne hanno raggruppati attorno alla *Philosophie de l’Esprit*, rinunciano in generale a una determinata etichetta. Ma non sono lontani dalle opzioni metafisiche di Mounier, che molto doveva a Gabriel Marcel e soprattutto a J.Maritain. Si può dire che vi è attualmente una specie di personalismo diffuso nella maggior parte dei maestri del metodo riflessivo, si tratti di G.Madinier o di G.Berber, di G.Bastide, di Jean Nabert o di Lachièze-Rey e di A.Forest”.

Cfr. Maurice Nedoncelle, *Verso una filosofia dell’amore e della persona*, Roma, Edizioni Paoline, 1957, pagg. 204-206.

singolo punto di vista sull'uomo.

D'altra parte, Ricoeur, che ha dedicato non poche riflessioni a Spinoza, non ha inteso neanche dare una trattazione sistematica di tale filosofia, vedendo, in questo pensiero difficile, che tocca tematiche fondamentali come quella dell'*identità* e quella dell'*amore*, anticipazioni rilevanti delle questioni filosofiche più aperte dei nostri tempi.

In quest'ottica, Ricoeur riflette su quella dialettica dell'*adeguato* e dell'*inadeguato* che anima tutta la filosofia di Spinoza e che orienta l'interrogazione sulla condizione dell'uomo sin dalla parte II dell'*Ethica*.

Anche il richiamo a Spinoza sottolinea come Ricoeur si sia dimostrato coerente con la sua concezione di un'ontologia franta e militante, priva di facili approdi metafisici: essa si confronta con le più significative esperienze della filosofia moderna e contemporanea, nella consapevolezza, anche spinoziana, della difficoltà del raggiungimento della libertà, che è un ritornare "alle fonti della propria efficacia", all'espressione della potenza umana o virtù.

Varietà di approdi e unità della domanda

A questo proposito, bisogna fare un altro rilievo di carattere generale. Abbiamo detto che la filosofia di Ricoeur è una filosofia problematica, senza facili approdi assoluti e definitivi, ma bisogna anche dire che essa si esprime, sino all'ultimo, come la riflessione di un filosofo che si sforza di amare profondamente la vita e che non condivide l'esito nichilista di alcuni tratti della cultura contemporanea.

Tale aspetto della filosofia di Ricoeur ci riporta alla critica dei teologi tristi, svolta in toni caustici nell'*Etica* di Spinoza. Essa non è estranea alla critica di Ricoeur verso quelle forme di pensiero che sopravvalutano la tematica della finitudine e della mortalità dell'essere umano.

Proprio in questa prospettiva, franta e inquieta, ma sensibile alla tematica della *vita* e della *gioia*, la presenza delle dottrine di Spinoza è essa stessa franta e mai esaustiva.

In questo senso la filosofia di Ricoeur viene incontro ad un'esigenza costante della cultura francese, quella del confronto con le teorie del *conatus*.

A sua volta, la tematica del *conatus* non è, secondo Ricoeur, una prospettiva intemporale, né giustifica una prospettiva filosofica che fugga dalla storia.

L'approccio all'opera di Spinoza aiuta a cogliere gli aspetti di una riflessione, come quella di Ricoeur, che, attraverso la filosofia riflessiva e l'eredità di Bergson, la riflessione husserliana sul *mondo- della- vita* e le sfide apportate dai "maestri del sospetto", la riflessione sulla linguistica e lo strutturalismo, intende tematizzare la problematica e complessa ricerca dell'identità umana in una prospettiva aperta. Ricoeur si è interrogato precocemente su quelle impostazioni etiche che temono il desiderio di vita e l'amore, finendo per accettare la fatalità e assuefarsi a un modo di vita rinunciatario.

Anche per questo, secondo Ricoeur, la filosofia di Spinoza riguarda il presente e

richiede approfondimenti per il futuro della riflessione ermeneutica. La tematica spinoziana della beatitudine e l'interrogazione ricoeuriana sull'avvenire della filosofia non possono essere dissociati senza perdere un'opportunità per la riflessione attuale: la tematica del *conatus* ci riporta a un'ontologia del futuro, la quale ci disabituava a vedere solo nel passato le radici della domanda ontologica e a credere che sia il destino invalicabile dei nostri tempi il superamento dell'ontologia e una filosofia nichilista.

Una lettura non settaria della filosofia di Spinoza

La lettura ricoeuriana di Spinoza non è solo settoriale, ma affonda le radici nel *détour*, poiché le questioni dell'*homo viator*, del *soggetto franto* o del *cogito itinerante*, dell'*identità e dell'ipseità* esprimono un aspetto fondamentale della filosofia di Ricoeur, che, intendendo proporre una credibile riflessione sull'*homme capable*, deve affrontare la complessità e l'intreccio dell'itineranza e della libertà, la delineazione di una più profonda conquista di sé.

Rompendo un vecchio pregiudizio, Ricoeur non guarda a Spinoza come a un filosofo chiuso in una grandezza lontana, ma lo considera in una prospettiva diversa ed insieme attuale: se la filosofia di Spinoza deve essere collegata alle questioni più profonde dell'etica classica, essa potrebbe sollecitare la filosofia attuale ad un più chiara consapevolezza della ricerca dell'identità dell'uomo d'oggi.

Non a caso, la lettura delle opere etiche aristoteliche è accompagnata dalla consapevolezza della connessione tra le dottrine etiche e quelle politiche dello Stagirita. In alcuni punti, Ricoeur rammenta l'"archittonicità" della politica rispetto alle discipline che riguardano la dimensione della *prassi*. Le questioni della giustizia e del riconoscimento economico, politico, antropologico non sono estranee alla lettura che Ricoeur svolge della nostra condizione antropologica e storica, al di là dei limiti e delle prospettive in cui l'etica classica aristotelica affrontò le questioni sociali e politiche dei propri tempi.

Proprio perché Ricoeur si è interessato degli esiti complessivi della filosofia di Spinoza, la sua riflessione si riferisce soprattutto alla sua opera maggiore, l'*Etica*, che egli vuole leggere nelle sue tematiche di fondo e fino alla P. V, sino alla questione, talora considerata poco attuale, della *beatitudine* e dell'*eternità della mente*⁹⁷.

La delineazione di questo interesse non si ferma a spiegazioni settoriali, ma va considerata in base al taglio che il filosofo vuole dare alla sua opera, nella quale si segnala umilmente la sproporzione delle sue ricerche rispetto al compito filosofico che egli ha intrapreso. Infatti, il pensiero di Ricoeur si propone di essere *ecumenico*, ma mai superficiale o eclettico. Esso è un pensiero consapevole dei conflitti e dei contrasti che contraddistinguono la condizione dell'uomo attuale. La

⁹⁷ Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, op. cit., Parte V, Scolio alla Prop. XLII, op. cit., pag.1085.

filosofia di Ricoeur intende valorizzare davvero tutti i *semi di verità* presenti nelle diverse discipline che praticano l'interpretazione e che vanno considerate come aspetti dello sforzo di ritrovare sé stessi lungo un cammino che non è prestabilito. L'orizzonte spinoziano permette anche la convergenza, "all'infinito", di una molteplicità di punti di vista inizialmente antitetici. La coscienza critica spinoziana, così come la critica freudiana all'etica e all'antropologia contemporanea consente di poter mantenere il confronto con quanto è più lontano dall'etica tradizionale. Ricoeur prospetta un'ontologia militante, un'ontologia-etica che non può essere concepita astrattamente, ma si delinea come un difficile recupero di sé nel mondo, quale ricerca della propria libertà. Ne deriva l'affermazione che la ricerca di sé è il tentativo di esprimere le proprie possibilità di dire, di *fare*, di *raccontarsi*. Perciò, Ricoeur sostiene la tesi che l'attività di interpretare un testo non significa riprodurlo passivamente, ma ri-esprimerlo in modi nuovi e diversi: il testo è espressione di vita e la vita cerca di esprimersi e di accedere alla dimensione dell'azione, dell'espressione, della valorizzazione di sé e della narrazione.

Verso un'ontologia della vita e del concreto

Secondo Ricoeur, anche la riflessione di Spinoza ci aiuta a considerare la tematica della vita alla luce della difficoltà che incontra un amore, apportatore del sé, che non può appagarsi di un facile irrazionalismo e che si allontana da ogni metafisica basata sullo scontro tra gli uomini e le culture.

Ricoeur legge l'*Etica* non solo per il bisogno di richiamarsi a specifiche tematiche antropologiche, ma soprattutto per mettere a fuoco la complessa questione della crisi della soggettività. Proprio per questo, le tematiche affrontate da Ricoeur devono essere analizzate a partire dal concreto conflitto che coinvolge le discipline che "praticano" l'ermeneutica: questo può essere compreso meglio quando si ricordi che, se la filosofia di Spinoza mostra una profonda compattezza, essa si rivela molteplice negli interrogativi che suscita.

L'interesse per la filosofia di questo (attualissimo) filosofo del XVII secolo va riferito ai diversi paradigmi "spinoziani" (ed ermeneutici) che Ricoeur adotta nello sforzo di tematizzare l'ardua questione della ricerca di sé: lo studio del mondo simbolico, quello delle diverse configurazioni del testo, quello della narrazione e del riconoscimento ci parlano di una crisi dell'uomo e del suo desiderio di essere.

Come avviene nella filosofia spinoziana, Ricoeur non oppone *teoresi* e *prassi*. Proprio perché Ricoeur non intende ricondurre tutte le questioni ad una filosofia che sia solo filosofia del testo o del segno o del linguaggio, egli intende riflettere su tutti questi aspetti in una prospettiva che è insieme ontologica ed etica: proprio la *sproporzione* tra linguaggio e forza, tra la sofferenza e la parola, tra la gioia e la sua espressione affascina e inquieta il filosofo dell'*ipseità*, per il quale la parola *essere* non è un riferimento astratto, ma va inteso come l'approdo di un cammino.

Il fatto che Spinoza non deduca o non distingua semplicemente l'etica

dall'ontologia, ma le intrecci, prefigura il compito di un passaggio da una metafisica sistematica ad un' *ontologia della sproporzione* ⁹⁸.

Bisogna tener presente che la forza e il desiderio cercano di giungere a parola, di pervenire ad espressione, di configurarsi come narrazione e reciproco riconoscimento.

E' un cammino, legato alla riflessione su Spinoza, che passa per il tema del *cogito spezzato*, attraverso l'indagine sulle aporie e sulle fratture del nostro esistere nel momento in cui la vita intende esprimersi davvero.

Così si delinea una riflessione, che, guardando le cose da un'altra e complementare prospettiva, pone il problema biraniano dell'unità e della duplicità della condizione umana: ritornare a Cartesio non è riprendere l'ontologismo metafisico, ma andare oltre il razionalismo che sminuisce la dimensione della volontà e dell'iniziativa ⁹⁹.

Secondo Ricoeur, il riferimento al termine *atto* non designa un problema astratto né una questione che si lega a un semplice dubbio intellettuale, ma ci richiama alla condizione concreta ed incarnata dell'uomo. Infatti, l'istanza ontologica ed etica si radica nel sentimento fondamentale del proprio esistere problematico e dell'inquietudine di un essere vivo che si apre alla coscienza di sé.

Anche in questa prospettiva si incontra Spinoza. Come si ricorda in *Sé come un altro*, la terza meditazione cartesiana mostra quanto la posizione del cogito rispetto alle altre verità sia problematica. Tale problematicità è colta da Spinoza, che, non a caso, è definito il più coerente nell'ambito della tradizione che pone il *cogito* nell'essere e ne vede tutta la complessa condizione.

Siamo alla valorizzazione della filosofia del *cogito*, nel senso della delineazione di una filosofia del *Sé* e dell'*ipseità* ¹⁰⁰. La ricerca di sé è la ricerca (anche spinoziana) dell'attestazione, cioè "la coscienza di essere agenti e sofferenti", l'ultimo e in fondo unico rimedio contro ogni *sospetto* che si rivela sempre vincente sull'intellettualismo.

E' qualcosa di più anche rispetto alla concezione della fatticità di Heidegger, poiché tale concezione non si delinea come un'accettazione consapevole del destino, ma si prospetta come una ricerca di un vero orientamento di vita ¹⁰¹: "l'ermeneutica della fatticità delinea un aspetto molto significativo dell'Heidegger che precede *Essere e tempo*, particolarmente rilevanti furono sia un'ermeneutica

⁹⁸ "Ormai erano le produzioni dell'inconscio, decifrate dalla psicoanalisi, e l'immenso impero dei segni distaccati dal dinamismo della loro produzione, che andavano a interpersi fra il soggetto filosofico questionante e il soggetto quotidiano messo in questione. A misura che le meditazioni si moltiplicavano e si allungavano, l'ambizione di totalizzarle in un sistema di stile hegeliano mi appariva sempre più vana e sospetta". Cfr. Paul Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 1998, pag.52.

⁹⁹ Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Paris, Librairie Delagrava, 1919, pag.419.

¹⁰⁰ Cfr. Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, pagg. 431 e segg. D'altra parte, Ricoeur ribadisce che le questioni dell'*ipse* e dell'*idem* vanno poste all'interno del problema dell'*identità narrativa* e non in quella della metafisica corrispondenza assoluta tra sé e sé del Sapere assoluto.

¹⁰¹ Martin Heidegger, *Interpretazione fenomenologica di Aristotele*, a cura di Massimo De Carolis, Napoli, Guida, 1990.

L'Heidegger che precede *Essere e Tempo* non ricercava un nuovo vitalismo da contrapporre alla metafisica tradizionale, ma intendeva cogliere la vita nel suo darsi e critica un pensiero che crede sensato osservarla e descriverla dall'esterno. Cfr. AA.VV., a cura di Franco Volpi, *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pag.10.

della vita cristiana nella quale emergevano importanti aspetti dell'uomo che il razionalismo non riesce spesso a comprendere: quest'interesse era anche un'introduzione ad una più radicale problematizzazione sulla vita e sull'uomo in chiave ontologica nuova che andava alla ricerca di spunti e di questioni meno metafisiche e meno tradizionali. Questa fase accoglie in sé un complesso confronto con Kant e con Aristotele di cui *Essere e tempo* è un significativo, ma non necessario sbocco¹⁰², allora si può dire che *Essere e tempo* non chiude con il problema del *cogito* e con quello di un'*etica*.

Secondo Ricoeur, "la posterità di Cartesio ha trasformato quest'alternativa in dilemma: da una parte Malebranche¹⁰³ e, più ancora Spinoza, traendo le conseguenze del rovesciamento operato dalla *Terza meditazione* hanno visto nel *Cogito* soltanto una verità astratta, tronca, priva di qualsiasi prestigio. A questo riguardo Spinoza è il più coerente: per l'*Etica* soltanto il discorso della sostanza infinita ha valore di fondamento; il *cogito* non solo regredisce al secondo rango, ma perde la sua formulazione in prima persona; così nella seconda parte dell'*Etica* all'assioma 2, si può leggere "l'uomo pensa". Un assioma precede questa formula lapidaria- assioma 1- che sottolinea maggiormente il carattere subordinato del secondo: "l'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria, cioè per l'ordine della natura può avvenire, sia che questo e quell'uomo esistano, sia che non esistano". La nostra problematica del sé si allontana dall'orizzonte filosofico. D'altra parte, per tutta la corrente dell'idealismo, attraverso Kant, Fichte e Husserl, per lo meno quello delle *Meditazioni cartesiane*, la sola lettura coerente del *cogito* è quella per cui la certezza addotta dell'esistenza di Dio è contrassegnata dalla stessa marca di soggettività che caratterizza la certezza della mia propria esistenza; la garanzia della garanzia caratterizzata dalla veracità divina non costituisce allora che un annesso della prima certezza [...] L'esaltazione del *cogito* deve essere pagata a questo prezzo? La modernità deve quanto meno a Cartesio di essere stata posta davanti a un'alternativa così temibile"¹⁰⁴.

La riflessione di Ricoeur esprime la fedeltà ad un'immagine viva, non sistematica e pacificata, del pensatore olandese: Spinoza non è il filosofo della pacificazione, ma della beatitudine conquistata. Egli è il filosofo del *riconoscimento* e del *desiderio di vita*, non è il filosofo che spregi le passioni più elevate o l'amore, senza i quali, non essendovi realizzazione di sé, non ci sarebbe neppure un'*etica*

¹⁰² Adriano Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, Roma, Carocci, 2000, pagg. 22-28.

¹⁰³ "Diverso è il caso dell'anima, non la conosciamo attraverso la sua idea; la conosciamo solo per la sua coscienza; per questo la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta. Della nostra anima sappiamo solo ciò che sentiamo accadere in noi [...] Attraverso la coscienza, ossia attraverso il sentimento interiore che abbiamo di noi stessi, conosciamo abbastanza, è vero, che la nostra anima è qualcosa di grande. Ma può darsi che quel che ne conosciamo non sia quasi nulla di ciò che essa è in sé [...] Per conoscere perfettamente la nostra anima non basta dunque sapere ciò che ne sappiamo per il solo sentimento interiore, forse la coscienza che abbiamo di noi stessi ci mostra solo la minima parte del nostro essere". Cfr. Nicolas Malebranche, *La ricerca della verità*, Bari-Roma, Laterza, 1983, pagg. 330-331. Ricordiamo che vi è una linea speculativa che da Malebranche giunge a Blondel e ad Ollé-Laprune. Ma la problematica della soggettività poteva essere intesa da Ricoeur nel senso dell'occasionalismo? Né il dualismo spiritualistico né l'occasionalismo potevano essere pienamente appaganti e risolvere le questioni irrisolte della filosofia cartesiana. In questo senso, i paradossi della filosofia spinoziana sembrano essere suscettibili di sviluppi più vasti e convincenti.

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, pag. 86.

credibile.

Spinoza è il filosofo che sostiene che solo un amore più alto può spegnere desideri meno elevati. E' Spinoza che critica la tristezza e il risentimento che si nascondono dietro la moralità comune. Egli non condivide l'etica della negazione o la fuga dal mondo: la sua filosofia non è un'apologia dell'anima separata dal corpo, né la sua dottrina della beatitudine sminuisce la dimensione complessa dell'esistenza umana. Perciò, Spinoza elabora un'etica che non intende condannare, ma comprendere. L'etica di Spinoza è un'etica dell'amore e del perdono. Se fugge talora da ambiti vasti dell'intersoggettività, essa non fugge dall'amore, dalla letizia e dalla gioia.

III

La questione del conatus e una filosofia non immediata del Sé

In tutta la filosofia di Ricoeur, vi è una distanza da Heidegger che è una prossimità a Spinoza. Come abbiamo detto, il Sé non è attingibile attraverso percorsi brevi: la conoscenza autentica di noi stessi, in fondo sempre franta, non ci è data immediatamente attraverso una radicalizzazione ontologica, ma attraverso quel percorso complesso che Spinoza ha ricordato ancora nella parte V dell'*Ethica*. Questa stessa tematica del coinvolgimento dell'uomo nell'essere in una prospettiva non oggettivante riconduce alla filosofia di Marcel e a quella di Jaspers. La filosofia jaspersiana non cerca la conciliazione di ragione ed esistenza, ma conduceva alla ridelineazione della domanda sull'essere. Si trattava di una domanda che doveva passare attraverso le filosofie dell'eccezione e nascere da "un malaise" e da un' "impulsion"¹⁰⁵, ma non doveva fermarsi ad esse.

Insomma, il tema della ricerca mediata di sé attraversa profondamente la filosofia di Ricoeur. Affermando che "vi è del simbolico là dove l'espressione linguistica a causa del suo senso duplice o dei suoi sensi multipli, si presenta a un lavoro di interpretazione", Ricoeur intende il simbolo, così come poi il testo e la traduzione, nella prospettiva del difficile disvelamento di sé a sé stessi.

In questa prospettiva ermeneutica, si arricchisce la tesi secondo la quale il pensiero riflessivo può tematizzare la questione del sé e ridefinire concretamente la questione del *cogito* solo attraverso il difficile percorso dell'analisi indiretta e mediante il confronto con il tema dell'illusione così come la concepì Spinoza: l'indagine sulle illusioni non è illusoria, ma, dietro l'illusione, si delinea un nucleo di questioni effettive che fa problema e che coinvolge la stessa questione dell'autonomia umana, la tematica etica, il problema di una poetica della volontà.

Da *Il conflitto delle interpretazioni a Sé come un altro*, si approfondisce una dialettica aperta tra falso e vero *cogito*, tra *cogito* ed *io*, tra *ego* e *sé*, tra *falsa certezza e conquista della propria verità*.

Tali questioni non sono estranee alla filosofia di Spinoza, e richiedono, sotto molti aspetti, un'ermeneutica dell'*Io sono* ancor più spinoziana che cartesiana.

In essa le domande sull'essere, sull'io e sull'interpretazione, come sono state poste dalle discipline legate all'ampliamento del concetto di ermeneutica, si richiamano vicendevolmente proprio sulla base di un'esigenza non totalizzante di integrità della ricerca e di integralità tendenziale dell'analisi che esprimono una consonanza con la filosofia di Spinoza. Tale filosofia vive la necessità di superare l'identificazione illusoria di un aspetto del mondo con l'infinita realtà e con la perfezione infinita del Tutto.

Detto in altri termini, la filosofia spinoziana si esprime come una critica serrata dell'antropocentrismo che contemporaneamente si delinea come una filosofia orientata al recupero di sé attraverso un percorso ermeneutico.

Richiamandosi alle fonti della filosofia dell'*Eros* di un Patone che è il primo

¹⁰⁵ Cfr. Mikel Dufrenne e Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. Seuil, 2000, pag.26.

critico del platonismo, Ricoeur intende contemporaneamente ricongiungere la filosofia spinoziana del *conatus* e la filosofia platonica dell'*eros*: a sua volta, la filosofia di Spinoza, riportata alla filosofia dell'*eros* platonico, può essere confrontata con la complessa dialettica *schiavitù-libertà* che emerge dal “mito della caverna” e che ci porta verso Hegel. In tal modo si approfondirà il cammino che va da una precomprensione della problematicità della condizione umana, espressa nel *patetico della miseria*, alla sua complessa e sempre parziale esplicitazione. Ricoeur è consapevole che non si può parlare di un genere comune che leghi filosofie spesso molto diverse.

In questa prospettiva, “non si tratta di arrestarsi al pathos del “sentimento” che l'uomo ha della sua posizione e della sua condizione di miseria”, ma, nella consapevolezza della plurivocità delle proposte filosofiche tradizionali, ricongiungere Spinoza e Platone, due filosofi che sono stati talora opposti come espressione della filosofia dell'immanenza e della filosofia della trascendenza. In questa prospettiva, esse stimolano a comprendere le sfide poste dalle dirimpenti indagini di Freud, nel cui pensiero non casualmente si ritrovano due momenti non sempre conciliati, quello critico e quello mitico. In questa stessa prospettiva, non si potranno opporre sempre e dogmaticamente Kierkegaard e Hegel, quando essi siano liberati delle sovrastrutture delle loro dottrine e delle loro appartenenze e siano intesi nelle tensioni di fondo che li animano: se Ricoeur vede una contraddizione più intima tra finito e infinito nell'uomo di quella di cui ha parlato Cartesio, allora “l'analisi riflessiva [...] permette di intravedere al di là dei nostri atti colpevoli, quindi angoscianti, un'origine positiva, cioè l'affermazione di essere, originale, base e fondamento del nostro esistere”¹⁰⁶.

Nelle riflessioni di Freud vi sono Darwin ed anche Goethe e Schopenhauer. Enunciando la connessione tra il principio del piacere e quello di realtà e tra quello di Eros e quello di Thanatos, Freud fa emergere paradigmaticamente un'immagine più complessa dell'uomo che ci riconduce ai grandi interrogativi sollevati da Spinoza e da Platone.

Negli scritti di Freud troviamo una riflessione su *Eros* e *Thanatos*, che sono in continua ed eterna lotta nel cosmo e dentro di noi: “diciamo sforzo, ma dobbiamo subito aggiungere desiderio, per porre all'origine del problema etico l'identità fra lo sforzo nel senso del *conatus* spinoziano, e il desiderio, nel senso dell'*eros* di Platone e di Freud, che non esita a dire che ciò che egli chiama libido ed *eros* è affine all'*eros* del Simposio.

¹⁰⁶ Francesca Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Bologna, Il mulino, 1960, pagg. 17 e 227.

Del resto, Ricoeur insiste spesso sulla complessità della domanda sull'uomo, la quale non può essere formulata senza porre le questioni: *cosa posso conoscere, cosa devo fare, in cosa si può sperare*. Non a caso, gli sembra improduttiva la considerazione della morte di Dio indipendentemente da quale Dio sia morto (ad esempio, è morto più il Dio della teodicea che il Dio che emerge da un arduo confronto con Spinoza).

Il problema della comprensione passa attraverso il nesso tra la stessa comprensione e la spiegazione, tra il pensare di più e il pensare meglio e altrimenti: non si può restaurare il senso, senza il nesso ripetizione-ricostruzione, per il quale, spinozianamente, l'inizio è anche un ritornare a sé e un riconoscere l'infinità dell'essere: la rinuncia alla parola sull'essere del neo-positivismo è una rinuncia che non è condivisibile fino in fondo.

Cfr. Francesca Brezzi, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Padova, Ed. Messaggero, 1999, pagg. 152-153.

“Per sforzo intendo la posizione nella esistenza, la potenza affermativa di esistere, che implica un tempo indefinito, una durata che non è niente altro che la continuazione dell’esistenza: questa posizione nell’esistenza fonda l’affermazione più originaria, quella dell’io sono”¹⁰⁷: in tal modo, siamo ricondotti alla prospettiva di Spinoza. Bisogna ricordare che il conflitto delle interpretazioni prendeva forma nel duplice movimento dell’archeologia e della teleologia del soggetto e si deve rammentare che il concetto di *riflessione recuperatrice*, tanto vicino alla filosofia di Gabriel Marcel, poteva trovare ulteriore approfondimento in una riflessione critica sui problemi della psicoanalisi, alla quale Ricoeur non era estraneo fin dai tempi dell’insegnamento di Roland Dalbiez.

Una filosofia del conatus

Il problema del *desiderio*, inteso come *sforzo* e come *conatus essendi*, porta Ricoeur, ad esempio negli anni Sessanta e Settanta, ad approfondire la critica di quelle soluzioni sistematiche che tendono ad attenuare l’aspetto tragico o problematico della condizione umana. Non è un caso che Ricoeur distingua tra sistema rigido e “appetito” di sistema.

Egli aggiunge che le discipline ermeneutiche hanno denunciato gli errori della *falsa coscienza* e gli inganni delle presupposizioni ottimistiche, riconfermando quanto già aveva sottolineato Spinoza, che, anche per questo, è un riferimento centrale per l’ermeneutica filosofica: al pensiero di Spinoza bisogna riferirsi, quando si vuol sostenere che occorre riscoprire il soggetto “nei documenti della sua vita” e nei testi, quando si afferma che l’incontro tra gli uomini va inteso come sfida etica¹⁰⁸.

Da un lato, tale esigenza di radicalità ci riporta alla centralità del tema del *cogito* cartesiano, che è pensiero di sé e certezza d’esistere. Tuttavia, richiamandoci da un lato a Marcel e al dibattito dell’esistenzialismo, ma, dall’altro, anche alla psicoanalisi e allo strutturalismo contemporaneo, ci si deve porre il problema, che spesso le filosofie del *cogito* hanno ignorato o misconosciuto, che riguarda chi sia l’ego che si interroga sul suo esistere.

Ricoeur non può che rilevare l’enigmaticità della certezza del *cogito*. Uscito dalla polarità dubbio-verità, una filosofia del *cogito* non potrà che arenarsi in una certezza senza ulteriori sviluppi e non affronti la questione della falsa coscienza, che, come Spinoza ricorda nell’analisi della schiavitù degli affetti¹⁰⁹, non può essere ricondotta ad una semplice problematica dai risvolti empirici o ad una questione di carattere psicologico di cui la filosofia dovrebbe interessarsi in modo marginale.

Proprio per questo, l’eredità cartesiana va confrontata con quella di Spinoza, al quale ci si dovrebbe riferire quando ci si confronta con la *crisi* contemporanea del

¹⁰⁷ Cfr. Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca book, 1999, pag. 466.

¹⁰⁸ Cfr. Paul Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, Brescia, Morcelliana, pag. 7.

¹⁰⁹ Baruch Spinoza, *Etica*, op. cit., Prefazione alla P. V, pag. 1051.

cogito o quando si rifletta sulla dissoluzione della coscienza come *principio ultimo*.

Secondo Ricoeur, anche questo confronto riesprime la necessità di una filosofia come *etica* nel senso spinoziano: “la filosofia è “etica” in quanto l’uomo è condotto dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà”.

Secondo Ricoeur, proprio quest’aspetto ricorda la necessità di superare le strettoie del moralismo, le angustie del formalismo, del coscienzialismo disincarnato e i tanti limiti della moralità pura, quale quella kantiana, che risulta, almeno negli aspetti rigoristi, più fragile dell’orientamento etico proposto da Spinoza.

Ancora ne *I Percorsi del riconoscimento*, ultima delle opere “maggiori” di Ricoeur, il confronto con il criticismo finisce per delineare una presa di distanza rispetto a Kant, soprattutto là dove la questione del rapporto soggetto-oggetto è ricondotta al comun-denominatore della soggettività trascendentale: l’unità della soggettività trascendentale, data dall’Io penso legislatore della natura, riassorbe in sé l’alterità e spesso la perde.

Ora, dal punto di vista della nostra ricerca, una diversa fondazione etica deve essere più spinoziana che kantiana e deve basarsi proprio su quella “conversione” dall’alienazione alla beatitudine della quale ha parlato uno Spinoza che Ricoeur non intende leggere in termini idealisti o razionalisti: riprendendo quanto Spinoza aveva sostenuto, che cioè l’adeguamento di sé con sé deriva dall’adeguazione ad una Sostanza che è a fondamento di un universo dalle infinite manifestazioni, Ricoeur si affretta, nella sua personale prospettiva, a delineare una sorta di *questione del ritorno alla Sostanza*, che egli intenderà come la dimensione della *riconquista di sé*, secondo una lettura che non dovrà essere opposta alla prospettiva hegeliana del passaggio dalla sostanza al soggetto.

Secondo Ricoeur, che affronta anche il tema della riflessione su Kant, non si può legittimare il moralismo, il formalismo o il rigorismo, ma bisogna riflettere su un’etica come *circolo* dell’amore e del desiderio, quelle due forze o spinte di fondo dell’essere umano che talora la filosofia ha tematizzato in modo insufficiente.

Bisogna ricordare che il tema stesso della verità va intesa in un senso “tensionale”¹¹⁰. Infatti, il moralismo repressivo, dal quale non risulta immune la condizione dell’uomo tecnologico e omologato, non esprime le intenzioni di fondo della filosofia intesa come *etica* e come ritorno a sé: nei momenti più significativi, come dimostrano Spinoza e/o Platone, essa si è interrogata sulle tematiche dell’*eros* e del desiderio o *conatus*.

¹¹⁰ Paul Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, Milano, Jaca book, 1997, pag.5.

A tale proposito, è stato notato: “Aristotele ha precisamente riservato la possibilità di un’altra ontologia, dove mettere sotto gli occhi e vedere come in atto. Egli la illustra soprattutto attraverso la tragedia, che mostra gli uomini agenti. Egli inoltre suggerisce che quando il poeta mostra le cose inanimate come animate, non è per renderle invisibili, ma per vederle attuali. La visione del poeta è una visione attualizzante. Ciò che è qui suggerito è che la metafora viva ha un’affinità con la realtà viva. Il vivo del discorso coglie il vivo del reale [...] Ma questo orizzonte della filosofia della metafora non può essere raggiunto che a prezzo di lunghe analisi che riguardano ancora il destino dell’immagine”. Cfr. Paul Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all’immagine*, Milano, Internazionale Studi di estetica, pag. 61.

Tuttavia, bisogna anche ricordare che queste due prospettive sono state svolte spesso isolatamente e non sono state confrontate nelle reciproche intenzioni di fondo: “lo sforzo- nota Ricoeur- è un desiderio perché non è mai soddisfatto; ma questo desiderio è uno sforzo, perché è la posizione affermativa di un essere singolo e non semplicemente una mancanza d’essere”: l’ermeneutica si legittima in quanto non riguarda questioni fragili, anche se i suoi oggetti sono inoggettivabili, ma perché attiene alle dinamiche concretissime, profonde e primarie dell’uomo. *Eros e conatus* sono al fondo della *posizione tetica* dell’uomo: è l’essere dell’uomo che fa problema. Perciò, si richiede un discorso complesso sulla possibilità che la posizione dell’uomo, spesso espressa parzialmente o divenuta illusoria o semplicemente compensativa, sia effettivamente espressa, dando voce, attraverso un processo di *autointerpretazione* e di *riconoscimento*, al bisogno husserliano di far emergere, senza violazioni o impoverimenti, quel *mondo-della-vita* che un’oggettivazione, sempre più lontana dalla sua spinta originaria, dimentica o ignora.

Si tratta di superare il moralismo, contro cui polemizzò Spinoza, che, sotto differenti forme, ha sempre fuggito o cercato di imbrigliare dall’esterno la concretezza dell’esistere umano: la riflessione etica deve divenire una critica della moralità: “un semplice riferimento al titolo dell’ ”Etica”spinoziana attesta la possibilità che l’obbligo non sia la struttura prima dell’etica; l’ ”Etica”è appropriazione del nostro sforzo per esistere, nel suo intero processo, dalla schiavitù alla beatitudine. Ora, da principio una riflessione sull’obbligo nasconde ciò. Essa dissimula le dimensioni proprie dell’agire umano sotto delle categorie formali, derivate da dalle strutture dell’oggettività in una critica della conoscenza”¹¹¹

Come si vede, il riferimento a Spinoza si colloca in un ambito assai rilevante di problemi, quello della *riappropriazione di sé* e quello dell’*elaborazione del nostro sforzo di esistere*.

Spinozianamente, l’uomo può progredire nella misura in cui si liberi dalle illusioni e quando, consapevole della sua fragilità, cerchi l’espressione della propria *potenza di esistere*: non è lo stesso spirito religioso, come ha sostenuto la fenomenologia della religione, un potenziamento della nostra esistenza?

Spinoza non legittima la debolezza e la tristezza, non considera utili alla vita l’odio ed il risentimento, ma sollecita una *comprensione* vigile e una conoscenza *emendatrice e risanatrice*. Ponendosi in questa prospettiva, Ricoeur fa spazio a un’ ulteriore, personale ipotesi: se la simbolizzazione ci ha portato alla riflessione sul Sé, la riflessione, affermatasi come istanza di fondo e come liberazione da prospettive parziali e/o settoriali, diviene un’*ermeneutica dell’ Io sono*. Ad essa il filosofo francese dedica tante pagine significative sulla base della convinzione che il soggetto non può che essere recuperato attraverso la *via lunga* dell’interpretazione dei “segni sparsi nel mondo”.

La riflessione di Ricoeur esprime il bisogno di superare il teoreticismo di molti

¹¹¹ Cfr. Paul Ricoeur, *L’ermeneutica del sublime. Saggi per una critica dell’illusione*, Messina, A.M.Sortino, 1972, pag.133.

aspetti del pensiero fenomenologico, ma essa non sfocia nel privilegiamento tematico di un'essere che è in vista della morte o in una filosofia dell'irricomponibilità dell'in-sé e del per-sé.

La complessità di un confronto filosofico

La filosofia di Ricoeur cerca di riconsidera la tradizione filosofica nel suo complesso con uno sguardo diverso.

Non bisogna disconoscere il riferimento ad autori “classici” come Aristotele, Spinoza, Leibniz, Hegel ¹¹², che hanno analizzato, soprattutto nei momenti meno sistematici, *l'emergere del livello pulsionale* nell'essere. Secondo Ricoeur, non si può accettare lo schema ermeneutico di una storia della metafisica prevalentemente unidirezionale, ma va considerato quello della compresenza di varie tendenze ed esigenze contrastanti.

a qui deriva, nella lettura ricoeuriana delle filosofie di Cartesio e di Spinoza, la rivalutazione del tema della priorità dell'*Io sono* sull'*Io penso*, secondo quanto già si ritrova affermato da Ludovico Meyer nei *Principi della filosofia di Cartesio*, opera nella quale, in qualità di introduttore, egli ricorda che la tesi cartesiana della volontà libera non è condivisa da Spinoza. Da qui, ed è la seconda linea del discorso ricoeriano, proviene l'attenzione al *rapporto* tra la forza e le sue espressioni: si tratta di un rapporto che può essere scisso solo a prezzo del disagio umano, poiché è un soggetto incarnato, un *cogito concreto* colui che parla. Bisogna superare ogni oggettivazione incongrua e rendersi conto che l'uomo non può esprimere se stesso mediante la negazione della propria affettività, cioè della sua condizione incarnata, della sua concretezza, del suo “corpo vissuto”: la riflessione sulla mente e sul corpo è addirittura, secondo Ricoeur, una stessa riflessione su due modi di vedere il corpo vivente nella sua concretezza.

Secondo Ricoeur, non bisogna neanche identificare l'incarnazione con la deiezione. Anche questo ci pone lungo la via del circolo etico della riappropriazione di sé delineato da Spinoza. Bisogna riflettere sul tema dell'uomo che porta in sé tensioni, bisogni e conflitti, dell'essere umano che è talora alienato e disperso, ma che, pur con difficoltà, può recuperare sé stesso.

Perciò, Ricoeur, che afferma che *prima* del *comprendere* e dell'*interpretare* vi è *l'essere-nel-mondo*, intende l'inserzione dell'uomo nell'essere non come un mero dato di fatto, ma come *compito etico aperto all'interpretazione*. In questo senso, l'etica, come vide Spinoza, non è più un semplice coronamento dell'ontologia.

¹¹² Va segnalato che Ricoeur intende superare la netta divaricazione tra l'idealismo di Platone e la dottrina della sostanza in Aristotele ed approfondire la questione ontologica così come si è delineata nel ripensamento platonico della propria dottrina e nell'effettiva tensione all'“ente in quanto ente” di Aristotele.

A questo proposito, ricordiamo la trascrizione di un significativo corso accademico: Paul Ricoeur, *Etre, Essence et substance chez Platon et Aristote (But et plan du cours)*, Société d'Édition d'enseignement supérieur, Paris, 1982, pagg.1-2.

La semantica dell'azione: linguaggio e desiderio

Agli inizi degli anni '70 Ricoeur si adopera per una riflessione sull'ermeneutica e sulla semantica attraverso un ripensamento del tema dell'arduo tema della referenza che egli estende oltre gli ambiti tradizionalmente consolidati. Jean-Luc Petit ha ricordato: “dans cette perspective la logique du jugement accueille la créativité de la métaphore: l'epistemologie des sciences reconnaît la valeur des modèles heuristiques: et l'ontologie du discours s'adapte au pluralisme de notre rapport au monde à travers les oeuvres littéraires”¹¹³.

La natura “mista” della riflessione (diremmo) etico-linguistica-traduttologica di Ricoeur è ben espressa ne *La Semantica dell'azione*¹¹⁴, opera in cui il filosofo riflette sul rapporto tra la *filosofia dell'azione* e la *filosofia del linguaggio*, cioè sulla connessione e sull'intreccio del *dire* e del *fare*, che ci riporta al pensiero di Spinoza.

Ancora svolgendo il paradigma della traduzione, Ricoeur ribadirà che il tema del linguaggio è ricondotto a quello dell'antropologia: “come fa il traduttore? Utilizzo di proposito il verbo fare. Perché non è forse attraverso un fare, alla ricerca della sua terra, che il traduttore supera l'ostacolo e anche l'obiezione teoretica dell'intraducibilità di principio da una lingua all'altra?”.

Del resto, il linguaggio costituisce la mediazione essenziale tra la memoria e il racconto: le memorie si articolano in racconti che ci parlano del “chi” dell'azione.

Anche in questo caso, scorgiamo come una semantica, una linguistica, una semiotica non siano scindibili dal tema del *desiderio* e comprendiamo come alla radice del desiderio vi sia non l'affermazione dell'*ego*, ma quella di *sé*. Perciò, anche qui spinozianamente, la difficoltà di comunicazione esprime una profonda difficoltà umana e un'incapacità di vivere: “l'invidia consiste in un sentimento di tristezza, d'irritazione e di odio contro chi possiede un bene che a noi manca. L'invidia rende intollerabile la felicità degli altri. Alla difficoltà di condividere l'infelicità, s'aggiunge il rifiuto di condividere la felicità. Occorrerebbe qui mostrare come al lato passivo dell'invidia come forma di tristezza s'aggiunga il lato attivo della rivalità nel possesso”¹¹⁵.

In queste pagine in cui si rivela un'attenta lettura di Spinoza, viene riconfermato che termini come *filosofia dell'azione*, *filosofia del linguaggio* e *fenomenologia ermeneutica* da leggere nell'ottica di una filosofia del *conatus* che permette di superare i limiti della filosofia riflessiva, la quale è stata caratterizzata da un percorso di riappropriazione di *sé* ancora inadeguato alle sfide che il pensiero contemporaneo pone ad una filosofia del soggetto in cammino verso l'autenticità: “l'essere umano è tale perché non smette di operare “mediazioni”, che

¹¹³ Jean-Luc Petit, *Hermeneutique et sémantique chez Paul Ricoeur*, in *Archives de philosophie*, 48 (1985), pag. 575-589.

¹¹⁴ Paul Ricoeur, *La semantica dell'azione*, Milano, Jaca book, 1986. La filosofia dell'azione non è qui solo quella del *metodo d'immanenza* di Maurice Blondel, ma ha a che fare con la problematicità e la trascendenza del senso che alberga nel nostro linguaggio (Jaspers; Heidegger).

¹¹⁵ Paul Ricoeur, *Sulla traduzione. Discorso tenuto in occasione del conferimento della cittadinanza onoraria di Napoli*, tr. it. di Domenico Jervolino, in *Il tetto*, n.248, sett.-ott. 2005, pagg. 29 e 43.

costituiscono la trama concreta della sua esistenza sociale e storica. Diciamo subito che questa centralità della mediazione, in Ricoeur, non comporta un'adesione al modello dialettico hegeliano, nel quale il gioco delle mediazioni concettuali è necessario ma provvisorio¹¹⁶.

In questa prospettiva di un linguaggio vivo e aperto al mondo, per porre la questione del Sé, occorre mettere in questione nei suoi assunti fondamentali anche il neo-positivismo logico, per il quale il senso coincide con l'oggettività: fare una promessa è impegnarsi e significa esprimere qualcosa che è ben di più di un fatto e che ha attinenza non solo con una verità, ma col senso che *diamo* alle cose e al mondo.

Siamo riportati sull'asse spinoziano dell'immanenza del pensiero nel tutto e nello sforzo di essere. Una logica dell'azione è la forma più elevata del discorso dell'azione, e la teoria dei giochi e della decisione è oggi l'espressione più razionalizzata ed anche più formalizzata di questa logica¹¹⁷.

Ricoeur sottolinea anche che, in Aristotele, l'etica non è separabile dalla politica e rileva come la politica sia l'architettura del suo discorso etico. Questa tensione all'*alterità* è una costante preoccupazione di Ricoeur, ed essa ci riporta a Spinoza, la cui posizione nei confronti dell'*alterità* è, come abbiamo ricordato, problematica, ma mai scontata.

Ricoeur ricorda che la stessa filosofia del linguaggio di impianto analitico, ancor più della fenomenologia, si ferma dinanzi al corpo proprio e alla dimensione dell'asimmetria che l'incarnazione porta con sé. La matrice spinoziana e freudiana del discorso di Ricoeur appare sicuramente rilevante, poiché siamo riportati alla difficoltà di dirsi, a dimensioni simboliche ed inconse, a quella dialettica tra azione e passione che, riportandoci alla filosofia spinoziana, ci riconduce anche alle filosofie demistificanti di Freud e di Nietzsche: bisogna poter dire la propria esigenza di libertà e, anche nella consapevolezza di una distanza talora crescente, impostare la tematica di una poetica della volontà che permetta di esprimere il proprio sforzo di esistere, che intenda la vita come tensione verso l'altro e permetta di considerare la creatività come il senso dell'esistere.

Se la problematica della corporeità e dell'*alterità* concretizza quella del nostro *essere-nel-mondo*, la comprensione di noi stessi richiede un'interpretazione del nostro essere, una lettura non meccanica della nostra condizione, una tensione verso l'autonomia e verso la vita (*ontologia ermeneutica*).

E' necessario porsi sul versante del riferimento creativo e non meccanico fra *io sono* e *io parlo*. L'ermeneutica dell'*io sono* è l'obiettivo, il *télos* profondo della filosofia. Su questo versante si trovano, pur nelle loro specifiche differenze, Nietzsche e Schopenhauer, ma anche Spinoza e Leibniz: "cercherò di far comprendere questa funzione del desiderio, all'origine del linguaggio e prima del linguaggio, servendomi di un confronto tratto dalla storia della filosofia. L'antiorità dell'istinto in confronto alla rappresentazione e l'irriducibilità dell'emozione alla rappresentazione si collegano a una problematica che, senza

¹¹⁶ Fabio Ciaramelli, *Il desiderio di giustizia*, in *Il tetto*, n.248, sett-ott. 2005, pag.15.

¹¹⁷ Paul Ricoeur, *La Semantica dell'azione*, op.cit., pag.43.

essere dominante, non è affatto insolita, nel cuore stesso della nostra tradizione razionalistica. E' un problema comune a tutti i filosofi che hanno tentato di articolare i modi della conoscenza sui modi del desiderio e dello sforzo. Grandi nomi, dal più lontano a quello a noi più vicino, contrassegnano questa tradizione. Così Nietzsche cerca di radicare nella volontà i valori, intesi come "punti di vista" e come "prospettive", e di trattarli come gli indici ora del sentimento ora della potenza autentica. In modo ancora più evidente, il problema di Freud è quello di Scopenhauer nel Mondo come volontà e rappresentazione. Ma è un problema che risale ad ancora prima: è quello di Spinoza e più ancora quello di Leibniz. Il libro terzo dell'*Etica* coordina la problematica dell'idea a quella dello sforzo. La proposizione VI: "ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza di perseverare nel suo essere". La proposizione IX: "La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è conscia di questo suo sforzo". La proposizione XI: "Se qualcosa accresce o diminuisce la potenza d'agire del nostro corpo, la aiuta o la impedisce, l'idea di ciò aumenta o diminuisce, aiuta o impedisce la potenza di pensare della nostra mente". Infine, per Spinoza, la correlazione e tra idea e sforzo si fonda sulla definizione stessa di mente (*mens*) come percezione necessaria delle affezioni del corpo"¹¹⁸.

Perciò, se l'apodissi cartesiana si mostra certa e tuttavia ancora vuota, il *cogito* può essere riconquistato solo se si trascendono le illusioni della coscienza immediata e ci si incammina verso una ricerca che è, spinozianamente, assai ardua (*per ardua*) e complessa, ma possibile. La connessione tra sforzo e desiderio è resa assai bene da Leibniz, al quale si deve la formulazione chiara del concetto di "espressione": secondo Leibniz, il nostro sforzo d'essere si radica nella vita e nella tensione che costituisce ogni monade, specchio dell'universo.

Insomma, se non c'è un soggetto epistemologico separato, non è neanche possibile che si operi un passaggio immediato all'analisi dell'uomo come a una totalità finita e *all'essere-per-la-morte*¹¹⁹. Né è possibile svolgere un discorso diretto sul tempo o fermarsi a rigide contrapposizioni, poiché, proprio mettendo in opera la contraddizione, emerge quella dimensione narrativa, quello scambio dei ricordi e quella dialettica tra memoria e promessa che concretizzano la difficile ricerca di sé.

Poiché la riflessione si esprime come interpretazione, il sapere di sé, quella che si potrebbe chiamare l'introduzione a un'ontologia franta e priva di esiti definitivi, riconduce all'*implicazione dell'essere e del cogito*.

¹¹⁸ Paul Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1996, pagg. 495-496.

¹¹⁹ L'esserci, che vanta un primato ontico-ontologico, è svelato dall'analitica esistenziale come *Cura*, la cui chiamata è la coscienza. Tale chiamata è, sul piano mondano, la chiamata di "nulla". *L'essere-per-la-morte* è il poter-essere che appartiene in proprio all'esserci e gli è svelato nell'angoscia. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970, pag. 281.

Conatus essendi e fragilità umana

Affrontando il problema del negativo, bisogna confrontarsi, spinozianamente e freudianamente, con le grandi figure mitico-simboliche che sono state elaborate dall'uomo nel corso della sua storia. Si tratta di sondare una seconda via problematica, collegata ma non riducibile a quella del male. Pure in questo caso, la filosofia spinoziana è interpretata secondo una linea ermeneutica che privilegia più la prossimità che l'identità delle posizioni.

Se l'originalità di Freud è indiscussa, si deve ricordare che Spinoza e Leibniz sapevano che lo sforzo e l'idea, l'appetizione e la percezione erano saldate al di qua della coscienza: la mente in Spinoza è idea del corpo prima di essere essa stessa idea e in Leibniz può esserci la percezione senza l'appercezione.

In entrambi i casi vi è un riferimento alla dimensione tragica e complessa dell'esistenza. Il riferimento al mito può essere proficuo per mostrare la fontalità dell'interrogazione sul linguaggio e sul simbolo. Come Spinoza, Freud si rivela un critico della legalità astratta. Attraverso questa critica, nota Ricoeur, bisogna passare senza frette e si deve insistere in essa. In questa prospettiva, bisogna interrogarsi, tenendo conto della critica alla legge di Paolo, Lutero e Kierkegaard.

La psicoanalisi ci fa riflettere sull'introduzione del narcisismo nella riflessione, poiché l'affermazione del nostro pensiero esistente giustifica solo il nostro essere nel senso di un *cogito* non solo ancora vuoto, ma nel quale è presente l'intromissione del narcisismo, tanto che si può affermare che il falso *cogito* è coestensivo al *cogito* originario: il narcisismo appare come una sorta di genio maligno che non è ancora vinto. Questo narcisismo è evidenziato dagli sviluppi del sapere moderno, dalla rivoluzione darwiniana e dalla psicoanalisi, ma anche da Marx e da Nietzsche.

Il tema del *ritorno a sé*, che ci riporta ad Husserl, ma anche a Cartesio e ad Agostino¹²⁰, deve affrontare non solo le mortificazioni del falso *cogito*, ma anche la ferita permanente di un inconscio che non ci appartiene e l'impossibilità di risolverlo pienamente in sé o in una sorta di Sapere assoluto ed esaustivo. Anche qui, dinanzi alla sua profonda e radicale fragilità, l'uomo è ricondotto al compito di un disvelamento ulteriore. Se vita e desiderio sono intrinsecamente congiunti e se lo stoicismo deve necessariamente fallire, la vita, nel senso più profondo ed ultimo, porta all'ulteriorità. Essa può essere espressa da quella paternità che non è più l'arcaico, ma l'escatologico. Ecco perché la spinta dell'eros e il tema della sublimazione vanno rivisti e approfonditi nella prospettiva freudiana. In tal modo, si potrà ritrovare il movimento problematico insito nello spinozismo che non ci

¹²⁰ L'evoluzione verso Spinoza è, paradossalmente, meno lenta di quella verso Agostino. Attratto dal suo senso di intimità con la Scrittura e per il suo senso della soggettività, Ricoeur, che si è confrontato con l'Agostino del problema del tempo e della memoria, non ignora l'importanza dell'ermeneutica agostiniana, ma esita spesso sulla prospettiva agostiniana del problema del male. Del resto, attraverso Spinoza, è possibile incontrare la Scrittura "comme d'un livre parmi d'autres", e attraverso questa dislocazione "qu'on peut le rencontrer comme parole de Dieu".

A tal proposito, si legga Isabelle Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Paris, Editions facultés jésuites de Paris, 2003, pagg.99-100.

riporta alla polemica tra vitalismo e meccanicismo nelle sue diverse forme, ma ad una riflessione sulla vita e sul desiderio, due concetti che non possono essere scissi senza perdere la concretezza del vivente.

L'amore per la creazione si manifesta nel linguaggio profetico, che, leggendo liberamente il *Trattato teologico-politico*, è il linguaggio dell'*annuncio* e della *promessa*¹²¹.

Oltre l'intellettualismo

Andiamo per gradi. In effetti, nella filosofia spinoziana e leibniziana sussiste una tensione che va dall'idea del corpo sino all'idea dell'idea, dalla percezione all'appercezione o percezione di sé. L'appercezione non è un'idea tra le altre, ma, esprimendo il problema costitutivo di una filosofia della riflessione, sottolinea come la ricerca di sé sia un compito per un essere incarnato, che vive concretamente nella storia, qual è l'uomo: un'esperienza incarnata e vivente, che non si pareggia, non è stasi, ma può essere dinamismo, alludere a quel processo di ritrovamento di sé che, adottando la terminologia di Spinoza, culmina nella dottrina del terzo genere di conoscenza.

E' noto che la filosofia spinoziana è stata accusata di intellettualismo e di aver sacrificato la volontà all'intelletto, poiché tale filosofia sarebbe basata sulla convinzione che si vuole ciò che si conosce come bene e che si vuole quanto si sa.

E' anche vero che, smentendo un facile intellettualismo, si potrà dire che l'idea è in relazione al nostro *sforzo di esistere*: la mente, in quanto è intellectione e conseguente volontà, è l'esprimersi del nostro sforzo d'essere più o meno forte, più o meno debole ed illusorio.

La psicoanalisi ci ricorda che il nostro sforzo d'essere è al fondo del nostro essere, ma tale sforzo è problematico e l'uomo è esposto alla finitudine e allo stesso pericolo derivante dagli altri uomini.

Per tanti versi, la psicoanalisi vive nell'alveo delle grandi intuizioni spinoziane ed è quasi una prosecuzione di una filosofia, come quella di Spinoza, che non è statica, ma che, proprio perché intende radicalmente riflettere sul compito umano, ricerca il modo in cui l'uomo può passare dalla schiavitù alla libertà, come dall'illusione si possa giungere all'autonomia. Il merito della psicoanalisi non è solo legato alla sua problematizzazione del linguaggio, ma anche all'aver chiarito che la riflessione sul linguaggio, sui simboli, i testi o le produzioni culturali, artistiche e religiose è un momento della ricerca umana di sé.

La rivoluzione psicoanalitica si radica nella capacità di chiarire meglio il perché il linguaggio non sia solo denotazione e non possa essere inteso in termini di univocità. La psicoanalisi ci pone dinanzi ad un'architettura del senso, che si

¹²¹Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pag. 568. In questo percorso l'opposizione tra Leibniz e Spinoza e quella tra *pensiero riflessivo* e *pensiero fenomenologico* tendono ad essere superate. In questo senso la tematica della promessa non si oppone a quella nabertiana del desiderio di Dio. Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur...*, op. cit., pag. 553.

collega alla povertà dell' espressione di noi stessi, ma anche alla possibilità di esprimerci in termini più creativi.

La psicoanalisi ascolta spesso il linguaggio del male e fornisce apporti ermeneutici assai significativi: spinozianamente, l'autonomo sviluppo della psicoanalisi ci porta sul versante di una semantica del desiderio d' essere.

Non troviamo qui un riferimento al *conatus* spinoziano? Certo, esso può essere convalidato dalle molte prospettive che assume la filosofia di Ricoeur.

Per fare degli esempi, anche il pensiero di Jaspers intende riflettere sulle molteplici prospettive dell'uomo che trascende ogni orizzonte dato e, trascendendolo, non è appagato, perché, sia in quanto esistenza e sia in quanto ragione, egli è posto dinanzi all'essere che non si dà mai ed è l'origine degli orizzonti e delle prospettive da cui lo guardiamo.

Il ritrovamento di sé è un ritorno a sé. E', questa, una tematica che, per fare ancora un esempio, non è estranea al pensiero di Jean Nabert: l'aspetto fontale di questa filosofia sta nel richiamo a Spinoza, a Fichte e a un'inedita filosofia del *cogito*: in noi stessi e nella nostra stessa finitudine, secondo Nabert, troviamo un principio di sublimità, un'insoddisfazione che è tensione verso la vita¹²². In Nabert, la critica dell'ontologia apre al problema dell' esperienza religiosa, ma la questione non è la riproposizione di una metafisica oggettivista. Nell'opera di Nabert, per la quale sussiste una costante tensione tra l'io empirico e l'io trascendentale, vi è una dialettica tra giudizio tetico e filosofia dell'essere che, richiamandosi a Fichte e a Spinoza, denuncia ogni alienazione dell'io che è conseguente all'enfatizzazione dell'oggetto. Anche il problema del male non può mai divenire questione meramente oggettiva se si isola la sua inaccettabilità rispetto alla vita interiore e al nostro sforzo d'essere. Questi brevi richiami dimostrano come la problematica spinoziana del decentramento sia profondamente radicata nel pensiero di Nabert e come il pensiero di Nabert e un orientamento spinoziano siano presenti in tutta l'opera di Ricoeur.

Questo riconferma che non si può intendere la riflessione su Spinoza di Ricoeur come un dato isolato, ma in una molteplicità di intrecci e di realzioni.

Tra Spinoza e Freud. I corsi su Spinoza e Freud

Ricoeur afferma che una consapevolezza che eccede una chiusa sistemazione, ben lontana da un autentico *appetito di sistema*, è viva in Spinoza, tanto che, come ha notato Monique Schneider, i corsi tenuti da Ricoeur sul filosofo olandese nel 1958 vertevano proprio sulla felice non coincidenza del punto di vista del sistema spinoziano e sulla strutturazione degli assiomi rispetto al peso e al significato delle proposizioni delle diverse parti e sezioni dell'*Etica*¹²³: così, la filosofia di Spinoza

¹²² A Nabert si deve la voce *Philosophie réflexive* in *Encyclopédie française*, Paris, 1957.

¹²³ François Dosse ricorda la tesi di laurea, svolta da Alain Saudan e seguita da Paul Ricoeur, sul *rapporto tra filosofia e religione in Spinoza*. La questione non può che richiamare un problema vivo in Ricoeur, nel quale si può collocare la stessa tesi di laurea del 1933/34, cioè il rapporto tra la fede e la ragione, due termini che non

appariva come una filosofia profonda e anche drammatica, caratterizzata dal tentativo di delineare lo sforzo complesso del nostro essere in un universo di cose spesso conflittuali, in una dimensione che è senza ripari, che è incarnata e fragile: “dans l’élaboration conduite au sujet du fini et de l’infini chez Spinoza, à l’occasion d’un cours donné en 1958, Paul Ricoeur souligne d’emblée la cassure qui s’inscrit entre le projet spinoziste d’une démonstration more geometrico et l’ordre effectif des axiomes, propositions et scolies”¹²⁴.

Più in generale, Spinoza non è estraneo ad una riflessione che nasce dall’incontro tra la riflessione e il tragico. La questione del tragico tocca la dimensione stessa della vita e non può essere ridotta alla sfera dell’estetico o a quella più povera del drammatico. Il tema della “finitude” e della “ménace” pervade tutta la riflessione di Spinoza ed è un nucleo che, presente nella riflessione di Freud, si approfondisce e trova un difficile sbocco sull’alterità.

Come nota Ricoeur ne *Il Conflitto delle interpretazioni*, la filosofia spinoziana sembra, a prima vista, non conoscere il male se non come illusione. Di ciò Ricoeur è profondamente consapevole. Tuttavia, il nostro sforzo d’essere, che è indefinito, si trova, di fatto, in un pericolo costante e inspiegabile: se non vi è un fine al quale bisogna subordinare l’intera natura, se il conatus è *in rerum natura*, ogni essere ha sempre qualcosa che lo limita e che può “terminare” il suo sforzo d’esistere o *conatus*. E’ proprio Spinoza che ricorda che ogni essere non è fermo, ma tende a realizzare se stesso. Tuttavia, questo sforzo immanente si scontra con l’ostilità spesso drammatica della dimensione “oggettiva”, quella degli altri uomini e di una natura che non è fatta per noi. La Schneider ricorda come Spinoza riesca ad andare a fondo del problema che tratta, in quanto tematizza il tema del finito a partire dalla def. II della P.I dell’*Etica*, sottolineando la connessione tra sé e l’altro nella struttura stessa degli esseri che costituiscono la Natura. Tale processo parte dalla possibilità di essere limitato (*potest terminari*) a quella del poter essere distrutti (*potest destrui*) dell’*unico* assioma della P.IV dell’*Etica*¹²⁵.

Spinoza ci aiuta a comprendere lo statuto complesso del cogito, che contiene in sé i suoi atti e la propria non infinità, l’azione e la passione: in esso convivono il dubbio e l’angoscia, il no della condizionatezza e il no del rifiuto. La filosofia di Spinoza ci aiuta parzialmente a comprendere il cammino complesso del consentimento che si svolge sotto il segno della speranza, nel difficile equilibrio che l’autosufficienza rigida dello Stoico e la fusione indifferenziata della soggettività con il mondo.

Era proprio la dimensione dell’altro, nella sua problematicità e drammaticità, che portava Ricoeur a integrare l’interrogazione su Spinoza con quella sulla

facilmente si conciliano nell’opera di Ricoeur (si pensi al problema del male). Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur*, op. cit., pag.265. Su Monique Schneider, si veda Monique Schneider, *Eros tragique*, in AA.VV., a cura di J.Greisch e R. Kearney, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pag. 307.

¹²⁴Monique Schneider, *Eros tragique*, op. cit., pag.55.

¹²⁵ Non si dà cosa singola in natura, della quale non se ne dia un’altra più potente e più forte; ma, qualunque sia data, se ne dà un’altra più potente dalla quale quella può essere distrutta. Cfr. Spinoza, *Etica*, op. cit., pag. 976. E’ evidente che, secondo Ricoeur, i due assiomi assumono una collocazione diversa nella struttura complessiva delle argomentazioni di Spinoza: in questa distanza, vi è un fondo tragico. Infatti, nota la Schneider, la riflessione di Spinoza cerca di comprendere la “connexion de la puissance affirmative et de la vulnérabilité” (pag.58).

psicoanalisi, spesso così vicina all'eredità spinoziana e alla demistificazione delle illusioni umane. Non si trattava di prendere partito per l'una o l'altra concezione o di risolvere problemi in maniera definitiva: la questione era soprattutto cogliere delle suggestioni e degli stimoli a pensare.

Nel testo della Schneider, che può valere per ricostruire la riflessione di Ricoeur su Freud e su Spinoza, il fondatore della psicoanalisi è presentato come colui che, pur avvertendo il richiamo al ritorno all'origine e all'inorganico, approfondisce il tema di quell'amore del tutto che è sotteso alla filosofia di Spinoza: solo attraverso l'incontro tra due fragilità e non nella solitudine che è il regno della morte e della ripetizione, l'eros permette una risposta, difficile e rischiosa, alla distruzione imminente o possibile del nostro essere, sottoposto alla durezza e alla problematicità della vita: questa prospettiva conduce a riflettere in termini nuovi, più mossi e problematici sulla questione della narratività in Ricoeur.

Essa ci conduce nuovamente al problema della vita. Si tratta di un termine che, pur non sempre utilizzato dal filosofo olandese nell'*Etica*, esprime l'istanza radicale della sua opera e ne delinea i tratti di profondo interesse ed attualità.

La vita non trova la possibilità di un'espressione immediata. Perciò, il *cogito* è un sapere di sé che non solo è vuoto, ma è esposto all'illusione e all'inconsapevolezza: l'espressione di noi a noi stessi non si ritrova nella facile comunicazione unidirezionale, esplicita e neutrale, ma si rinviene nella dimensione del senso duplice e nascosto, in quelle prospettive che portano a considerare la condizione franta dell'uomo, la sua fragilità e la sua esposizione al male: da qui viene il progressivo interesse di Ricoeur non solo per il problema del negativo, ma per il simbolo ed il testo come momenti dell'espressione di sé con cui l'uomo è chiamato a confrontarsi per ritrovarsi.

Tale interesse è sostenuto costantemente da quel bisogno di recupero di sé che è presente nella tradizione speculativa moderna e che, in modi espliciti o sotterranei, si trova nelle filosofie di Malebranche, di Spinoza e di Leibniz. Se il richiamo a questi autori è necessario e nessuno di essi può essere trascurato, tuttavia il richiamo alla filosofia spinoziana è ancor più significativo per la forza "eversiva" di questa filosofia.

Né è un caso che Ricoeur abbia privilegiato il confronto con Freud rispetto a quello con i suoi discepoli o con i maestri di scuole psicologiche affini: Freud è il punto di confronto più difficile per una filosofia del sé che non si ripieghi nell'intimismo, nella falsa certezza, nell'illusione o nell'errore esistenziale. In tal modo, ricordando la connessione tra psicoanalisi e filosofia spinoziana, vediamo già come Ricoeur intende ritematizzare la filosofia spinoziana, in quanto filosofia della vita che accoglie la sfida dell'identità e della felicità umana senza disconoscere la fragilità della nostra conoscenza di noi stessi.

Perciò, diviene chiaro che l'interpretazione troverà nel simbolo il suo oggetto privilegiato. Il lavoro che, risalendo dalle cose alle loro fonti, va dalle cose al senso, dal senso primario ad uno nascosto, è un lavoro analitico che esprime la complessità dell'umano: l'effettuazione concreta di tale lavoro, così come è concretamente svolto nell'analisi, è una ridelineazione di sé, una ricerca della

propria identità, un'attiva costituzione di noi stessi. Anche la psicoanalisi ha consentito di porre in discussione il privilegio accordato alle categorie formali del pensiero: il suo contributo è tanto più significativo se non si dimentica di salvaguardare il valore, nella più generale interrogazione sui vari aspetti del linguaggio, dell'attività simbolica e delle sue espressioni. Siamo, allora, portati a riflettere su un paradosso che indica la complessità dell'espressione di sé e del proprio ritrovamento: "vi è simbolo quando il linguaggio produce segni di grado composto in cui il simbolo, non contento di designare qualcosa, designa un altro senso"¹²⁶.

Vista l'importanza di questi riferimenti, è legittimo, richiamandosi allo scritto della Schneider su Freud e Ricoeur, riflettere sul rapporto della psicoanalisi con la fenomenologia e con la filosofia hegeliana. Si tratta di un tema che coinvolge la filosofia di Spinoza, che è anch'essa una riflessione che nasce da un'esigenza di radicalità: queste filosofie richiamano, nella loro specificità, a quella ricerca di sé che è una delle tematiche centrali della filosofia spinoziana.

Abbiamo ricordato che la riflessione su Spinoza nella filosofia di Ricoeur non può separata dall'analisi delle riflessioni dei "maestri del sospetto", ma va anche detto che essa non può neppure essere disgiunta dalla fenomenologia e da Hegel, purché, evidentemente, queste riflessioni siano colte nella loro complessità e nei momenti di maggiore apertura. Questo consente di interpretare in termini più mossi e problematici la filosofia spinoziana, la cui vivezza, come ricorda la Schneider, è talora appannata dal razionalismo e dalla sistematicità o da interpretazioni rarefatte, molto specialistiche e tutte rivolte a temi metafisici (più che "ontologici"), quali quello del panteismo o dell'acosmismo, che non toccano l'attualità di tale filosofia, che è filosofia della vita e aspirazione al ritrovamento di sé. Dobbiamo ribadire che, secondo Ricoeur, una riflessione sulla psicoanalisi non può essere disgiunta dalla critica spinoziana del libero arbitrio: "tanto penso che la volgarizzazione della psicoanalisi concorre a tutto ciò che rende l'uomo banale, profano e insignificante, altrettanto sono convinto che una meditazione prolungata sulla psicoanalisi può avere lo stesso genere di effetto salutare che ha la comprensione di Spinoza, il quale comincia con la riduzione del libero arbitrio, delle idee di bene e di male, degli ideali- diremmo noi come Nietzsche e Freud-. Come Spinoza, Freud comincia col negare l'arbitrarietà apparente della coscienza, perché è un disconoscimento delle motivazioni nascoste. Per questo motivo, a differenza di Descartes e di Husserl che cominciano con un atto di sospensione che esprime la libera disposizione di sé da parte del soggetto, la psicoanalisi, a immagine dell'*Etica* di Spinoza, comincia con una sospensione del controllo della coscienza, per cui il soggetto è reso uguale alla sua vera schiavitù. E partendo

¹²⁶ Ricoeur sostiene che la psicoanalisi si iscrive a pieno titolo nel dibattito sul linguaggio. Il filosofo ricorda la necessità, quasi disperante, di tener conto degli apporti fenomenologici, heideggeriani, logicistici, analitici, esegetici e teologici nel quadro di una riflessione ermeneutica che non tema l'alterità, il conflitto, la problematicità: l'uomo non può ritrovarsi se non attraverso l'analisi delle sue opere, dei suoi prodotti e del proprio linguaggio, soprattutto ricorda la necessità di non considerare l'ambito del linguaggio separato dallo sforzo umano di esistere che è lo sfondo su cui inserire la propria ontologia franta e complessa. Cfr. Paul Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pagg. 17 e 29.

proprio dal livello di questa schiavitù, cioè abbandonandosi senza ritegno al flusso imperioso delle motivazioni profonde, che viene scoperta la situazione vera della coscienza. La finzione dell'assenza di motivazione, cui la coscienza sospendeva la sua illusione di disporre di sé, è riconosciuta come finzione; il pieno della motivazione è mostrato proprio al posto del vuoto dell'arbitrario della coscienza. L'accusa dell'illusione apre, come presso Spinoza, una nuova problematica della libertà legata non più all'arbitrario, ma alla determinazione compresa. Mi sembra dunque che la meditazione dell'opera di Freud, in mancanza dell'esperienza o della pratica analitica stessa, può restituirci un nuovo concetto di libertà, molto simile a quello di Spinoza¹²⁷.

Se si assume la fenomenologia come modificazione del dubbio sull'esistenza, si avrà, anche in questo caso, la percezione che l'istanza freudiana non è del tutto e insanabilmente distante dal bisogno, mutuato proprio da Cartesio, di un discorso su di sé che non sia preconetto e non sia fondato su presupposti indagati, spesso superficiali o illusori.

La psicoanalisi porta una profonda crisi nella cultura occidentale e richiama quell'atteggiamento di revisione che fu proprio dello stesso Platone, che, nel Sofista, dovette riscontrare non solo l'oscurità dell'essere, ma anche del non-essere. In questo senso, Ricoeur si interroga sui problemi della crisi e della morte dell'uomo, della crisi della storia e del senso delle culture umane nella convinzione che un incremento di coscienza sia possibile, anche se complesso e talora difficile. La dialettica del'essere e del non-essere si concretizza in quella dialettica dello sforzo d'essere e di amore per la vita che pone l'esigenza di un confronto tra Platone e Spinoza, tra due filosofie che solo apparentemente sembrano estranee, ma che possono entrare in un circolo vivo, in una prospettiva che sia insieme ermeneutica e ontologica. Infatti, dire spinozianamente che conosciamo Dio quanto più conosciamo le cose singole, può riferirsi anche alla necessità di mettere in comunicazione le diverse filosofie: la connessione tra filosofie non è mai un lavoro meccanico e scontato, ma presuppone un'attenta considerazione della loro particolarità, delle specificità e peculiarità che le costituiscono.

Non si presenta la psicoanalisi come un nuovo, radicale inizio? Orbene, quest'esigenza, che non è estranea alla domanda che Cartesio si pose quasi all'inizio della modernità, non ci pone solo sulla via di Malebranche o anche di Leibniz, ma proprio sull'asse delle interrogazioni di Spinoza, il più grande critico della moralità e uno dei più grandi filosofi dell'etica nell'età moderna.

In questo caso, non si tratterà di porre sullo stesso piano, in maniera sincretistica, tematiche anche diverse per contenuto, piani del discorso e metodologie. Tuttavia, la riduzione fenomenologica, operata fino alla scoperta del *mondo-della-vita*, e l'analisi freudiana, giunta fino al *modello psico-dinamico della mente*, si trovano, pur nella loro diversità, ad avere ognuna qualcosa dell'altra e ad essere l'una in conflitto con l'altra. Anzi, la riflessione può essere ulteriormente svolta nel senso tracciato dalla fenomenologia hegeliana. La psicoanalisi, trascesi i controlli della

¹²⁷ Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, pag. 205.

coscienza morale e sociale ordinarie, porta ad un livello di problematizzazione in cui “il soggetto è fatto pari alla sua reale schiavitù”¹²⁸.

Liberata l’istanza profonda della psicoanalisi, siamo posti dinanzi ad un problema che è anche della filosofia di Spinoza, qual è quello della non disponibilità di noi stessi, affrontato quando si consideri il dinamismo che rompe quanto è ancora rigido ed attiva il movimento circolare che va dalla P.I alla P.V dell’*Etica*. Infatti, si può ricordare che il movimento interno dello spinozismo può essere quasi ribaltato e si può considerare la stessa P. V dell’*Etica* come il centro propulsore almeno di gran parte della filosofia spinoziana.

In questo senso, la filosofia husserliana, la psicoanalisi e la filosofia hegeliana perseguono quel compito etico che rappresenta una parte così grande della filosofia dell’Olandese.

Tuttavia, va subito fatta una precisazione metodologica: la fenomenologia hegeliana finisce per legittimare il sistema, la scoperta del *mondo-della-vita* ritrova dimensioni spesso preconosce e non perviene ancora a quell’ardua prospettiva dell’inconscio sondata da Freud e dalla psicoanalisi, che pur vive un interno conflitto non pienamente esplicitato tra la prassi e la teoria e chiede un’integrazione epistemologica.

Insomma, si può sostenere che al compito etico additato da Spinoza non sia stata data ancora piena risposta e che sia addirittura prematura un’opera che possa comprendere pienamente il significato della dottrina di Spinoza in un tempo che sembrerebbe così lontano da lui.

¹²⁸ Cfr. Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, op. cit., pag.424.

IV

La tematica del cogito tra Cartesio e Spinoza

Aver rinchiuso la filosofia spinoziana in un sistema dall'andamento prevalentemente deduttivo è un limite interpretativo che Ricoeur segnala con decisione.

Spinoza non intende la questione del *cogito* nel senso dell'innatismo delle idee o di una *res cogitans* che si contrappone alla *res extensa*¹²⁹.

Bisogna dare ragione dell'affermazione apparentemente innocua *homo cogitat*: il *cogito* diviene un *problema* e si tramuta soprattutto in un *compito*, esprimendo l'esigenza di un'*emendazione* sempre rinnovata e un bisogno sempre nuovo di *riappropriazione di sé*: se seguiamo sino in fondo la riflessione di Spinoza, il *cogito*, che non è un dato immobile, non va separato dal suo *cogitatum*. Anche Cartesio parla dell'oscurità del corpo e delle sua indefinibilità. Anche per lui, la mente non può tutto sul corpo e non può fare a meno di organi corporei: l'alterità è anche dentro di noi e nel nostro corpo.

Ricoeur sottolinea come la mente si costiuisca nella relazione umana e sia sempre esposta a fraintendimenti e a *mediazioni imperfette*.

Le dimensioni del *cogitatum*, ma anche dell'inconscio, dell'altro vanno approfondite come questioni essenziali di un'*identità possibile* e di un *sogetto alla ricerca di sé*.

Riferendoci a Spinoza, se i primi due generi di conoscenza sono presupposti, il cammino della liberazione, che porta al *Terzo genere di conoscenza*, è il termine di un *movimento*, forse più paradossale di quanto lo ritenesse lo stesso Bergson, poiché esso riguarda la *dialettica dell'illusione e della libertà nell'epoca della radicale crisi della soggettività*: non solo il ritorno alle cose stesse, ma la conquista della propria identità non può essere se non mediata, non può essere che il frutto di una complessa *ermeneutica del sé*.

L'uomo crede di essere padrone di sé e pensa di conoscersi. Tuttavia, come hanno sottolineato Spinoza e Freud, la sua presupposizione immediata, vista nello specchio di quanto egli esprime, non regge all'interpretazione riflettente, poiché la riflessione non ritorna a sé, ma si trova sdoppiata in profondità: il dualismo del *cogito* non è un dato scontato, ma un problema radicale.

Ambivalenza della questione del cogito

Ricoeur nota appropriatamente che, nella concezione delle tre vite di Maine de

¹²⁹ Cartesio sostiene che, di fatto, vi è una stretta connessione tra la mente ed il corpo e asserisce che non sempre abbiamo un pieno potere sulle nostre passioni. Il filosofo ricorda che l'anima è tutta in tutto il corpo e che essa non è divisibile in parti: l'anima non partecipa delle dimensioni della materia, bensì è in rapporto con la totalità degli organi. Tuttavia, dopo aver preso le distanze dal materialismo, Cartesio rammente che essa ha anche uno stratto rapporto con la ghiandola pineale, nella quale l'anima "esercita le sue funzioni più specificamente che non nelle altre parti". Cfr. Renato Cartesio, *Le passioni dell'anima*, a cura di Armando Carlini, Roma-Bari, Laterza, 1954, artt.30 – 31, pagg. 21-22.

Biran, che procede da quella sensibile a quella dello spirito, si esprime la condizione problematica dell'uomo, che è semplice nella sua vitalità immediata, ma si trova scisso nell'espressione di sé: affermarlo è anche ricordare che quella scissione è forse più complessa di quanto Maine de Biran avesse potuto tematizzare: il ricorso al fatto primitivo in Maine de Biran intendeva conciliare le esigenze della tradizione del *cogito*, quelle del kantismo e quelle dell'empirismo¹³⁰ (già in Cabanis e in Biran, si legge quella tensione tra ontologia dell'interiorità ed epistemologia che costituisce un tratto del pensiero filosofico in Francia¹³¹).

Se occorre superare non pochi aspetti della tradizione dello spiritualismo e dell'interiorismo francese e altri della filosofia riflessiva, non bisogna disperdere la sollecitazione ad una maggiore comprensione di sé, soprattutto perché si deve ricordare che il sé è un termine onnideclinabile e non è solo una prima posizione certa. L'abbandono di ogni rigido dualismo fa comprendere la condizione concreta del *cogito incarnato*. Essa esprime la più generale necessità di una filosofia della *volontà* che sveli le antinomie delle impostazioni tradizionali, da quelle dualiste a quelle materialistiche, da quelle solipsiste a quelle occasionaliste.

Tale critica della volontà sicura di sé, oggetto di riflessione del Ricoeur degli anni 50, si riconferma nel *Saggio su Freud*. Anche Freud aveva sostenuto che quello che è nella dimensione dell'Es può e "deve" entrare nella dimensione dell'Io. In questo senso, l'interesse sempre maggiore per Freud è anche uno sviluppo del progetto di una filosofia della volontà liberata.

L'interesse per Freud viene a Ricoeur non solo dalla tematica della filosofia riflessiva, ma addirittura dagli anni degli studi superiori, a contatto con l'insegnamento del Dalbiez, pensatore di ispirazione neo-scolastica in contrasto con l'idealismo, il cui stile filosofico e il cui profondo interesse per la psicoanalisi chiariscono alcuni aspetti del progetto ricoeuriano di una *filosofia della volontà*.

Ricoeur non dimentica che Freud non è Spinoza o Husserl, ma non cessa di vedere una connessione tra le loro filosofie nell'istanza di andare in profondità, alle *cose stesse*, mediante una riduzione di presupposizioni inindagate e poco chiare. In Freud vi è una rilevante attenzione per la questione dell'intersoggettività della vita affettiva e del desiderio che egli intende soprattutto come *desiderio del desiderio*,

¹³⁰ Cfr. Maine de Biran, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, a cura di Chiara Morotti, Milano, Franco Angeli, 1991, pag. 127.

Maine de Biran, che riesprime la tradizione agostiniana della verità che abita *in interiore homine*, non ignorava la distinzione tra *vu* e *voulu*, ma è necessaria la frattura epistemologica della psicoanalisi per pensare la radicalità della riflessione di Paul Ricoeur, che non a caso si è interrogato sulle aporie della concezione del tempo in Agostino e in Aristotele per far emergere tutta la complessità dell'interrogazione di una filosofia recupero di sé.

Sull'incontro tra la teoria epistemologica e quella ermeneutica, cfr. Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, pag.437.

¹³¹ Nell'opera di Cabanis, da considerare in tutto l'arco del suo sviluppo, si colgono quelle questioni che caratterizzano l'esito spiritualista della filosofia di Maine de Biran. Da un lato, Cabanis intende ricondurre al corpo il dualismo della *res cogitans* e della *res extensa*, ma egli vede anche nel corpo intime tensioni ed energie latenti.

Cfr. Pierre-Jean- Georges Cabanis, *Rapporto tra il fisico e il mentale nell'uomo*, a cura di Sergio Moravia, Bari, Laterza, 1972.

Sui problemi antropologici e linguistici affrontati dalla cultura francese condillachiana e postcondillachiana, che ebbe echi europei significativi, cfr. Rocco Pititto, *La ragione linguistica. Origine del linguaggio e pluralità delle lingue*, Roma, Aracne, 2008.

cioè desiderio di essere riconosciuti ed amati dall'altro.

Freud e Spinoza hanno grande rilievo nella riflessione filosofica sulla corporeità, la quale ci porta ad approfondire la questione del *cogito incarnato*. La tematica del corpo, che è il paradossale e misterioso intermediario tra l'esterno e l'interno dell'uomo, mai perciò divisibili e oggettivabili, ci porta a riflettere sulla condizione originariamente problematica dell'essere umano.

L'attenzione per la tematica dell'involontario, che maturò attraverso un'attenzione sempre maggiore al tema psicoanalitico, è presente fin dalle prime opere e già nello *studio eidetico della volontà*: la questione appariva, già prima che fosse tolta l'*epoché* nei cui limiti si manteneva l'analisi fenomenologica del primo volume della trilogia sulla *filosofia della volontà*.

Infatti, Ricoeur riflette sin dalle prime opere sui limiti e sull'insufficienza delle mediazioni, sull'inadeguatezza dell'espressione di sé e sulla necessità di aprirsi a quell'universo dei simboli nel quale è data al pensiero la complessa e inoggettivabile condizione dell'uomo, che è contemporaneamente *semplice* e *duplice*: nell'opacità dei simboli vi è quella dell'uomo concreto ed incarnato, la confessione non solo di essere divenuto "magna quaestio" a sé stesso, ma la consapevolezza del limite e della colpa.

E'una questione che, calata nella complessità dell'universo simbolico, va anche intesa come espressione delle dinamiche più profonda dell'uomo¹³². A questo proposito, Ricoeur ricorda: "Freud ci invita così a porre *ex novo* la questione del rapporto tra significazione e desiderio, tra senso ed energia, cioè, insomma, tra il linguaggio e la vita. Era già il problema di Leibniz nella *Monadologia*: com'è articolata la rappresentazione sul desiderio? era pure il problema di Spinoza nel libro III dell'*Etica*. Come i gradi dell'adeguamento dell'idea esprimono i gradi del *conatus*, dello sforzo che ci costituisce? A suo modo la psicoanalisi ci riconduce allo stesso interrogativo: come è incluso l'ordine della significazione nell'ordine della vita?"¹³³.

Il circolo incompiuto dell'essere e del sapere mostra, così, un divario che può essere difficilmente colmato: viene progressivamente tematizzata una dimensione di fragilità, di sproporzione e di colpevolezza che non può essere affrontata astrattamente, ma va considerata in una prospettiva ermeneutica.

La condanna della filosofia spinoziana e la sua interpretazione come filosofia empia contribuiscono a rivelarlo in modo chiaro. Infatti, gli apporti ad una visione più complessa e problematica dell'uomo sono venuti spesso da pensatori anomali, quali Nietzsche, Freud e Marx, le cui ermeneutiche, talora "rivali" e non sempre simmetriche, convergono nel mettere in questione la certezza della nostra identità immediata.

In questa radicalizzazione del discorso, che passa attraverso la filosofia di Spinoza e quella dei *maestri del sospetto*, Ricoeur non può ignorare, come abbiamo detto, l'universo dei simboli. Rispetto all'identificazione di *segno* e *simbolo* in Cassirer, egli, radicalizzando il discorso, sostiene la pregnanza specifica di quelle

¹³² Michelangelo Ghio, *Maine de Biran*, Torino, Ed. di Filosofia, 1962.

¹³³ Cfr. Paul Ricoeur, *Il Conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pag.34.

espressioni che hanno un *sensu multiplo*. Anche per questa via, Ricoeur ribadisce che una demistificazione del soggetto immediato, essenziale per una *filosofia del sé*, non può essere attenuata.

Pur riconoscendo il suo apprezzamento per la psicologia analitica di Karl Gustav Jung, Ricoeur non si riferisce prevalentemente a tale concezione, ma, focalizzando l'attenzione sulle più complesse analisi freudiane, non ricerca in Freud, così come in Spinoza, una dottrina definitiva o una sorta di meta-psicologia trionfante: l'aggressività e la pulsione di morte, il disagio della civiltà, le dinamiche che sono all'origine della faticosa costruzione della cultura umana fanno emergere le questioni più complesse dell'analisi freudiana, quelle tematiche che lo stesso Freud non riuscì ad esprimere sino in fondo secondo paradigmi univoci, quasi mancandogli il linguaggio per esprimerle.

Conformemente al paradigma spinoziano adottato, Ricoeur sostiene ancora che, soltanto partendo dal punto più arduo per una filosofia del Sé e dalle smentite più difficili da superare, si può svolgere una filosofia del *Sé autentico*¹³⁴.

L'analisi di Ricoeur, che non ha un procedere deduttivo, è sospinta progressivamente dalle questioni che affronta e non può che tentare di comprendere il suo problema in modo sempre nuovo. Ecco perché buona parte delle opere di Ricoeur si rivela stratificata, frutto di un'elaborazione ampia e mai definitiva. Per questo, l'apertura spinoziana all'infinito della vita trova un significativo ascolto nelle pagine di Paul Ricoeur.

Adottando il paradigma del simbolo, Ricoeur, attento agli elementi strutturali dell'esperienza umana, già notava, tematizzandolo: “chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale designa per sovrappiù di senso un altro [...] secondario e figurato”, che può essere appreso solo tramite il primo senso, attraverso un processo complesso e non eludibile di interpretazione.

Il cammino svolto fra i simboli ricorda la via lunga o *per ardua* alla quale, nella V parte dell' *Etica*, Spinoza fa riferimento per indicare la complessità del recupero di sé.

La questione del cogito e la filosofia spinoziana

Non basta soltanto ripercorrere il cammino dell' *Etica*, ma occorre ricordare che il riferimento di Ricoeur all'opera di Spinoza non è comprensibile senza quello a Cartesio e al problema del *cogito*. Infatti, secondo Ricoeur, che non abbandona mai l'aspirazione a una *poetica della volontà*, un'esigenza di fondo del proprio pensiero è espressa dal compito di ripensare la difficile, ma pur indilazionabile questione della libertà umana, dell'uomo che è chiamato a confrontarsi con

¹³⁴ Tutti i filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso hanno incontrato il problema della semantica del desiderio “a cominciare da Platone, il quale accompagna la gerarchia delle idee con la gerarchia dell'amore, fino a Spinoza, il quale lega ai gradi di affermazione e d'azione del conatus i gradi di chiarezza dell'idea. Anche in Leibniz i gradi d'appetizione della monade e quelli della sua percezione sono correlati”. Cfr. Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pag. 278.

l'istanza di un sé consapevole e autonomo: "Il compimento dell'ontologia non può non essere una liberazione"¹³⁵.

Cartesio aveva affermato che l'io è una cosa che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione. Alla certezza di Cartesio avevano risposto, ad esempio, Gassendi e Hobbes, ponendo il più classico problema del rapporto tra gli attributi e la sostanza. Forse, essi non avevano compreso sino in fondo la svolta cartesiana, ma i loro interrogativi toccavano la questione del soggetto nella sua interezza.

Se ne dimostrava consapevole anche Cartesio non appena si allontanava dalla pura deduzione metafisica degli attributi dello spirito e di quelli dell'estensione.

Del resto, Leibniz aveva asserito che dire *ego cogito* non ci esenta dal dover ricordare che *multa cogitantur in me*¹³⁶. Egli aveva evidenziato la strutturale mancanza di assoluta chiarezza nelle monadi finite. In tal modo, Leibniz proseguiva nell'approfondimento di un problema che era stato sollevato da Malebranche e da Spinoza.

Attraverso complessi percorsi, Ricoeur sottolinea come il bisogno di superare l'effettiva frammentarietà dell'esperienza umana non significhi cadere nell'equivoco di una sistematicità che la filosofia non può riproporre se non a livello di ideale regolativo. Egli è consapevole dello scacco del cartesianesimo, della filosofia riflessiva, dell'idealismo e dell'hegelismo proprio nel momento ultimo della filosofia dello Spirito. Perciò, il filosofo non ha terminato di ripensare gli aspetti complessi, talora ambigui della condizione dell'essere uomini. Ricoeur ha progressivamente affrontato la questione della conquista del piano del *discorso*, inteso spinozianamente come discorso su sé che possa emancipare l'uomo dalla *schiavitù* di una vita che non possiede. Si tratta di emanciparsi dalla *falsa ed illusoria coscienza* di autodomínio che spesso caratterizza quella condizione di dispersione che Heidegger ha denominato, in *Essere e tempo*, inautenticità del *si*.

Heidegger ha sostenuto che il riferimento alla vita lascia indagato l'essere di quello che denominiamo vivente e l'essere dell'uomo, al quale non può bastare la definizione classica di "vivente fornito di ragione". Criticando una semplice filosofia delle "esperienze vissute", Heidegger poneva in evidenza che l'essere come vita non poteva essere inquadrato in categorie biologiste o nella dimensione della medietà comune. Tuttavia, la riflessione di Heidegger approdava ad un'ontologia dell'*essere-per-la-morte* e ad un'ontologia neutrale¹³⁷. Questa risposta non ha appagato Ricoeur che, riferendosi ad Aristotele e a Spinoza, ha visto in una coerente trattazione della tematica della vita il cardine di un'ontologia dello sforzo e della libertà.

¹³⁵ Paul Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, op. cit., pag. 33.

¹³⁶ Cfr. il par. XXIV del *Discorso di metafisica* in G.W. Leibniz, *Scritti di metafisica*, a cura di Domenico Omero Bianca, Torino, Paravia, 1969, pag. XIX.

¹³⁷ Molte riflessioni intendono vedere nel pensiero di Heidegger un'*etica originaria*. Particolarmente significativa ci pare la riflessione di Jean-Luc Nancy, per il quale la riflessione di Heidegger contiene in sé un *ethos autentico*, quello che richiama ad una libertà senza fondo, all'impoverimento legato all'età della tecnica e al linguaggio della poesia. Il riferimento al nesso problematico tra Essere ed ente potrebbe essere inteso in un senso etico, sicché Nancy asserisce che il fatto d'essere è eo ipso desiderio ed amore.

La ricerca di una mediazione e la sproporzione del cogito

Già Cartesio aveva riconosciuto che l'analisi della *cogitatio* fa emergere il vasto ambito delle idee confuse e aveva sostenuto che il rapporto tra la mente e il corpo è certo, ma pone interrogativi di fondo difficilmente solubili. Anche Ricoeur si pone il problema dei rapporti tra la costitutiva apertura all'infinito e la nostra finitudine, tra dimensione incarnata e aspirazione ad un'effettiva libertà, tra motivi e progetti, tra lo sforzo di essere e l'espressione di sé. Il filosofo critica il parallelismo psico-fisico non solo per motivi di ordine scientifico, ma soprattutto perché il *conatus*, lo sforzo d'essere che ci costituisce, è incarnato ed è radicalmente aperto al mondo¹³⁸.

Questi problemi possono essere ulteriormente ricondotti alla riflessione sul *cogito* quando si consideri che la soggettività cartesiana non va intesa come il soggetto puro e trascendentale della filosofia critica, poiché il soggetto cartesiano trova l'infinito proprio nella sua finitezza.

Tuttavia, Cartesio, che è anche il filosofo della generosità e del perdono, non affronta completamente la tematica del vuoto d'essere del *cogito* e non soddisfa quell'istanza che toccherà a Spinoza non tanto risolvere, ma porre in termini più lontani dal moralismo classico.

Perciò, dobbiamo cogliere alcuni aspetti di novità della riflessione di Ricoeur proprio nel confronto con un filosofo anomalo, Spinoza, che ha affrontato decisamente la questione della sproporzione del *cogito* rispetto a sé stesso. Spinoza fa riferimento "a un cogito ferito, un cogito che si pone, ma non si possiede, un *cogito* che comprende la propria verità originaria soltanto entro e attraverso il riconoscimento dell'inadeguatezza, dell'illusione, della menzogna della coscienza presente".

Perciò, Ricoeur segnala, come tappa fondamentale del suo itinerario, la dialettica tra archeologia e teleologia, una polarità dell'*arché* e del *télos* nell'ambito della *riflessione*. In questa prospettiva, che ci riporta ad aspetti significativi del pensiero di Spinoza, troviamo tratti fondamentali dell'ermeneutica di Paul Ricoeur.

¹³⁸ Paul Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, op. cit., pag. 93.

V

La reinterpretazione della filosofia riflessiva e la critica all'illusione narcisistica

Ricoeur è un filosofo che si è spesso confrontato con l' "eresia" o con gli aspetti meno trionfalistici e dogmatici delle diverse tradizioni filosofiche. Si pensi alla sua riflessione su Patočka o al suo interesse per la filosofia riflessiva di Jean Nabert e di Pierre Thévenaz. Proprio in filosofi che hanno tratti anomali e complessi, ma anche un profondo desiderio di verità e di amore, scorgiamo la presenza di una riflessione paradossale, come quella di Spinoza, la cui etica è una critica del moralismo.

Ricoeur nota spesso che Cartesio aveva già superato l'*illusione della cosa* ed aveva posto in discussione radicalmente la *certezza immediata* che valuta senza il ricorso al criterio dell'evidenza¹³⁹. Il dubbio cartesiano si esercitava sulla *coscienza immediata*, soggetta a molte sollecitazioni parziali o confuse: essa andava sottoposta al dubbio più radicale per un intimo bisogno di verità e di evidenza.

Quest'esigenza di radicalità, propria dalla filosofia di Spinoza, ci avvicina a quella dei "maestri del sospetto", i quali si interrogarono sulla complessità delle dinamiche inconscie che, talora conflittuali o sottoposte a differenti interpretazioni, esprimono l' esigenza di *un'ontologia della vita* e delinea il problema della paradossale condizione di un essere complesso, qual è l'uomo, che è sospeso tra il finito e l'infinito, tra la gioia dell'affermazione e la tristezza della propria finitudine.

I contributi di cui parliamo sono evidentemente ben al di là di un' integrazione piena per una filosofia che accoglie la tradizione della filosofia riflessiva, che avverte il compito di un'ermeneutica del sé e della libertà. Questo compito andrebbe visto, sostiene ancora Ricoeur, alla luce di quella che potrebbe definirsi una lunga, articolata tradizione che si svolge attraverso il *cogito* socratico e quello platonico, quello agostiniano e quello cartesiano, quello kantiano e poi quello fichtiano. Anche questa linea risponde ad un'esigenza, quella di superare la sfida dell'empirismo e del relativismo, due orientamenti che si fondano su una verità priva di soggetto o sulla perenne incostanza delle cose.

Vi è una molteplicità di pensieri e di indagini che costituiscono, sebbene ancora separati, la vasta *tradizione riflessiva* e che additano quel compito che, delineato da Husserl, nessuna filosofia del soggetto ha impostato in modo completamente credibile, poiché sono insufficienti, secondo Ricoeur, l'idealismo, il solipsismo o

¹³⁹ Cfr. Renato Cartesio, *Discorso sul metodo*, Roma-Bari, Laterza, 1978, vol. I, pag. 23. Cartesio nota: "poi, esaminando con attenzione ciò che ero, e vedendo che potevo fingere, sì, di non avere nessun corpo, e che non esistesse il mondo o altro luogo dove io fossi, ma non perciò potevo fingere di non esserci io, perché, anzi, dal fatto stesso di dubitare delle altre cose seguiva nel modo più evidente e certo che io esistessi; laddove, se io avessi solamente cessato di pensare, ancorché tutto il resto di quel che avevo immaginato fosse stato veramente, non avrei avuto ragione alcuna per credere di essere mai esistito: ne conclusi essere io una sostanza di cui l'essenza o natura consiste solo nel pensare". E' evidente che o si rinviene un *cogito* meramente formale o un *cogito* che auto produce le cose: ma il solipsismo e l'idealismo non possono porre effettivamente l'alterità. Il *cogito* è, dunque, un *cogito* nell'essere che sa di non sapere e di non conoscersi.

le sole soluzioni gnoseologiche, trascendentaliste o meramente epistemologiche. In Hegel, il momento riflessivo si lega al momento sistematico che si compie nel Sapere assoluto. D'altra parte, in Husserl e in parte cospicua della fenomenologia, la riflessione è il movimento che porta alla certezza del soggetto apodittico. Insomma, sia la riflessione in senso hegeliano e sia in quello husserliano non reggono fino in fondo. Solo un compito ermeneutico sempre riproposto, nel senso di mediazioni imperfette e mai esaustive, permette di evitare un esito nichilistico e di comporre una filosofia del soggetto con quella del suo spossessamento. Il termine riflessione ha una complessità semantica indubbia, se è vero che esso può significare l'astrazione, ma anche la coscienza che ritorna sui suoi atti consapevoli o la conoscenza intellettuale. Potrebbe sembrare più vicino il tema della coscienza, ma ben presto anch'esso si mostra irto di complessità: proprio un discorso sulla coscienza implica un ribaltamento del piano della riflessione. Lo stesso va detto se intendiamo la riflessione come un'appercezione di rapporti comuni in un gruppo o in una combinazione di fenomeni che permettono di accedere a un'unità di fondo. La riflessione, termine che Spinoza usa nel cap. XIII del *Tractatus de intellectus emendatione*, non è solo, come sottolineò Blondel, quella analitica e retrospettiva, ma anche quella prospettica¹⁴⁰. Pertanto, termini come *consapevolezza*, *coscienza*, *sensu interno*, *osservazione interiore* non sono identici, ma, proprio perché hanno un collegamento, sono divenuti più problematici nel momento in cui è emersa più chiaramente la scarsa conoscenza che abbiamo di noi stessi. Assieme ai *maestri del sospetto*, possiamo ricordare, come momenti significativi di questa presa di coscienza, i nomi di filosofi dell'età moderna come Spinoza, Malebranche e Leibniz che possono essere ricordati in rapporto alla generale inquietudine sul soggetto, sulla coscienza e sulla riflessione che caratterizza la cultura del secolo XVII. Inoltre, secondo Ricoeur, la differenza tra io e non-io va affiancato da quella tra io e tu: l'alterità si presenta con tratti più inquietanti. Si deve parlare di un ribaltamento della riflessione: l'inconscio non appare più un residuo, un oggetto neutro. Anzi, il narcisismo ci parla di un *falso cogito* coestensivo al *cogito* stesso. Porsi non è possedersi o creare sé stessi. Lo stesso Io morale è spesso l'espressione di un soggetto fallito. Parlando di *archeologia*, di *teleologia* e di *escatologia*¹⁴¹ del soggetto, Ricoeur, allora, non può che analizzare il movimento della perdita del falso sé e della sua problematica riappropriazione effettiva. In questo contesto, va posta la consapevolezza ricoeuriana dei limiti della filosofia riflessiva, ma anche la coscienza di esserne in una certa misura erede. Il filosofo si pone di fronte ad un'ontologia che si delinea come "terra promessa",

¹⁴⁰ Società Francese di Filosofia, a cura di André Lalande, *Dizionario di Filosofia*, Milano, ISEDI, 1971.

¹⁴¹ Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pagg.124-135. Là dove la riflessione risulta offuscata ritorna il tragico e si delinea l'esigenza, mai esaustiva e sistematica, di una più profonda connessione tra riflessione e interpretazione. Perciò, si comprende perché sia necessario desolidificare posizioni, assai diverse, come quella di Kierkegaard, associabile per la sua forza ai "maestri del sospetto", e quella di Hegel, la cui *Fenomenologia dello Spirito* cerca di pensare fino in fondo il dramma della coscienza che si fa Spirito.

quale approdo rischioso e mai definitivo del movimento ermeneutico. Da qui, solo per esempio, proviene l'esigenza che, a pena dell'irrigidimento e del depauperamento del discorso, spinge Ricoeur a confrontare un autore con altri, anche se talora egli dovesse esprimere esigenze non facilmente conciliabili con quelle altrui.

Facciamo un esempio: se Freud, le cui tesi non possono essere separate da quelle espresse da Spinoza e da una lunga tradizione filosofica sulla paura e sulla superstizione, affronta il problema dell'ossessiva ripetizione di quello che è arcaico, la *Fenomenologia dello Spirito* è retta da una tensione drammatica che procede verso la riconciliazione della coscienza, secondo un itinerario anch'esso non estraneo alla ricerca spinoziana di sé.

In questa prossimità a Spinoza, archeologia e teleologia si ritrovano in un orizzonte dialettico e in un comune riferimento al soggetto problematico: siamo dinanzi ad una polarità che si dialettizza, ad una dialettica che vive i conflitti insiti nelle diverse discipline e nei loro stessi differenti apporti. Superando ogni rarefazione, essa fa emergere i desideri, i bisogni, le dinamiche che si radicano nella difficile condizione dell'uomo: questo movimento, come è descritto in molte pagine di Ricoeur, si avvicina alla "fenomenologia dell'umano" di Spinoza, autorizzando riferimenti alla sua opera ed al suo pensiero: l'avvicinamento a Spinoza può dare una risposta a molte istanze della filosofia riflessiva attraverso risposte inedite.

La filosofia riflessiva e la ricerca di sé

Bisogna anche ricordare che tutta la filosofia del *cogito* deve fare i conti con una significativa tradizione che è stata definita filosofia riflessiva: si delinea, così, la questione del soggetto che si interroga su di sé. Il problema del *cogito* e della sua sempre nuova riproposizione è una questione che ha stimolato un ampio dibattito nella filosofia francese tra Ottocento e Novecento. Questo problema, almeno in parte, era già avvertito da Maine de Biran, che, nella *Memoria sulla decomposizione del pensiero*, affermava che la coscienza si rapporta all'essere e non cessa di allargarsi quanto più si apre ad esso: non si può partecipare all'essere senza creare l'essere proprio e senza l'attività interiore. Se, per Biran, il corpo è il simbolo e il mezzo della partecipazione: per la sua natura mista e composita, l'uomo è "simplex in vitalitate, ma duplex in humanitate", anche Ravaisson, che aveva dato un'interpretazione non empirista di Aristotele, si era riferito, forse spinozianamente, ad una *seconda natura*, intesa come *natura naturata*, che è l'inverarsi di un'esigenza divina di libertà che porta i tratti della *natura naturante*. Ravaisson aveva ricordato la molteplicità dei sensi del "termine" essere in Aristotele e aveva sostenuto la necessità di considerarli tutti senza il privilegiamento dell'essere come vero o falso (ma anche o soprattutto come *atto e potenza*). A suo avviso, l'abitudine era l'espressione dell'attività dello spirito, il

quale diviene natura quanto più esso opera ed è libero¹⁴².

La filosofia di Ravaisson, che si collega a quella di Schelling, si richiama al pensiero di Maine de Biran e ne condivide il richiamo alla coscienza e alla libertà interiore. Dal punto di vista del nostro studio, occorre ricordare il *Saggio sulla metafisica di Aristotele* (1837) e la tesi di laurea sull'*abitudine*. Ravaisson stilò il *Rapporto ufficiale sulla Filosofia in Francia* in occasione dell'Esposizione universale del 1868, e rivendicò alla Francia il merito di orientarsi verso una rinnovata *filosofia della libertà*. Nella prospettiva dello spiritualismo di Ravaisson, anche il mondo della natura si rivolge verso l'armonia ed è espressione di libertà: non esistendo un'assoluta cecità della natura, che è aspirazione all'intelligenza, anche il movimento, che è considerato da Aristotele passaggio dalla potenza all'atto, deve essere inteso come un movimento ascensivo verso il pensiero: se Dio è attività creatrice, all'uomo spetta il compito di congiungere la natura e il divino. Non si ponevano, mediante il riferimento alla Natura ed alla distinzione delle due nature spinoziane, le basi per un superamento della classica contrapposizione tra filosofia della necessità e filosofia della libertà? Non si apriva un nuovo e problematico orizzonte etico?

Si pensi a Lavelle che fa suo il richiamo all'interiorità che vive e si esperisce polarmente nell'essere. Anche Emile Boutroux e Maurice Blondel riflettono sull'*azione umana* e sull'inadeguatezza dell'uomo rispetto a sé stesso¹⁴³. René Le Senne sostiene la necessità di passare da una filosofia del valore in astratto ad una riflessione che superi le inadeguatezze del determinismo e dell'indeterminismo, la separazione tra la riflessione carattereologica e quella etica.

Tuttavia, come ricordò Maurice Merleau-Ponty¹⁴⁴, le riflessioni della filosofia dello Spirito si riportavano alla tematica dell'Atto assoluto, alla divinizzazione del pensiero e talora all'occasionalismo.

Tutta la filosofia di Bergson, che spesso divinizza l'intuizione, è attraversata dal problema dell'azione e dalle complesse tematiche della libertà e della virtualità. D'altra parte, essa si esprime nei termini di un'intuizionismo che, per l'insofferenza verso le mediazioni, non può essere più il punto di approdo di

¹⁴² Ravaisson sostiene che “l'expérience même nous enseigne que dans la nature entière circule sous les phénomènes, comme une sève vivifiante dont ils sont la manifestation extérieure, un principe analogue à ce qui en nous est l'esprit”. A questa constatazione che viene da Schelling e da Aristotele se ne fa seguire un'altra: “si le génie de la France n'a pas changé, rien de plus naturel que d'y voir triompher aisément des systèmes qui réduisent tout à des éléments matériels et à un mécanisme aveugle la haute doctrine qui enseigne que la matière n'est que le dernier degré et comme l'ombre de l'existence”. Riferendosi alla filosofia in Francia nel secolo XIX, Ravaisson ribadiva la peculiarità di una filosofia della libertà rispetto a prevalenti filosofie della necessità. Cfr. Jean-G.-Félix Ravaisson, *De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle. Rapport sur le prix Victor Cousin*, Corpus des Oeuvres de philosophie en langue française, Tours, Fayard, 1984, pagg. 320 e 350.

¹⁴³ Blondel ritiene che le antinomie dell'idealismo e del realismo mostra i limiti dell'intellettualismo. Tra l'altro, Blondel riconosce che occorre approfondire le tematiche del vivente e del concreto e dare un valore nuovo al tema della *pratica*: la stessa questione del cristianesimo non può eludere la dimensione dell'azione.

Cfr. Salvatore Nicolosi, *L'odissea della ragione. Il primo Blondel e l'itinerario della filosofia*, Roma, Ed. “La Roccia”, 1970, pag. 141.

¹⁴⁴ A questo proposito, Enzo Paci nota che “la fenomenologia della percezione è l'inserimento dell'uomo nella socialità della storia e nel processo della natura per la realizzazione di una nuova realtà storica e sociale, di un nuovo significato della vita individuale e sociale. Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, a cura di Enzo Paci, Torino, Paravia, 1958, pag. XVI.

un'indagine che voglia riflettere davvero sulla questione della identità libera e della spontaneità umana effettiva.

Secondo Ricoeur, la filosofia riflessiva di Jean Nabert, di impostazione fichtiana, esprimeva un rinnovato tentativo di ripensare il tema della riappropriazione di Sé a partire dalla dispersione dell'uomo nelle cose. Nabert esprimeva un profondo bisogno di ritrovare un "terzo linguaggio" che mediasse tra la forza e il senso, stesse tra la motivazione e la libertà ed esprimesse l'aspirazione a ritrovare la propria identità: "Jean Nabert redécouvre un sens de l' "Éthique" qui est plus proche de Spinoza que de Kant, à la distinction entre critique et réflexion correspond une distinction semblable entre morale et éthique. En ce sens l'éthique de Jean Nabert n'est pas du tout une morale. L'éthique, chez lui, désigne l'histoire sensée de notre effort pour exister, de notre désir d'être"¹⁴⁵.

Già nell'opera su Karl Jaspers, Ricoeur ricordava che il confronto con Sartre non passa solo attraverso la crisi del soggetto, ma anche attraverso il tema di un Sé ritrovato¹⁴⁶: il tema del ritrovamento di sé deve confrontarsi con le sfide espresse dalle filosofie del concreto umano, quali quelle di Karl Jaspers, di Gabriel Marcel o degli orientamenti più problematici della filosofia riflessiva francese (Jean Nabert).

Va aggiunto anche che la filosofia di Mounier e del personalismo francese aveva i tratti di una riflessione viva e partecipe sul recupero di sé da parte di esseri che vivono spesso la condizione dell'alienazione spirituale.

Tuttavia, a tutte queste riflessioni, significative ma non del tutto adeguate, mancano una metodologia più ampia e un orizzonte problematico pari a quello che ebbe Spinoza nei suoi tempi; quest'orizzonte, depurato dell'idealismo soggettivistico, emerge, come potenzialità e possibilità, dalla fenomenologia husserliana che la cultura francese era andata facendo propria a partire dalla pubblicazione (in francese) nel 1931 delle *Meditazioni cartesiane*¹⁴⁷ e alla cui conoscenza Ricoeur diede un significativo contributo mediante la traduzione del primo libro delle *Idee*.

Abbiamo detto che il ripensamento della filosofia cartesiana operato da Ricoeur implica un riferimento alla riflessione che la filosofia europea andava svolgendo su Cartesio negli anni della formazione di Ricoeur, bisogna aggiungere che sia Husserl e sia Heidegger ritennero essenziale il confronto con la tematica del *cogito*. E' noto anche che le riflessioni di Husserl su Cartesio, svolte nelle sue conferenze parigine, contribuirono profondamente alla diffusione della fenomenologia nella cultura francese. A questo si aggiunga che la riflessione sul *cogito* avrebbe continuato a coinvolgere gli orientamenti fenomenologici ed

¹⁴⁵ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Editions du Seuil, 1999, pag.229. Ricoeur ricorda che il saggio di Nabert sull'*ingiustificabile* esprime anche un profondo rivolgimento nell'intima economia di una complessa filosofia riflessiva che è rivolta a cogliere la concretezza della condizione umana.

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, Karl Jaspers..., op. cit., pag.117.

¹⁴⁷ Per un approfondimento della questione relativa allo spiritualismo e alla filosofia "esistenziale" francese, cfr. Pier Paolo Ottonello, *Esistenzialismo francese, russo e italiano* e Giuseppe Faggin, *Lo spiritualismo nella seconda metà dell'Ottocento*, in *Grande antologia filosofica*, Milano, Marzorati, 1976, vol. XXVI, pagg.1 e segg; pagg. 239 e segg.

esistenzialisti francesi, fino a Maurice Merleau-Ponty a Jean Paul Sartre. Il 1937, anno del III centenario del *Discorso sul metodo*, aveva riconfermato la vitalità della problematica del *cogito* nella dibattito filosofico di quegli anni.

E' così possibile rileggere la riflessione del Ravaisson e ripensare una filosofia dell'atto non come filosofia idealistico-attualista, ma come riflessione sull'attuazione di sé e sulla nostra difficile libertà: "a questo proposito, una rilettura dell'articolo di Ravaisson, intitolato precisamente *Metaphisique et morale*, che può essere letto all'inizio del primo fascicolo della rivista, è molto illuminante. Rifacendosi alle analisi del suo considerevole lavoro dedicato a *La metaphisique d'Aristotele*, Ravaisson apre la sua meditazione con un richiamo alla polisemia del verbo essere, quale viene proposta da Aristotele in *Metafisica* E2. Che fra le molteplici accezioni dell'essere, Ravaisson abbia scelto la coppia dello "attuale" e del "potenziale" per il passaggio dalla metafisica alla morale, non è cosa indifferente. Egli si distingueva, così, da Bolzano, il quale, nel confronto con la medesima problematica che d'altronde egli stesso aveva riportato in auge, privilegiava la sequenza categoriale aperta dalla *ousia*, ma anche, bisogna dirlo in via di anticipazione, da Heidegger, che accorderà il primato dell'essere come vero e falso. "Cos'è, dunque, essere propriamente parlando, domanda Ravaisson? E", risponde Aristotele, *agire. Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*, dirà un altro dopo di lui. L'azione è il bene, poiché è il fine di tutto. E' anche ciò che precede tutto. E l'azione è l'anima. Come pure, l'anima è la vera, la sola sostanza. Il corpo è il virtuale, l'anima è l'atto che ne è il fine e il fine è anche il principio. Su questa è agevole la transizione dalla metafisica alla morale"¹⁴⁸.

Si tratta di questioni che aprono una via e pongono un problema. Riflettervi è anche trovare dei punti vivi in una tradizione filosofica che non è tutta un'ontoteologia: "a questo proposito, il tentativo che io faccio di dissociare quanto più possibile da tutte le altre accezioni dell'essere quella che Aristotele stesso, come abbiamo visto, colloca "oltre tutti questi [significati dell'essere]", investendola in qualche modo in una ermeneutica dell'agire umano, non è privo di precedenti: l'*Etica* di Spinoza propone una gerarchia considerevole che subordina il conatus di tutte le entità finite singolari alla potentia della sostanza prima; da parte sua, Leibniz, nel *Discorso di metafisica* e nella *Monadologia*, si adopera a gerarchizzare le sfere di espressione dell'appetizione (correlative a quelle della percezione), a seconda che ci si riferisca all'entità più semplice chiamata monade a ragione della sua semplicità (*Monadologia* par.15), o alle anime, nel senso limitato che l'esperienza che noi abbiamo di noi stessi, ritaglia all'interno di quello che Leibniz chiama il "senso generale" della "azione interna" (par.18). Nella stessa prospettiva bisognerebbe interrogare la filosofia schellingiana delle Potenzen e, perché no, la volontà di potenza secondo Nietzsche e la libido secondo Freud. Ma vorrei insistere sul ruolo di mediazione che, a mio vantaggio, ha esercitato la nozione elaborata da Jean Nabert di desiderio di essere e di sforzo di esistere, che egli stesso subordina alla nozione di origine fichtiana di

¹⁴⁸ Paul Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, op. cit., pag. 102-103. Ricoeur non può sottoscrivere la "via breve" di Ravaisson, ma ne coglie la forza (anche) "spinoziana".

affermazione originaria”¹⁴⁹.

Un confronto spinoziano con Maine de Biran

Se lo spiritualismo francese è più legato a Leibniz come filosofo della spontaneità e dell'attività, non è un caso che Ricoeur, che pure dà rilievo alla concezione del *conatus* in Leibniz, si riferisca soprattutto a Spinoza, radicalizzando la tematica della costruzione dell'identità che è presente in modo ancora inadeguato nella tradizione biraniana.

Per leggere la riflessione di Biran in rapporto alla filosofia del *conatus* di Spinoza, è opportuno ricordare alcuni tratti della riflessione e taluni aspetti dell'evoluzione del pensiero di Biran.

La filosofia di Maine de Biran non intendeva partire da nozioni come quella di sostanza che conducono il pensiero ad un esito necessariamente panteistico. Biran non intendeva neppure collocarsi in un vasto, ma assai problematico orizzonte metafisico che superasse il problema dell'uomo, questione che, invece, lo condurrà, nell'ultima fase del suo pensiero, ad un'antropologia integrale e ad una dottrina delle *tre vite*.

Tale dottrina antropologica si struttura intorno alla concezione dello sforzo originario o *effort*. Tale tematica, che si delineava come una critica dell'empirismo e del sensismo nelle sue diverse formulazioni, si presentò come una rivisitazione critica di alcune tesi estreme dell'Ideologia, fondate sull'unilaterale sopravvalutazione del dato della sensibilità e dei “fattori esterni”. L'*effort*, che ha tratti del *conatus*, è affermazione e volontà e il nostro *sforzo di essere* va inteso come ricerca dell'unità della personalità e come adesione ad una dimensione spirituale che esprime la tensione umana tra l'infinito e il finito.

L'*effort* contiene in sé, come atto unico, due caratteri della vita psichica, la *volontarietà* e la *coscienza*. La filosofia di Biran è così fondata su un fatto, ma su un fatto che può soddisfare l'arduo problema del punto di partenza. In questo senso, l'*effort* a cui fa riferimento la filosofia di Biran non è totalmente lontano dalla dottrina del *conatus*, sia nella formulazione spinoziana e sia (o ancor più) in quella leibniziana.

L'*effort* non emerge mediante un processo deduttivo, ma attraverso una *riflessione astraente* che ci porta dalle cose nelle quali siamo dispersi all'analisi di noi stessi: la novità della concezione biraniana si trova nel passaggio dalla dispersione al ricongiungimento dell'uomo alla volontà divina. Tale fatto primitivo si pone come indiscutibile perché collegato al nostro essere più profondo: se il corpo è necessario all'esplicitazione di noi stessi e del nostro sforzo di esistere, questo stesso sforzo deve essere concepito come attività originaria, cioè come iniziativa e libertà.

La dottrina dell'*effort*, che ha ampi sviluppi etici ed antropologici, fa riferimento

¹⁴⁹ Paul Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, op. cit., pag. 113-114.

ad una possibilità che si congiunge inscindibilmente con la questione della libertà e dell'amore, poiché la libertà si realizza nella scelta dell'amore.

La vita superiore non può essere quella del corpo o quella dell'anima, ma quella dello spirito. E' noto che l'interesse di Biran si sposta a poco a poco dall'io a Dio. L'*effort*, inteso come forza iperorganica, prende sempre più i caratteri della vita spirituale, che si scandisce negli attimi o nella discontinuità di una vita più elevata.

La dottrina *dell'effort*, la quale non ignora le dimensioni oscure e profonde dell'esistenza, porta, dunque, ad una riflessione su *tre vite* che si accendono gradualmente l'una sull'altra: la *vita animale*, la *vita psichica* e la *vita dello spirito*. Quest'ultima, che ci riporta alla grande mistica dell'età moderna, non deve essere intesa nel senso della continuità, ma in quello della puntualità e dell'eventualità (in questo senso essa ha non pochi tratti in comune con la concezione di Ricoeur).

L'*effort* è una forza *iper-organica* e non è una sostanza metafisica nel senso della *res cogitans* cartesiana. Esso non è neppure una forza come le altre, poiché, anzi, la conoscenza della forza causativa ci proviene da esso. La consapevolezza dell'*effort* non è neanche una conoscenza generica, ma è una conoscenza concreta che si basa sull'effettivo atto volontario¹⁵⁰.

Perciò, la prospettiva biraniana è fondata su un metodo che non è empirico, ma che non si discosta dall'esperienza. Proprio mediante il ricorso all'appercezione interna, l'astrazione dei metafisici è sostituita dal più vivo richiamo all'esperienza interiore: la coscienza di esistere, per il suo carattere fontale, non è un'astrazione, ma è un sentimento originario¹⁵¹.

Parlare di sentimento non significa tanto riferirsi alla sfera del sentimento, ma riflettere su una dimensione fondamentale ed originaria, su un'esperire e su un'avvertire: esso sta a fondamento della causalità ed apre a una prospettiva e ad un orizzonte nel quale è possibile porsi la questione della causa come un'originaria libertà.

Bisogna anche ricordare che l'opera di Maine de Biran non ebbe fin dall'inizio la ricezione che avrebbe meritato, sia perché il Cousin tardò a pubblicare molte sue pagine e sia per lo sviluppo della filosofia del positivismo.

La riflessione sulla tematica dell'*effort* riproponeva, a partire soprattutto dagli anni '20¹⁵², quel ritorno della cultura francese a Maine de Biran che Louis Lavelle ha descritto in pagine dense e chiarificatrici¹⁵³.

Se Biran aveva criticato la dottrina sostanzialista di Spinoza, esito di una

¹⁵⁰ Michelangelo Ghio, *Maine de Biran*, op. cit., pag.38

¹⁵¹ Santino Cavaciuti, *Coscienza morale e trascendenza. Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran: Parte VII/1: Ricognizione della vita e degli scritti religiosi biraniani*, Firenze, Franco Cesati editore, 2006, pag.300 e segg.

¹⁵² Secondo Michelangelo Ghio, "il vero continuatore di Biran sarà il discepolo di Ravaisson, Jules Lachelier, il quale, sotto l'influsso di Kant, approfondì il biranismo trasformandolo in una filosofia della conoscenza intellettuale [...] In Lachelier si ha come la confluenza del kantismo e del biranismo, o meglio la sua filosofia è un ripensamento di Kant attraverso lo spiritualismo di Biran" Cfr. Michelangelo Ghio, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Torino, Ed. di Filosofia,1962, pag. 150.

¹⁵³ Louis Lavelle, *La filosofia francese tra le due guerre*, Brescia, Morcelliana, 1949, pag. 39.

metafisica astratta, egli si avvicinava non solo a Leibniz e alla sua concezione della vita della grazia, ma anche alla dottrina delle *tre vite*: questa si può collegare alla filosofia di Spinoza, il filosofo che è stato considerato sia il primo esempio di ateismo sistematico e sia il filosofo che vede in tutte le cose l'espressione della potenza di Dio.

Aspetti spinoziani della tesi del 1933 su Jules Lachelier e Jules Lagneau

Dopo questi chiarimenti, consideriamo la tesi di laurea di Ricoeur, scritta nello stesso anno in cui Jean Paul Sartre partiva per la Germania e un anno dopo che Mounier, la cui riflessione non può essere separata da quella di Gabriel Marcel, aveva dato inizio all'esperienza di *Esprit*, stringendo intorno a sé molti intellettuali di diversa provenienza in un programma che Ricoeur avrebbe sempre considerato come una proposta attiva, un impegno di vita più che come un'ontologia o una dottrina¹⁵⁴.

Per consultare tale tesi, messami a disposizione dal Prof. Olivier Abel e dalla Signora Goldsnstein del Fondo Ricoeur, mi sono recato presso lo stesso Fondo per leggere questo scritto, che non è fotocopiabile e riproducibile, in quanto Paul Ricoeur ha esplicitamente richiesto, nel testamento, che non si pubblicino se non le opere che egli stesso ha dato alle stampe in vita. Il dattiloscritto, ancora in buono stato, è accompagnato da alcuni fogli, scritti dallo stesso Ricoeur, che costituiscono una bibliografia essenziale e un riassunto della medesima tesi. Vi si aggiungono vari fogli di appunti in alcuni punti difficilmente leggibili. Ho appreso dalla Signora Goldenstein che, fermo restando il vincolo testamentario, si sta digitalizzando la tesi in esame.

In questo lavoro giovanile di Paul Ricoeur, troviamo l'inquietudine della generazione degli anni Trenta e la sua insofferenza per lo spirito di sistema. La filosofia dell'*élan* e dell'*effort* sarebbe stata intesa spesso secondo un forte richiamo alla trascendenza. Si cominciava un confronto critico più serrato con l'idealismo assoluto di tradizione hegeliana o con le varie forme di idealismo di derivazione kantiana e neo-kantiana. Le inquietudini di quella fase erano espresse dallo stesso Ricoeur, il quale ricordava come Lachelier e altri filosofi ascrivibili alla filosofia riflessiva avessero non poche difficoltà a confrontarsi con lo sviluppo delle scienze umane nel loro tempo.

Sul finire di quel decennio, Ricoeur sarebbe divenuto discepolo di Gabriel Marcel; ancor prima, egli aveva avuto come riferimento politico ed anche teologico André Philip, che aveva un'ispirazione barthiana. Marcel, che rompeva

¹⁵⁴ Questo carattere "personalistico" della filosofia di Mounier è stato ricordato per mettere in discussione il costante riferimento di Ricoeur ad una filosofia impersonalista qual è quella di Spinoza: "parlando di impegno, nota Attilio Danese, certamente non si pensa ad una qualità sostanziale di spinoziana memoria, ad un'attitudine al discernimento che consente di identificarsi in una causa che sorpassa il singolo. Il rapporto tra crisi e impegno sembra costituire in Ricoeur la "convinzione" nel senso hegeliano di coscienza certa di se stessa". Cfr. Attilio Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di Virgilio Melchiorre, Milano, Vita e pensiero, 1996, pag. 395.

con il primato del sapere, lo avrebbe portato ad approfondire la diversità tra l'io (*je*) e le profondità del pensiero (*la pensée en moi*) e del nostro essere.

Descrivendo il rinnovamento di pensiero che parte da quel decennio complesso, Louis Lavelle ha reso bene l'insoddisfazione per le filosofie di impianto epistemologico, come quella del Brunschvicg¹⁵⁵, e il bisogno di una lettura nuova della filosofia di Hegel, la scoperta del pensiero di Heidegger, la reinterpretazione un po' tardiva degli scritti di Kierkegaard¹⁵⁶, l'interesse sempre maggiore per la filosofia di Max Scheler e per la tematica fenomenologica in genere.

Il confronto con la fenomenologia sarà di grande impotanza proprio in quegli anni nei quali Lévinas comincia il suo lungo confronto con la filosofia di Husserl. Questo è vero anche per Ricoeur, che tradurrà il primo libro delle *Idee* di Husserl a partire dall'edizione del 1913 e che contribuirà alla diffusione della fenomenologia nella cultura francese.

Nell'*Autobiografia*, Ricoeur ricordava non solo il valore di uno dei grandi commentatori francesi di Spinoza, Léon Brunschvicg, ma affermava che la sua tesi nasceva da un accordo, in lui sempre difficile e precario, tra fede e ragione. Tale momento felice gli proveniva, in modo ancora inconsapevole, dalla considerazione che anche pensatori profondamente legati al concetto di razionalità avevano saputo dare spazio al problema di Dio e a Dio stesso: "oggi riconosco il segno di uno di questi armistizi nella tesi di laurea che dedicai durante l'anno accademico 1933/1934- al *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Il fatto che anche pensatori 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 filosofia e fede biblica"¹⁵⁷.

Ma, andando al di là dell'analisi retrospettiva, ci si può domandare cosa, già in quella tesi del 1933/34, sostenesse Ricoeur a proposito del razionalismo e quale fosse il rapporto tra questo razionalismo e la filosofia di Spinoza. Abbiamo visto

¹⁵⁵ Marcel ritiene che Brunschvicg tende ad identificare il vero e il verificabile. D'altra parte, il razionalismo e l'idealismo di Brunschvicg, che pure danno rilievo alla filosofia riflessiva e all'interrogazione di Socrate, non esprimono la negazione del valore dello svolgimento storico nell'elaborazione della domanda filosofica. Marcel, che non condivide neanche le "scorciatoie del pensiero heideggeriano", dà rilievo alla metafora come strumento non approssimativo, ma adeguato all'interrogazione esistenziale.

Sulla critica dell'idealismo di Brunschvicg, cfr. Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la metafisica dell'inverificabile*, Roma, Ed. Studium, 1977.

¹⁵⁶ L'approfondimento di Kierkegaard e la ripresa di Hegel, a partire dagli anni '30, segnano una tappa nuova della filosofia in Francia. Cfr. Jacques Colette, *L'existentialisme*, Paris, puf, 2007, pag.5.

¹⁵⁷ Ricoeur soggiungeva: "di fatto, il vero e proprio beneficio di questo passaggio attraverso Lachelier e Lagneau stava altrove. Per mezzo di loro, mi trovavo iniziato e di fatto incorporato alla tradizione della filosofia riflessiva francese, parente del neokantismo tedesco. Da una parte quella tradizione risaliva, attraverso Emile Boutroux e Félix Ravaisson, fino a Maine de Biran; d'altra parte, essa piegava verso Jean Nabert che nel 1924 aveva pubblicato *L'expérience intérieure de la liberté*, opera che lo situava in certo modo fra Bergson e Léon Brunschvicg. Jean Nabert doveva esercitare su di me una maggiore influenza negli anni cinquanta e sessanta". Parlando dell'anno 1934-1935, Ricoeur ricordava quello fu l'anno dell'incontro "con Gabriel Marcel e con Edmund Husserl". Cfr. Paul Ricoeur, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 1998, pagg.26-27.

Il distacco dalle tesi di Lagneau e della filosofia riflessiva si può ritrovare nelle dense riflessioni di Maurice Merleau-Ponty sulla specificità della percezione rispetto all'attività del giudizio. Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, nfr, Librairie Gallimard, 1945, pag.43.

che tale filosofia sarà oggetto di studio soprattutto negli anni successivi, ma è anche vero che essa era già presente in quello scritto del 1933/34.

In effetti, Ricoeur avvertiva il bisogno di ripensare la tematica della vita concreta dell'uomo, e, in questa interrogazione, trovava posto un'iniziale riflessione sull'interpretazione razionalistico-idealista della filosofia di Spinoza¹⁵⁸.

La critica ricoeuriana dell'idealismo passa attraverso alcuni rilievi critici allo spinozismo di un Sé astratto, nel quale già si avverte la necessità del superamento del dualismo che sussiste tra l'*io trascendentale* e l'*io empirico*. Il riferimento all'*io autentico* anticipa la tematizzazione della dialettica dello *sforzo d'essere* e permette di vagliare più a fondo la complessità della filosofia di Spinoza.

Il metodo riflessivo

Allievo di Ravaisson, Jules Lachelier avverte profondamente l'influsso di una filosofia, come quella di Ravaisson, che ripensava originalmente le dottrine di Maine de Biran. La riflessione di Lachelier¹⁵⁹, le cui *Opere* furono pubblicate proprio nel 1933¹⁶⁰, parte dalla constatazione che l'uomo non può uscire dal proprio mondo, che è il mondo del pensiero¹⁶¹. Poiché il mondo fenomenico non va visto al di fuori del pensiero stesso, occorre unire la seconda e la terza critica kantiana. Lachelier non ritiene la natura una realtà estranea e morta e sostiene che la connessione tra pensiero e natura va ricercata in profondità, in una finalità che si svela come volontà divina, la quale ha un riflesso nell'autonomia che caratterizza la nostra esistenza. Pertanto, il meccanismo è subordinato alla finalità e tale finalità è subordinata ad un Principio di ordine superiore e divino. Fermarsi al solo meccanismo è espressione di una filosofia riduttiva e parziale: occorre aprirsi alla certezza dello Spirito. Questo passaggio diveniva propedeutico per la scelta di fede che adegua la certezza dello Spirito e la sua natura che non possiamo conoscere.

¹⁵⁸ Cfr. Louis Lavelle, *La filosofia francese fra le due guerre* (1918-1940), Brescia, Morcelliana, 1949, pagg. 45-48.

¹⁵⁹ Va ricordato che Ravaisson nasce nel 1813 e che Lachelier nasce nel 1832. Poco più di vent'anni passano tra la nascita di Lachelier e quella di Bergson e di Blondel. Nel 1932, Bergson pubblicava una delle sue ultime e più note opere, *Le due fonti della morale e della religione*, ma, in quegli stessi anni, il clima intellettuale andava profondamente cambiando anche rispetto al bergsonismo.

¹⁶⁰ Le *Oeuvres* di Lachelier apparvero nel 1933 con una prefazione di Léon Brunschvicg (e la raccolta di quattro testimonianze di Lionel Daunac, Emile Boutroux, C. Bouglé e Alain)

¹⁶¹ Introducendo la sua traduzione dei principali scritti di Lachelier, Guido De Ruggiero, per il quale Lachelier “è il solo che riesca a porre in termini veramente filosofici il problema di Dio, notava che “il pensiero di Lachelier è più che mai d'attualità; né per il fatto che ha raggiunto la sua fase culminante nel 1885, può dirsi sorpassato dalla produzione filosofica degli anni posteriori. Quest'ultima secondo il mio avviso, in molte delle sue manifestazioni più cospicue, non à avuto altro significato e altra efficacia che di aprire le menti agli orizzonti più puri della filosofia, ottenebrati dalla densa caligine naturalistica, senza per altro raggiungere, al di là di questo risultato preliminare e preparatorio, alcuna posizione speculativa ben definita. E' naturale [...] che, ora, vengano in onore gl'indirizzi di carattere più metafisico e ricostruttivo, alcuni dei quali, già presenti a un pubblico incapace di apprezzarli, ebbero momentaneamente una sorte immeritata. Tale è il caso della filosofia del Lachelier, e la ragione della sua attualità”.

Cfr. l'*Introduzione* di Guido De Ruggiero a Giulio Lachelier, *Psicologia e metafisica*, Bari, Gius. Laterza e figli, 1915, pag. VI.

In Lachelier, troviamo un cammino che ha tre tappe: una filosofia della natura, una filosofia della libertà e una filosofia della religione.

Asserendo che Lachelier e Lagneau non esprimono il *metodo riflessivo* nel suo complesso, Ricoeur intende, anzitutto, affermare l'esigenza di una *metafisica integrale* che sia più vicina al concreto. I due esponenti della filosofia riflessiva analizzati hanno svolto, nota Ricoeur, quelle tematiche che sono state riprese da Léon Brunschvicg (che non contrappose casualmente il pensiero di Platone, espressione del pensiero *matematico-umanistico*, a quello di un Aristotele più "naturalistico" ed "astro-biologico"¹⁶²).

Trattando dell'applicazione del metodo riflessivo di Lachelier e di Lagneau¹⁶³ al problema di Dio, Ricoeur premette che, per tali pensatori, non ci sono ambiti filosofici separati o giustapposti, poiché il Tutto del pensiero è presente in ogni sua parte e non esistono discipline disgiunte: la filosofia di Lachelier e di Lagneau si delinea sempre più come un idealismo che non intende solo essere una *metodologia*, ma si propone come un *idealismo assoluto*. Ad esso Lachelier, riferendosi alla filosofia di Ravaisson e al rinnovato interesse per Maine de Biran, ritiene di poter ricondurre esperienze anche molto diverse, fino a quelle di Bergson o di Boutroux¹⁶⁴.

Perciò, Ricoeur sottolinea non solo che il metodo riflessivo di Lachelier e di Lagneau si differenzia profondamente dal metodo intimistico di Amiel e dagli orientamenti letterari di un Proust, ma che l'analisi del metodo riflessivo va vista alla luce del problema dell'intellettualismo, questione che il dibattito tra

¹⁶² Cfr. Cleto Carbonara, *Pensatori moderni (L. Brunschvicg, H. Bergson, B. Croce, A. Aliotta)*, Napoli, L.S.E., 1972.

¹⁶³ "A l'occasion du centenaire de Jules Lagneau, il prononce une conférence à la Sorbonne le 17 novembre 1994, intitulée "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau". Professeur de philosophie au lycée de Vanves au tournant du siècle, Jules Lagneau défendait l'acte de juger come le ressort d'une psychologie philosophique, source d'une methode reflexive qui doi se déployer sur toutes les oeuvres de pensée a fin de réaliser un éveil et une education de l'esprit.

Ricoeur n'y voit pas la simple transposition française du kantisme, mais davantage l'elaboration d'une voie originale issue d'une tradition proprement française, inaugurée par Maine de Biran et continuée par Ravaisson, Boutroux, Lachelier et enfin Brunschvicg.

Paul Ricoeur situe Jules Lagneau en tension entre cette tradition cartésienne revendiquée et une position spinoziste intégrée de sa pensée reflexive". Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur...*, op. cit., pag. 136.

¹⁶⁴ Lachelier guarda con interesse alla filosofia di Biran, ma non intende ignorare il valore fondamentale della mediazione di Ravaisson, il quale ha avuto il grande merito di passare dalla "psicologia" alla "metafisica". Cfr. Gaston Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, Paris, Presses universitaires de France, 1961, pag. 29. E' possibile anche ritenere che questa mediazione non si l'unica via possibile e procedere attraverso una radicalizzazione della "psicologia" di Maine de Biran.

Va ricordato che Ricoeur poteva accedere non solo alle opere a stampa di Lachelier, ma, grazie all'interessamento di Brunschvicg, potesse anche alcune lettere e l'inedito Corso di Logica di Lachelier. Ricordando anche il corso di psicologia in trentadue lezioni e il Corso di morale in diciotto lezioni, va ricordato che una lezione del corso di logica, che constava di nove lezioni, fu redatta dallo stesso Brunschvicg.

La filosofia riflessiva di orientamento idealista trova in Lachelier, Lagneau e Brunschvicg dei punti di riferimento significativi. Nello sviluppo della filosofia riflessiva il richiamo a Fichte non è secondario. Si pensi non solo a Xavier Léon, fondatore della *Revue de metaphysique et de morale*, che intendeva pensare la dialettica tra la vita e la libertà, ma alla filosofia di Jean Nabert, che esprime contemporaneamente una delle prospettive più equilibrate e più complesse di tale filosofia.

L'intento di Ricoeur non è pensare contro la filosofia riflessiva, ma con ed oltre essa. Infatti, se la filosofia riflessiva è anche quella più ancorata al concreto di un Madinier o di un Thévenaz, non si può minimizzare la critica radicale al coscientialismo che ha caratterizzato parte rilevante della filosofia del nostro tempo: solo così, secondo Ricoeur, è possibile ritrovare l'eredità della filosofia riflessiva per il nostro tempo.

Brunschvicg e Blondel, avvenuto durante il Congresso internazionale di filosofia di cui si dava relazione nella *Revue de metaphysique et de morale* (1900)¹⁶⁵, ha contribuito ad evidenziare e che può essere ben esemplificata nella stessa differenza che passa tra l'intellettualismo di Lachelier e l'intuizionismo di Bergson, il quale, intendendo superare l'intellettualismo, cerca di collocarsi ad un livello più profondo di *comprensione della vita*.

La questione coinvolge aspetti rilevanti di un certo richiamo razionalistico a Spinoza. Paradossalmente, proprio la lettura di Schopenhauer rafforza la convinzione di Lachelier, secondo il quale solo la ragione formale e la libertà universale ci legano a Dio, mentre le altre attività umane sono ben poca cosa.

La filosofia di Lachelier si delinea come una riflessione che finisce per svalutare la concretezza della persona e il significato del rapporto con l'altro. D'altra parte, la complessità di tale posizione si può comprendere nella contrapposizione che questo orientamento ha manifestato nei confronti degli sviluppi del pensiero sociologico.

Tale metodo condanna l'individualismo, perché diffida dell'individuo, che, nella sua concretezza immediata, ricadrebbe nella dimensione dell'opacità.

A queste prime riflessioni, che già potrebbero ricondurre a Spinoza, va aggiunta la convinzione di Lachelier e di Lagneau che non è possibile alcun deduttivismo astratto. Secondo Lagneau, la teoresi porta alla semplice possibilità vincolata da condizioni, mentre il compito della filosofia riflessiva è soprattutto quello di risvegliare la coscienza: non si deve speculare in astratto, come in una sorta di specchio oggettivo: l'idealismo si delinea non tanto come fondamento della teoresi, ma soprattutto come ideale pratico della vita.

Pur volendo riconoscere il significato delle riflessioni di Lachelier e di Lagneau, siamo, infine, ricondotti ad uno spinozismo o ad un biranismo che non è deduttivo, ma non è neppure ampliativo. Ci troviamo di fronte a un metodo che è soprattutto regressivo: è questo il significato di quel cammino del pensiero che Brunshvicg ha definito come una "conversione".

¹⁶⁵ Brunshvicg, che era allora docente liceale di filosofia, parte da Kant, il quale integra e supera l'idealismo metafisico e quello "a tendenza negativa" e scettica di Hume. Egli ricorda l'impossibilità di parlare di qualcosa da cui trarrebbe origine lo spirito, che è un *prius*: "La notion de perception extérieure est contradictoire dans les termes. Point de départ nécessaire est la conscience, et on ne peut conclure au réalisme qu'après avoir traversé la région des idées pour y découvrir une catégorie absolue" (pag.571). D'altra parte, Brunshvicg non accetta categorie rigide da imporre al pensiero.

Blondel, sollecitato a rispondere, parla della vita e critica ogni forma intellettualistica e razionalista. Anche le tesi di Brunshvicg gli appaiono discutibili e gli paiono quanto meno premature, soprattutto se si consideras lo stato complesso della condizione dell'uomo attuale: lo spirito è ben lontano dall'essere tutto luminoso e chiaro: "il croit qu' à mesure qu'on suit la vie de l'esprit dans son développement, on s'aperçoit qu'il y a autre chose que les idées pures, il y a précisément ce qu'on appelle la vie, et qui ne peut plus s'enfermer dans la définition abstraite de l'idée [...] la vie est hétérogène à la pensée e qu'elle donne le droit de poser d'une certaine façon le problème de l'origine e même celui de l'être".

Brunshvicg, rispondendo di non voler subordinare il pensiero chiaro a quello che è in "penombra", parla di questa oscurità come la materia dell'azione morale, il campo di battaglia nel quale avviene una nuova creazione. Pur non intendendo rinunciare alla vita, egli mette in guardia dagli errori e dagli sbandamenti dell'immaginazione.

Cfr. *Relazione del Venerdì 3 Agosto, sez. I del Congresso Internazionale di filosofia* (1900), *Filosofia generale e metafisica*, in *Revue de metaphysique et de morale*, Huitième Année, 1900, Paris, Librairie Armand Colin, 1900, pag.570.

Lo spinozismo di Lachelier va visto nella prospettiva della dialettica delle “tre anime” e ci riporta alla filosofia di Jules Lagneau. La filosofia spinoziana del Lachelier conduce alla chiara affermazione che Dio è la nostra più vera realtà, che l’anima deve divincolarsi dalle sue illusioni e riscoprire Dio in sé. Bisogna avvertire l’urgenza di un processo ascendente della conoscenza, ma soprattutto sottolineare la necessità di quell’elevazione del pensiero che è stata espressa da Spinoza nella sua prospettiva etica.

Non bisogna fermarsi alla vita delle passioni, che non è vera vita, e occorre superare l’illusione, l’individualità e la tenebra. Ma il cammino che ci conduce al Dio filosofico non è l’ultimo approdo del Lachelier: rilevando la sproporzione tra l’affermazione dell’Assoluto e la sua comprensione, egli crede sia legittimo l’approdo alla “scommessa” pascaliana e al Dio della fede.

La tematica del Dio filosofico in Lachelier ci riconduce ad un itinerario non lontano da quello di Spinoza. Anzi, Ricoeur afferma che il cammino fissato nell’*Etica* è lo stesso di quello delineato dal Lachelier nelle sue opere: anche l’approdo alla fede in Lachelier non può non tener conto di un cammino dell’*ascesi filosofica* che procede dalla dispersione in un mondo opaco e tenebroso alla beatitudine.

Insomma, questa lettura di Spinoza ci porta verso una filosofia che si stacca dal sensibile per guadagnare l’intellegibile e per giungere all’intuizione intellettuale. Non si tratta di riferirsi al metodo geometrico, ma considerare soprattutto la questione del risveglio dell’uomo e del ritorno a sé stessi. La questione dell’esplicitazione della divinità presente in noi ci riporta non solo al tema delle *nozioni comuni*, ma soprattutto a quello della *beatitudine*.

Il cammino spinoziano di Lachelier indica la necessità di risalire da un mondo confuso alla prospettiva dell’atto, nella quale Dio, l’universale, è l’“anima della nostra anima” ed è il valore al quale si riduce la vita spirituale. Allora, bisogna passare dall’apparenza all’essere e alla verità-atto, cioè da ciò che è prodotto all’atto produttivo, all’unione del molteplice e al giudizio. Si tratta di un cammino che procede lungo una linea che si fonda sulla conquista intellettuale e che si innalza ad un grado riflessivo più ampio dopo aver ritrovato il precedente.

Se Kant aveva parlato dell’assoluto in termini negativi, questa sua affermazione andava letta come un possibile richiamo alla questione dell’anima, o meglio del divino che è in noi.

Andando più in profondità, Lachelier ritiene che l’atto non è posto, ma si pone: infatti, il nostro pensiero scorge la sua universalità. Lo spirito non è una fatalità, non è passività, non è assoluta trascendenza, ma è immanenza: alla radice dell’*io penso* vi è *Dio pensa in noi*.

La consapevolezza del divino è la vera coscienza dell’uomo, quella consapevolezza che l’essere umano, secondo l’insegnamento spinoziano, è chiamato a guadagnare mediante un’effettiva purificazione intellettuale: l’uomo non differisce da Dio per la forma, ma per il contenuto del pensiero.

Invece, Ricoeur sostiene che l’uomo non si riduce a una ragione formale e a una coscienza disincarnata. Il formalismo idealista, nota Ricoeur, è una

contraddizione. Come è possibile affermare che il *cogito* sia lo stesso pensiero divino? Fino a che punto si possono ricongiungere il divino e l'umano? Riferendosi a Blondel, Ricoeur afferma che, per ritornare a noi stessi, dobbiamo pur uscire da noi stessi, il che non può avvenire se si divinizza il pensiero: se la vita del pensiero è un'esplicitazione di se stessa, non c'è ampliamento o una dilatazione del nostro essere, ma vi è un recupero di noi stessi e la condanna di un mondo apparente.

In tal modo, si svolge semplicemente un ritorno dall'empirismo dell'immaginazione a un Dio che è più immanente che interiore. Lo spinozismo del Lachelier si esprime, così, nel dar credito al Dio immanente, secondo una dottrina che giustifica uno spiritualismo integralmente razionalista, l'immanentismo radicale, la riconduzione della realtà al pensiero.

Lachelier sembra approdare al Dio filosofico, ma poi questo non può bastare. In effetti, egli compie un salto che ha una preparazione fragile e non sempre convincente, perché i concetti di *persona*, di *alterità*, di *trascendenza* non sono pensati fino in fondo.

In ogni caso, è proprio Lachelier che ricorda che si è parlato ancora solo di un Dio razionale e "formale": non si è giunti ancora al Dio vivo, quello che diviene davvero accessibile alla fede religiosa e si mostra alla scelta dell'uomo. Quest'ultima si lega all'accettazione di una scommessa sulla quale la ragione non può decidersi da sola: essa dà contenuto all'atto vivente senza il quale la realtà sarebbe sempre un enigma e l'uomo sarebbe sconosciuto a sé stesso.

La scelta di fede si fonda ancora una volta su qualcosa che va oltre l'individualità e si collega con le esigenze di fondo del nostro spirito libero ed universale che le contingenze del mondo e dell'uomo possono appannare, ma non dissolvere.

Per questo, Lachelier crede a un Dio che è carità, che permette un completamento reale della conoscenza filosofica, che apre a un contenuto di esperienza e di vita che sia adeguato a ciò che siamo e che risponde alle nostre domande più profonde. Perciò, egli non parla più di simbolismo, ma delinea l'ardua tematica del sacrificio di sé. In ogni caso, Lachelier ricorda che la fede chiude il circolo della ragione, la cui natura non è tanto quella di un cerchio, ma quella di una cicloide che procede sempre, ma non giunge mai del tutto a sé. La fede completa la ragione e il Dio filosofico, al quale spinozianamente, si è ricondotta tutta la realtà si svela come un momento di un percorso filosofico e umano non concluso. Dio è la nostra realtà e vi è una profonda vicinanza tra l'illusione e la tenebra, la vita delle passioni e l'individualità.

Confronto con la filosofia del Lachelier

Cercando di ricostruire l'itinerario filosofico di Lachelier¹⁶⁶, Ricoeur ricordava le

¹⁶⁶ Ricoeur cita tra le opere da lui consultate le *Oeuvres* del Lachelier (2 voll. Alcan 1933). Inoltre, egli fa riferimento ad alcune *Lettres inédites*, presenti nell'Archivio dell'Istituto e resi disponibili grazie all'interessamento del Brunschvicg. Di Lagneau cita le *Celebres Leçons*, gli *Ecrits de Jules Lagneau*, il *De* 100

complesse questioni che poneva la *ricerca del fondamento dell'induzione*, cioè il cammino che dalle cose riconduce alle loro ragioni. Il cammino della filosofia del Lachelier non è progressivo e unidirezionale, ma si svolge in alcune fasi che potranno essere collegate, ma tuttavia sono differenziate.

A suo avviso, in ogni singola fase è possibile un confronto con lo spinozismo.

Ricoeur ammette che aspetti germinali di idealismo potevano essere presenti nella prima fase, più kantiana e naturalista, di Lachelier, ma sostiene anche che essi restano latenti fino a *Psicologia e metafisica* (1885), opera che segnerebbe davvero il passaggio da un'*impostazione critica* ad una *riflessione idealista*, attraverso la quale Lachelier tenta di “faire sortir l'idée de Dieu et celle du monde d'une réflexion sur les conditions absolues de la pensée”¹⁶⁷.

Punto di partenza della filosofia di Lachelier, in una cultura francese che registra la nascita quasi contemporanea di Durkheim e di Bergson, è l'interiorità umana. Parlare di metafisica, infatti, non significa riproporre la metafisica tradizionale o un eclettismo come quello di Victor Cousin. Il compito che Lachelier si attribuisce non è riflettere su un astratto “mondo noumenico”, del quale egli finisce per disinteressarsi, ma sul nostro Spirito, a partire dal quale può essere svolta l'interrogazione sulla natura.

Insomma, la prima fase della filosofia del Lachelier è caratterizzata da un'analisi della legalità della natura. In essa si argomenta la tesi secondo cui la *causalità efficiente* va accompagnata dalla considerazione della *causalità finale*, senza la quale la natura resterebbe, nel nostro stesso spirito, un sistema di cause ipotetiche che non potrebbero essere mai pienamente spiegate se non tramite rimandi continui e mai risolutivi.

Infatti, se la finalità dà appagamento alle più intime esigenze dello spirito, dobbiamo dire che, più in generale, i due temi, quello della *causa efficiente* e quello della *causa finale*, acquisiscono il loro senso nella prospettiva, panteistica e spinoziana, dell'unità del tutto, di una verità superiore e necessaria che si manifesta in ogni aspetto della realtà.

Questa considerazione porta all'affermazione, non lontana dalla filosofia di Spinoza, di un atto che ci pone nella pura bontà; in esso il ritmo della vita, che si manifesta potentemente nell'uomo, è il ritmo che sta a fondamento del Tutto: “Lacheleier ne dit-il pas que chacun de nous affirme sa propre vie et sa propre durée, et s'en distingue en les affirmant?” (pag.86). Ricoeur, a questo proposito, nota: “on pourra rapprocher cette idée de la conception de Spinoza, pour qui l'âme est l'idée du corps” (ma nel senso delle tre vite, di cui parlerà in seguito).

Pertanto, facendo riferimento alle filosofie di Maine de Biran e soprattutto del Ravaisson, va detto che la libertà non separa dalla natura, ma ci porta ad essa: in un senso che è sicuramente spinoziano, la conoscenza non può essere subita, non va intesa come il semplice regno della registrazione dell'oggettività e non può essere considerata come l'ambito della fatalità.

l'existence de Dieu (Alcan, 1925). Di Léon Brunschvicg cita *l'Idealisme contemporaine* e di Eduard Le Roy ricorda *Le problème de Dieu*.

¹⁶⁷Paul Ricoeur, *Th.33/34*, pag.57.

Secondo Lachelier, il dovere non è un semplice “trampolino”, o un’intermediazione, per giungere poi a Dio: la fede si esprime proprio nel dovere, il quale è “imitazione” della bontà suprema. Infatti, l’azione buona ha un valore elevatissimo ed è “simbolo” dell’unità profonda del Tutto. Sicché la libertà non è un noumeno fermo ed immobile, ma è il fondamento dell’ esigenza morale.

In queste affermazioni ci sono la forza e la debolezza dello spinozismo e della concezione della “conversione”, così come è presentata da Lachelier e da Lagneau. Pertanto, il bene stesso va inteso come il postulato supremo. Esso non va considerato una semplice ipotesi, ma va inteso come fondamento della vita etica.

Si comprende bene che la sola integrazione delle due causalità non può soddisfare completamente Lachelier. Occorre, spinozianamente, un altro passo nell’ascesi intellettuale, bisogna giungere ad un altro livello e progredire ulteriormente nella comprensione di sé.

Bisognerà ritrovare l’ “*infini dans notre puissance absolue de penser*”. Non si tratta di trovare più un’armonia o un’armonia prestabilita, ma un fondamento unitario del nostro pensiero.

Infatti, se è vero che Kant ha purificato la nozione di Dio mediante la sua critica alla metafisica, bisogna che il linguaggio “negativo” sia trasformato in linguaggio positivo.

Lachelier nota che, se è vero che non possiamo dire nulla dell’essenza di Dio, è anche vero che la ragione si pone il problema di Dio e ne avverte la problematica. Partendo da quest’affermazione a cui fa riferimento un rinnovato idealismo, ci si avvicina ad una nuova tappa della riflessione del Lachelier, quella per cui la negazione della cosa in sé si ribalta nella consapevolezza che la cosa in sé è la ragione stessa. Così l’immanentismo si avvia a divenire sistema oltre che metodo. Infatti, l’idealismo assoluto non è solo un idealismo formale o metodologico, ma sfocia nella tesi secondo cui il pensiero stesso esprime l’oggettività delle cose. Progressivamente Lachelier si convince che è possibile un’intuizione intellettuale che consente non solo di dire che Dio esiste, ma, in termini più moderni e “spinoziani”, che Dio è l’atto che fa esistere.

Perciò, Dio non sarà qualcosa di fuori di noi, ma sarà l’anima della nostra anima. Egli non è la fine di una catena di argomentazioni, ma sarà alla radice di un’intuizione intellettuale che è realistica, perché vividamente idealistica, e capace di giustificare la realtà, perché fondata su un’attività cosciente e universale, quella stessa che *opera in interiore homine* e che si espande nella conoscenza e nell’atto morale, necessari corollari e coramento di una filosofia che valorizza il pensiero attivo e consapevole.

L’intuizione non è donata, ma è posizione ed è atto. Alla radice della vita psichica vi è, dunque, una ragione viva e universale, che è soggettiva ma non personale, ed è oggettiva ma non materiale. Esso è il *me impersonale* e si può denominare che un *etere luminoso, l’atto*.

Il pensiero finito dell’uomo non può cogliere fino in fondo tale realtà ultima solo perché la sua intuizione non è piena, poiché vi è una sproporzione tra *l’io nella*

sua empiricità, quell'io che spinozianamente è soggetto alle fluttuazioni dell'immaginazione, e l'*io universale*, che è presente nell'uomo e che l'uomo deve recuperare. Nella sua più profonda verità, *l'io penso* va considerato come un *Dio pensa*: "Spinoza que Lachelier n'a pas spécialement connu déjà, dans sa dialectique des trois âmes, que nous ne sommes qu'individues, résultants de mouvements, si nous connaissons que notre dépendance aux lois générales de l'univers- enfin libres si nous réalisons en nous cette nécessité divine qui ne dépend que de soi"¹⁶⁸. Il processo del pensiero non è, allora, deduttivo, ma la deduzione, in senso kantiano, trova appagamento nella tesi che il fondamento o il processo che dalle cose ci conduce alla loro genesi non ci riporta, mediante una rinnovata ascesi spinoziana, alla sostanza ferma, ma all'atto universale, che è fondamento della teoresi e base dell'azione morale.

Giunti a una teoria del soggetto puro, l'idealismo assoluto, pervenuto al suo culmine, manifesta anche le sue fragilità. La questione è che l'ascesi spinoziana, staccando il pensiero dal finito e da quanto è soggetto all'immaginazione, riconduce questo stesso pensiero alla vuotezza di contenuto. Abbiamo toccato il tema di un assoluto formale, di un *cogito* che, essendo privo dei suoi *cogitata*, è vuoto. Riempito da altri contenuti, l'atto assoluto non sembra arricchirsi, ma arretrare verso i limiti che aveva superato. Si tratta della difficoltà del *cogito* cartesiano che, dopo aver messo tutto tra parentesi, finiva per considerare l'io penso come una sostanza metafisica. E' il problema della concretizzazione di ogni idealismo assoluto: postosi nell'atto, l'idealismo lo ha trovato vuoto. Il problema è che l'evoluzione di un idealismo, che si fonde con lo spinozismo, non è de tutto conciliabile con la peculiarità del metodo riflessivo, che non sembra appagarsi della "spontaneità intellettuale" e dell'intuizione. Che rapporto c'è tra intuizione e riflessione? E' qui che si giocano due aspetti indubbiamente presenti nello spinozismo.

Analisi della filosofia di Jules Lagneau

L'idealismo anima anche la prova morale dell'esistenza di Dio che Jules Lagneau fa sua, quando parla di un "amour qui au fond du desir, nostalgie de Dieu"¹⁶⁹. Come è noto, Spinoza, secondo Lagneau, non è un razionalista astratto, come lo considerava il De Gérando, e neppure, come riteneva Van Vloten, un filosofo

¹⁶⁸ Paul Ricoeur, *Th.33/34*, pag. 88.

¹⁶⁹ Cfr. Roberto Nebuloni, *Certezza ed azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*, Milano, Vita e pensiero, 1984, pag.22.

La convinzione che ogni filosofia sia in qualche misura idealista accomuna la riflessione di Lagneau su Hegel. Gli interpreti di Lagneau si sono chiesti quale possa essere stato su di lui l'influsso del pensatore tedesco, e più in generale dell'idealismo classico.

[...] Gli interpreti sono peraltro concordi nel rilevare una notevole affinità di Lagneau con l'idealismo etico fichtiano. Il pensiero di Fichte, d'altra parte, sembra avere influenzato più di un esponente della filosofia riflessiva ed in parte-lo vediamo-Jean Nabert". Hegel parte dalla percezione per giungere al Sapere assoluto e Lagneau, discepolo di Lachelier, cerca un'elevazione analoga. In questa prospettiva, si comprende la svolta impressa, nel 1945, da Merleau- Ponty nella *Fenomenologia della percezione*.

deduttivista, nel quale ha la prevalenza il metodo geometrico. Lagneau non accetta la tesi di Victor Cousin, per il quale Cartesio è un'espressione del pensiero religioso francese, poiché, anzi, gli sembra che quello che vi è di "non religioso" nella filosofia di Spinoza deriva proprio dal razionalismo di Cartesio: "sans trace de mysticité, c'est le sentiment, le sentiment de l'unité, que est le moteur de Spinoza lui-meme, et c'est encore le sentiment qui est le ciment de son mond. Voir l'admirable chapitre XXIV de la partie II du *Tract.brev*, sur l'amour de Dieu pour l'homme, ou plutout l'union de Dieu e de l'homme (expressions finalistes) et la révélation intérieure immédiate seule possible"¹⁷⁰.

Inoltre, Ricoeur ricorda che anche negli scritti di Lagneau si fa strada un metodo induttivo, che è basato su un processo immanente allo spirito che ricerca sé stesso. Occorre precisare che, rispetto al Lachelier, Lagneau è meno intellettualista, anzi egli ritiene che solo l'azione, animata dall'amore, ci riconduce a noi stessi e restaura il nostro rapporto con Dio.

L'uomo, alla ricerca di Dio o del suo fondamento, trova delle oscurità profonde, quelle che S. Giovanni della Croce visse nel suo cammino mistico. Il filosofo abbraccia una *via negativa* e non quella sintetica di Lachelier.

Secondo Lagneau, le difficoltà non si sanano mai completamente nella sfera della contemplazione e della teoresi, ma solo in quella dell'azione. L'uomo-ricorda ancora Ricoeur nella sua descrizione critica della filosofia di Lagneau- ha il Dio che "merita": la causa più rimarchevole dell'irreligione e dell'ateismo si ritrova in una mancanza di fede in se stessi e in un fiacchezza morale che rende incapaci di agire e di esprimere lo sforzo divino che pure sgorga dalle dimensioni più profonde di noi stessi.

Il cammino della filosofia di Lagneau è un cammino che non va solo dal dubbio alla verità, ma dal dubbio alla libertà, cioè alla coscienza di quel Sé divino che si attinge solo attraverso il *sacrificio dell'io empirico*, che è identificato spesso o soprattutto con i condizionamenti dell'egoismo. L'azione è la chiave di volta della ricerca della certezza, la risposta alla questione della conoscenza di sé e al problema umano: nascere alla certezza significa restaurare quell'identità del sensibile e dell'intelligibile che l'abitudine distorta ha scisso e poi contrapposto. Siamo fin troppo abituati, osserva Lagneau, a pensare che due uomini non vedono mai alla stessa maniera per non comprendere la scissione dolorosa che ha sede nella vita umana, la quale impoverisce la nostra identità e ci allontana proprio da noi stessi.

Troppo spesso si sono contrapposti essere e libertà per non comprendere l'intima connessione dell' *atto* e dell' *essere*. Sotto quest'aspetto, Lagneu non può che dirsi insoddisfatto della teoria che tende a separare l'ontologia dall'etica.

Lagneau nota che bisogna leggere la prima parte del *Breve Trattato* di Spinoza per cogliere, nel dialogo tra l'Amore, la Ragione, l'Intelletto e il Desiderio, la base "induttiva" di una filosofia che dai Modi si eleva alla verità della Sostanza: spinozianamente, la libertà non è data, ma è frutto di una conquista.

¹⁷⁰ Paul Ricoeur, *Th33/34*, pag.56-57. Ricoeur afferma anche: "L'action bonne sera celle qui symbolise l'unité e la spiritualità de Dieu "Cfr. Paul Ricoeur, *Th 33/34*, p.50.

Tuttavia, il filosofo olandese ha visto un aspetto solo o prevalente della vita umana, quello intellettuale: tale verità è stata vista tutta intera da Spinoza, ma non è la totalità: “L’illusion de Spinoza est plus profonde que celle de Kant, car elle est plus consciente: le spinozisme est une sorte d’empirisme à priori; c’est la negation de l’esprit e de toute puissance supérieure au fait. Le spinozisme est, peut-on dire, une pure realisme”¹⁷¹.

Attingendo alla tematica dell’amore, Spinoza trascende l’insegnamento paolino e giunge direttamente a quello di Gesù: “cette harmonie, cette perfection qui fait les âmes purement religieuses et leur victorieux attrait se trouve dans Jésus et dans Spinoza, on peut dire aussi dans Socrate: il sont surtout des âmes. Le Pauls, les Augustin, les Luther sont surtout des esprits. Pascal, qui n’a pu s’élever jusqu’à cet idéal, l’a du moins senti, et son tourment est venu de ce qu’il n’a pu l’attendre”¹⁷².

L’amore divino, che si esprime in una molteplicità di nature, ci riporta alla tematica del desiderio: anche Lagneau, soffermandosi sulla dottrina del *conatus*, sottolinea che l’amore non può estinguersi in una sola “natura”: “l’amour ne peut exister que comme la condition nécessaire, pour notre entendement, de la conception du désir; c’est l’absolu au fond du désir, mais l’absolu en fond de tous ces désirs qui ont pour objet apparent la conservation de l’être particulier, et pour objet réel la conservation de tout l’être.

Cet absolu qui ne peut pas être réalisé sans contradiction, c’est Dieu même, qui, s’aimant de l’amour infini dans les creatures qu’il détermine, entretient par cela même et son propre être, et l’être de ces créatures. Ainsi on ne peut pas dire qu’à proprement parler un Dieu soit amour, mais il faut dire, semble-t-il, que l’amour se réalise, devient indéfiniment dans le monde, sous la forme du désir; que, d’autre part, il est absolument, en ce sens que l’entendement le conçoit comme la condition nécessaire du désir; mais que sa vraie réalité, qui constitue Dieu, consiste dans l’impossibilité même qu’il soit réalisé entièrement, c’est-à-dire que l’unité absolue se retrouve jamais tout entière dans aucun des êtres particuliers qui sont par elle”¹⁷³.

Tuttavia, secondo Ricoeur, anche qui si può porre una domanda essenziale: la molteplicità dei soggetti che amano non è più apparente che reale? L’amore richiede una considerazione più approfondita dell’*alterità* e occorre porsi in una prospettiva che non confonda il *metodo dell’immanenza* e una *filosofia dell’immanenza*.

In effetti, secondo Lagneau, il metodo della chiarezza non è sempre perseguibile: la ragione richiede, postula, che vi sia una posizione libera del valore, ricerca la necessità della libertà e la contingenza del sensibile: si tratta di un’esigenza profonda che è invocata, ma non sempre facilmente ed esaustivamente compresa, poiché vi è sempre una frattura tra l’intendimento umano ed il pensiero assoluto.

Ricoeur ricorda anche che Lagneau, che conosceva profondamente Spinoza, non

¹⁷¹ Paul Ricoeur, *Th.33/34*, pag.57.

¹⁷² Paul Ricoeur, *Th 33/34*, pag. 66.

¹⁷³ Paul Ricoeur, *Th 33/34*, pag. 329.

poteva accettare che si riducesse la sfera del *valore* rispetto a quella dell'*atto*: era, questa, la causa di una significativa differenza rispetto alla filosofia di Spinoza. Nella filosofia di Lagneau, le nozioni di valore e di dovere non possono che estendersi a tutto l'essere e occorre affermare un'esplicita preminenza della sfera dell'azione su quella teoretica, come dimostra il fatto che siamo responsabili dei nostri pensieri e della nostra vita intellettuale.

Secondo Lagneau, lo scetticismo si esprime nell'egoismo e nella codardia.

Più in generale, egli sostiene decisamente che la ragion pura è sempre relativa e che quella pratica è davvero assoluta.

Lagneau non accetta l'idea di Dio come quella di un super-oggetto o di una sovra-realtà: occorre passare da un realismo della latenza a un esplicito idealismo radicale, quello stesso che anima le grandi figure della moralità.

Con una conclusione che è vicina a quella di Spinoza, bisogna dire che il ritorno alla certezza deve essere un ritorno all'amore: in una prospettiva che non è estranea al pensiero spinoziano, Lagneau approda a un'identificazione del sommo bene e dell'azione morale.

Alcuni concetti spinoziani, quello della *ricerca di sé, dell'affermazione originaria*, dello *sforzo*, si ritrovano nella riflessione di Lagneau, il quale, pur ricordando il valore della *Critica delle Ragion pratica*, è convinto che, ancora in Kant, vi sia una frattura tra la teoresi e la moralità. Infatti, il pensiero, restando ad un livello puramente speculativo, non riesce a dar senso a sé stesso e solo l'assoluto morale dà un effettivo significato all'esistenza. Esso vede infrangersi la sua unità immediata e diviene pensiero riflessivo. Questo suo scindersi è dovuto a un'intima ricerca di unità; e, poiché l'analisi dell'incoscienza dimostra che la coscienza si rivolge verso se stessa, si dovrà dire, per evitare equivoci, che la coscienza non si identifica con un fatto particolare, ma con una tensione e con quel *sacrificio di sé* che consente di ritrovarsi e superare il dualismo tra teoresi e prassi. Egli constata l'aporia che, da un lato, il mondo senza l'uomo è sogno, ma che, dall'altro, l'uomo non sa aprirsi al mondo: chiuso nel proprio "egocentrismo", egli interrompe il cammino dell'evoluzione spirituale.

Infatti, l'uomo deve conoscere l'impossibilità di una sintesi astratta, rendersi consapevole che è fondamentale quello sforzo di unità che ha irrinunciabili radici etiche.

Perciò, Lagneau, che segue Lachelier, aggiunge che la metafisica, l'etica e la psicologia non sono discipline separate, ma si ritrovano nella filosofia dello Spirito e nell'universalità spirituale. Parlare di Spirito è parlare di unità: il realismo intellettuale nella sua base spontanea, la metafisica, e, nella sua forma riflessa, la critica, sono solo il punto di partenza e la materia dell'idealismo morale, che vede sempre, in tutte le sue espressioni, ideali da infrangere e simboli da rischiarare. Non siamo a un'evidenza che ci esime dalla riflessione su noi stessi: la certezza non deriva dall'evidenza immediata, poiché la prima, essenziale certezza riguarda il valore del proprio conoscere: sin dalla percezione, l'attività spirituale non può essere mai isolata dalla totalità dello Spirito.

Secondo Lagneau, anche un'effettiva prova dell'esistenza di Dio non può essere

ottenuta se non attraverso la realizzazione in noi dell'atto divino, poiché l'uomo non si estingue nella dimensione della semplice teoresi e la sua ricerca di Dio involge profondamente la *volontà* e il *sentimento*.

Anche una prova effettiva dell'esistenza di Dio non può ritrovarsi in un'asserzione astratta, ma deve essere una prova che, come afferma Spinoza, è fonte di *gioia*: Lagneau non considera l'ateismo dall'esterno, ma come uno stimolo a porre in discussione modi di concepire il problema di Dio in modo più adeguato, a pensare Dio come il valore immanente alla coscienza.

Riflettendo sul tema del superamento della soggettività finita, Lagneau afferma che Kant si volge a Dio mediante l'uomo e tramite quello che è specifico all'uomo, l'atto morale.

Per questo stesso motivo, “Spinoza a tort d'isoler l'immagination et l'immagination de l'entendement. On doit reprocher à Spinoza d'avoir trop séparé Dieu de la nature, de n'avoir pas divinisé les modes, oeuvres de l'imagination”. La mancanza di una teoria dell'immaginazione, che proviene dalla mistica ebraica, si salda con il cartesianesimo. D'altra parte, “La vraie théorie n'est pas celle de la vie de l'élite, que fait Spinoza, mais celle de la vie de tout le monde; celle non plus identique avec la grace, c'est celle des avatars successifs de l'idée, des sentiments, idée provisoires, auxquelles la foi-obéissance, que Spinoza déclare ne pas comprendre, s'attache, et qui fait que l'humanité, sans se sauver dans les individus, se sauve dans l'ensemble”¹⁷⁴.

Una diversa lettura di Spinoza tra Ricoeur e Bergson

Per certi aspetti, il confronto con l'idealismo di Lachelier e Lagneau può essere considerato come un'introduzione ad una riflessione sul rapporto tra Spinoza e Bergson¹⁷⁵, questione che va posta accanto al tema del rapporto Spinoza-Husserl, che può essere considerato l'asse secondo cui si svolge l'intero pensiero di Ricoeur.

Come ben si può vedere nei *Percorsi del riconoscimento*, tale confronto riguarda il problema del tempo, dell'immaginazione e della memoria, ma, più in generale, coinvolge anche il tema della *ricerca di sé*. Ad esempio, Ricoeur considera la concezione della memoria di Bergson un antidoto alla visione, ancora troppo meccanica, della memoria di Spinoza, le cui tesi vanno inquadrare nella prospettiva del meccanicismo psicologico e dell'associazionismo moderno che Husserl e Bergson hanno contribuito a superare.

Tuttavia non ci si può fermare qui. Ricoeur segnala che vi sono aspetti più profondi che vanno recuperati nel confronto con Spinoza.

Tale affermazione non è estranea completamente alla filosofia di Bergson, il quale

¹⁷⁴ Jules Lagneau, *Ecrits*, op. cit., pag.

¹⁷⁵ Henri Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di Rocco Ronchi e Federico Leoni, Pisa, ETS, 2007, pag.113. Qui si ricorda anche la convinzione di Bergson, secondo la quale “più si approfondisce la concezione spinoziana dei rapporti tra l'inadeguato e l'adeguato più ci si sente in prossimità dell'aristotelismo”.

sostiene che occorre porsi sulle tracce di una filosofia spinoziana diversa da quella che viene comunemente esposta.

Bergson ritiene che la distinzione spinoziana tra l'*eternità* e la *durata* rimanda alla distinzione aristotelica tra la *sostanza* e l'*accidente*, dietro la quale vi è la dialettica tra adeguato ed inadeguato.

Perciò, egli collega la filosofia di Spinoza alla monadologia di Leibniz e non dimentica di segnalare che le radici di entrambe le riflessioni si trovano nel pensiero antico.

In Spinoza, il passaggio dall'*inadeguato* all'*adeguato* richiama la distinzione aristotelica tra la sostanza e i suoi accidenti, anche se Bergson ricorda che, in termini di stretta ricostruzione della metafisica spinoziana, la concezione di Spinoza non può far ricorso alla materia prima degli aristotelici e degli scolastici, negata recisamente dai nuovi orientamenti scientifici e dalla filosofia cartesiana. Ribadendo che la filosofia spinoziana e quella leibniziana si inseriscono nell'orizzonte del pensiero classico, Bergson affermava che esse soggiacevano agli assunti di un pensiero secondo il quale "la *réalité*, comme la *vérité*, serait intégralement donnée dans l'éternité. L'une et l'autre repugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue"¹⁷⁶.

Affermando che si deve restituire al movimento la sua mobilità e fluidità, egli sosteneva la fallacia del principio filosofico classico al quale il razionalismo di Spinoza e quello di Leibniz continuavano a riferirsi: "il y a plus dans l'immutabile que dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution". Inoltre, rivendicando *una metafisica dell'esperienza, dello slancio e della vita*, egli critica il pensiero astratto che non sa di essere tale e che, a causa di un simile errore, esce dai propri limiti, divenendo acritico.

Forse riferendosi al metodo geometrico spinoziano, Bergson ricorda ancora che spesso i matematici, nonostante i progressi verso una scienza matematica meno rigida e ferma, finiscono per vedere la metafisica come una matematica più ampia. Tale errore è reso più facile dal fatto che la visione spazializzante è già anticipata dalla rigidità che caratterizza il modo di vedere comune.

L'idea che il possibile sia meno del reale e che lo preceda è l'espressione di un pensiero che si adagia in una nascosta fallacia, poiché si dimentica che la durata ha in sé una *varietà di direzioni* e di *alternative imprevedibili*.

Bergson crede che un confronto con Spinoza debba partire dal contrasto "entre le forme et le fond d'un livre comme l'Étique". Egli afferma di provare un senso di deferenza, ma anche di distanza nei confronti delle grandi partizioni metafisiche dell'*Etica*. Tuttavia, egli constata qualcosa di profondamente persuasivo, etereo e vivo, che è presente nel pensiero di Spinoza, notando che il pur consequenziale razionalismo di Spinoza, si dispone ad affrontare, nella P. V dell'*Etica*, il disagio della logica per mostrare come il ritorno della mente a Dio sia un cammino che è anche inizio: "l'expérience morale se chargeant ici résoudre une contradiction

¹⁷⁶ Cfr. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*. Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pag.9.

logique”¹⁷⁷.

Perciò, Bergson afferma che “toute réalité est donc tendance, si l’on convient d’appeler tendance un changement de direction à l’état naissant”.

Pertanto, egli può ricordare, parlando di Spinoza e di Berkeley, che “la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous, les forces travaillent en toutes les choses, nous le sentons en nous, quelle que sont l’essence intime de ce qui est de ce qui se fait, nous en sommes”.

Abbiamo detto che l’idea di una forza viva presente nelle cose e nel nostro intimo ci riporta ad aspetti attuali del pensiero spinoziano; e Spinoza affascina il pensiero ermeneutico di Ricoeur, poiché il filosofo olandese ricorda che sperimentare il ritorno a Dio significa vivere la circolarità di un’esistenza che non è data e non è presupposta, ma richiede una ricerca più profonda.

Qui la tematica spinoziana e quella ricoeuriana, con la mediazione della filosofia di Jean Nabert, convergono nelle tematiche del *si* e della *gioia*. E’ evidente che le conclusioni bergsoniane non possono essere completamente condivise, avendo Ricoeur rammentato la via lunga che impone il peso del “finito”: proprio l’amore per la vita implica una riflessione più ardua sulla vita, sull’assurdo della follia e dell’odio, sugli aspetti complessi o anche incomprensibili dell’esistenza.

Infatti, senza questo “spinoziano” amore per la vita può esservi una riflessione sul male e sul negativo? Siamo così ricondotti alla complessità della filosofia di Spinoza, che, se sminuisce il problema del male, è anche caratterizzata da un profondo amore per la vita che ci permette di inquadrarne il problema nella complessità che gli spetta, nella sua ingisutificabilità e nella sua incomprensibilità.

Ricordando che Spinoza intende eliminare il tempo, Bergson ritiene che egli finisca per ricondurre il suo pensiero allo schema classico, gravato anche dal necessitarismo sistematico. Tuttavia, egli apprezza anche il senso vivo del movimento, lo slancio che è presente in questo pensiero spesso mobile e dinamico: quasi volendo compendiare la sua riflessione con una frase, egli ricorda che bisogna abituarsi a considerare le cose *sub specie durationis*.

Non si tratta solo di un’espressione ibrida o di una commistione tra la durata e l’eternità. Infatti, Bergson sostiene “habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis*: le radise détend, l’assoupi se reveille, le mort resuscite dans notre perception galvanisée”.

Perciò, guardare *sub specie durationis* significa acquisire uno sguardo vivo che trascende quello che promette la scienza stessa, cioè il benessere o tutt’al più il piacere, poiché la filosofia ci conduce a riflettere sul problema della *gioia*. E il

¹⁷⁷ Tutta la P. V dell’*Etica* è attraversata dal contrasto tra la rarefazione del corpo *sub specie aeternitatis* e la gioia di un bene ritrovato. Se nella prop. XLI P.II dell’*Etica* si sostiene che la *conoscenza del primo genere* è l’unica causa di falsità e di errore, mentre quelle del *secondo e del terzo genere* sono necessariamente vere, bisogna anche affermare che la pienezza della conoscenza non è nel secondo, ma nel *Terzo genere di conoscenza* e ribadire che *quanto più conosciamo le cose singole tanto più conosciamo di Dio*.

D’altra parte, se Spinoza sostiene che, se non sapessimo nulla dell’eternità della mente, dovremmo pur sempre praticare la virtù, la fermezza d’animo e la generosità, bisogna anche affermare che l’uomo aspira alla conoscenza intuitiva delle cose e ricordare che tale aspirazione ha un fondamento certo e – anche per noi – possibile.

sub specie durationis riporta alla tematica del *conatus*, inteso come *slancio vitale*, ed introduce alla questione del *ritrovamento di sé*. Insomma, Bergson sembra avvicinarsi all'idea che la *questione spinoziana del soggetto* e quella del *sub specie durationis* non si oppongono completamente al *sub specie aeternitatis*, inteso come percezione di un sé che agisce senza fratture, consapevolmente e oltre schemi logori e meccanici.

La critica dell'illusione e il riferimento a Spinoza

Come emerge anche dall'analisi dell'opera di Jean Nabert, bisogna ricordare che l'esigenza di fondo della filosofia di Ricoeur converge con quella di Spinoza, esprimendo il bisogno di un'etica che non sia un'illusoria conciliazione di sé con sé, ma una *complessa ricerca di sé nel mondo*.

A questo proposito, Ricoeur nota: "*Jean Nabert ne porrai être dans la descendance de Main de Biran*", ma neanche prevalentemente alla tradizione trascendentalista e kantiana. Infatti, "l'affirmation originaire n'est a acun degré empruntée à une "critique" de la connaissance; elle exprime l'irreductibilité du moi personnel au sujet transcendantal".

D'altra parte, Nabert aveva criticato le filosofie che credono di giustificare l'ingiustificabile, cioè il negativo e il male¹⁷⁸.

Talora, Ricoeur rimprovera allo spinozismo una certa insensibilità per la questione del male e per la sua enigmaticità.

Ma se, sotto alcuni aspetti, lo spinozismo può essere considerato come un'espressione del razionalismo moderno, non si deve credere che il senso della problematicità umana, da cui nasce l'ermeneutica, non sia presente nell'opera di Spinoza.

In un orizzonte pacificato non si dà mai pienamente l'esigenza più profonda dell'ermeneutica, poiché, in tal caso, essa è solo un ausilio a cui si deve ricorrere in alcuni casi.

Ricoeur, che sembra sempre più approfondire l'idea del Thévenaz di una filosofia riflessiva *senza assoluti* e che approda all'ermeneutica dei simboli, vuole differenziare, senza utopismi ingiustificati e senza rassicurazioni inadeguate, la spiritualità di domani che non può essere staccata dall'attuale condizione, franta e complessa, del filosofo dell'ermeneutica, che è soprattutto coinvolto nell'umile,

¹⁷⁸ Sulla negazione del problema del male, cfr. Ferdinand Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia, 1981, pag. 230.

Va segnalata la riflessione di Emmanuel Lévinas, per il quale la critica di Spinoza avrebbe un carattere prevalentemente filologico che non gli permetterebbe di comprendere tratti importanti della tradizione ebraica, come quelli legati al Talmud: "La Scrittura come scrittura comporta un appello alla posterità; l'esegesi costituirebbe la possibilità per un'epoca di aver senso per un'altra epoca. In questo modo, la storia non è quella che rende relativa la verità del senso. La distanza che separa il testo dal lettore è l'intervallo nel quale si colloca il divenire stesso dello spirito. Soltanto essa lascia che il senso si rinnovi e significhi con pienezza". Cfr. Emmanuel Lévinas, *L'aldilà del versetto*, Napoli, Guida, 1986, pag. 259.

Questo porta anche Lévinas a sostenere che Spinoza può essere letto in diversi modi - quindi, non solo nella prospettiva razionalista.

talora fruttuoso lavoro della ricerca. Ricoeur segnala che un più credibile recupero di sé implica una *via lunga*, poiché lo specchio nel quale l'uomo appare quando si vuole accedere ad una genuina fenomenologia dell'umano, delinea una condizione franta e non priva di ambiguità, quella stessa che Spinoza descrive nella parte III dell'*Ethica*.

Perciò, Ricoeur intende riferirsi all'intera dottrina di Spinoza, che non è costituita solo dalla prima o dalla seconda parte, bensì pure dalla parte V dell'*Ethica*, nella quale il filosofo espone la sua concezione di una difficile salvezza e propone una dottrina della *beatitudine* e della *visione intellettuale di Dio*, che non viola l'intima ed inscindibile connessione della mente e del corpo.

L'ardua o *perardua* questione della P.V dell'*Etica* va collocata nella prospettiva della "salvezza difficilissima" dell'uomo e va inquadrata in un orizzonte filosofico che è più etico che teoretico, escatologico più che sistematico.

In questa prospettiva, si ritrovano le tematiche della crisi dell'io e del recupero di sé: essendo posti dinanzi a noi stessi come altro da noi, l'altro è visto come un *altro noi* e come rivelatore della sproporzione tra noi e noi stessi. In questo senso, un'*ontologia della sproporzione*, che è anche quella spinoziana, non può essere che un'*ontologia dalla chiara connotazione etica* e non può che coinvolgerci integralmente.

Tra Spinoza e Nabert. Alcuni aspetti della filosofia di Jean Nabert tra Fichte e Spinoza

Quando si vuol parlare del rapporto tra Spinoza e Ricoeur non si può se non notare che la stessa immagine di Spinoza è complessa ed articolata.

Negli scritti di Ricoeur, troviamo l'analisi dello spinozismo sistematico e deduttivo, ma anche dello spinozismo della debolezza e della fragilità. Ricoeur riflette sulla critica all'antropomorfismo, sullo spinozismo reticente sulla questione del male, sullo spinozismo del timore rispetto ai pericoli dell'altro, ma anche su quello che approda all'*amore per la creazione* e alla *via lunga della ricerca di sé*.

Tuttavia, è quest'ultimo aspetto che guida la riflessione di Ricoeur, nel senso che tutta la filosofia ricoeuriana è filosofia del conflitto e dell'aporia che si fa *dialettica dell'amore ed escatologia*, che si delinea come *analogia e prossimità piuttosto che come identità*.

Si constata un'attenzione profonda e insieme critica, un'adesione che è anche libera riflessione, per un filosofo, come Spinoza, che, partendo dalla dispersione in cui l'uomo si trova, tenta creativamente di recuperare un'identità problematica, sempre perduta e da ritrovare. In Spinoza, il *conatus* non è continuazione indefinita nell'esistere senza *meta* o *télos*, ma è soprattutto uno sforzo di esistere che ricerca l'adequazione alla sostanza, ossia l'*efficacia* o *potenza* di essere.

Lo Spinoza di Ricoeur è forse più inquietante, poiché quello di Nabert si iscrive ancora nella tradizione della *filosofia riflessiva*, mentre lo Spinoza di Ricoeur

vuole raccogliere l'eredità della *filosofia riflessiva* e dei *maestri del sospetto* che mettono radicalmente in questione la centralità della coscienza¹⁷⁹: “la riflessione comprende la propria impotenza a superare l'astrazione vana e vuota dell' “io penso” e la necessità di recuperare se stessa decifrando i propri segni perduti nel mondo della cultura. Così la riflessione comprende da sé che non è innanzitutto scienza, che, per dispiegarsi, le è necessario riprendere in se stessa gli opachi, contingenti ed equivoci segni, che sono dispersi nelle culture in cui il nostro linguaggio si radica”¹⁸⁰.

La filosofia di Ricoeur antepone ad ogni filosofia della rappresentazione, ad ogni filosofia del linguaggio e ad ogni gnoseologia una filosofia del *conatus* e del *sum*, intesi (nel loro unirsi e dirimersi) come la radice del problema dell'autocoscienza e come lo sfondo in cui si colloca la tematica della *riconquista di sé*.¹⁸¹ Più che al rapporto tra volontà e rappresentazione come si presenta in Schopenhauer, occorre fare riferimento al prospettivismo di Nietzsche, alla meta-psicologia di Freud e al nesso tra la struttura e la sovrastruttura in Marx: anche in questo caso, il paradigma della ricerca di sé è riportato all'ontologia spinoziana della vita attraverso un sapere della complessità.

Secondo Ricoeur, uno dei punti più avanzati della filosofia riflessiva francese è Jean Nabert, che Ricoeur considera “il Fichte francese” e la cui filosofia Ricoeur ritiene uno dei punti di maggior valore della filosofia riflessiva, le cui radici vanno ritrovate negli aspetti più vivi della filosofia cartesiana e nella dottrina del *cogito*. D'altro canto, come nota François Dosse, in molti filosofi francesi della prima metà del Novecento, si pensi al Lavelle, Fichte appariva come il pensatore dell'atto nella sua processualità e nella sua finitudine¹⁸².

Jean Nabert aveva affermato che un discorso sulla soggettività non può essere mai impersonale e neutro, come può essere un discorso causalistico o tendenzialmente deterministico, ma trova nella spiegazione causale un termine per la comprensione

¹⁷⁹ Cfr. Fabio Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Perugia, Ed. Benucci, 1987, pag. 260.

¹⁸⁰ Cfr. Paul Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, op.cit. pag.63. Ricoeur ricorda. “la riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio”.

Evidentemente, Ricoeur distingue la narrazione e la vita, ma ne scorge anche l'intima dialettica in un'ermeneutica dell' esprimere sé stessi.

¹⁸¹ In questo senso, una riflessione sul cogito non può avvenire che in una prospettiva ontologica profondamente rinnovata, poiché essa richiede un altro *cogito*. Cfr. AA.VV., *L'io dell'altro*, a cura di Attilio Danese, Genova, Marietti, 1993, pag. 49.

Inoltre, è stato notato: “la riduzione trascendentale non può, una volta sottratta alla ovvietà della datità naturale, adagiarsi nell'ingenuità. La fenomenologia trascendentale, proprio per il recupero del senso della soggettività, costituisce una rivoluzione copernicana che non è possibile ignorare né mettere tra parentesi, ma è solo una tappa intermedia, resa possibile perché si è fatto astrazione dalla colpa, si è fatto astrazione dalla coscienza di non essere che è costitutiva della coscienza come coscienza d'essere”. Cfr. Giuseppe Grampa, *Ideologia e poetica*, Milano, Vita e pensiero, 1979, pag.150.

Il tema dell'ingenuità non può che ricondurre a Marx, ma anche a Spinoza: infatti, Ricoeur non rinuncia a parlare dell'essere come atto e come potenza, ma lo fa nella consapevolezza di un surplus di senso che ci riconduce al tema della ricerca difficile di sé che attraversa l'Etica di Spinoza quanto meno a partire dalla parte II dell'opera. Il termine mondo non contiene solo le referenze ostensive, ma fa riferimento alla poetica: il mondo è l'insieme delle referenze aperte, è anche un interrogativo e uno spazio aperto.

Cfr. Giuseppe Grampa, *Ideologia e poetica*, op. cit., pag. 284.

¹⁸² Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., pag. 36.

di un progetto: Jean Nabert, nota Ricoeur, è “il filosofo razionalista che si è spinto lontano in questa dimensione, mettere l’esperienza della colpa, accanto a quella dello scacco e della solitudine, fra i dati della riflessione, come momenti nella storia del desiderio costitutivo del nostro essere”¹⁸³.

Nabert aveva anche sottolineato la necessità di coniugare il linguaggio del senso e quello della forza: occorre considerare i processi del pensiero come un’interazione complessa di fattori diversi e di dinamiche che attengono alla sfera della forza e a quella della ricerca di significati. Perciò, “tutto è stato già detto sotto forma di enigma e tuttavia, tutto deve essere comunicato e ricominciato nella dimensione del pensiero. Il punto critico della nostra impresa è questo e si rivela già in quel “patetico della miseria” che spesso dice di più della nostra condizione di quanto faccia la filosofia tradizionalmente intesa. Articolare il pensiero dato a sé stesso nel regno dei simboli col pensiero che, invece, pone e pensa”¹⁸⁴.

Nabert, che intendeva tematizzare una dialettica tra l’atto e il segno, esprimeva l’esigenza della mediazione e del recupero di sé attraverso i segni nei quali l’uomo si esprime. Nella filosofia di Nabert non vi era separazione tra l’interrogazione sul dovere e quella sul desiderio, tra l’aspirazione alla felicità e la considerazione della problematica presenza del male nella storia e nella vita umana. Tale filosofia è collegata a quella della relazione tra l’atto, la vita spirituale ed il segno, conservato sotto una spiegazione di tipo motivazionale e riattivato dai nostri progetti.

Intendendo superare la dicotomia tra libertà e motivazione, tra atto e segno, la filosofia di Jean Nabert non rimarca il tema della semplice intuizione, ma quello della riappropriazione di sé: “la riflessione non è tanto una giustificazione della scienza e del dovere, quanto una riappropriazione del nostro sforzo per esistere; di questo compito più vasto l’epistemologia è solo una parte: dobbiamo recuperare l’atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere”¹⁸⁵. È un obiettivo della filosofia riflessiva nel suo complesso che qui si caratterizza come ricerca che liberi dalla dispersione.

Ricoeur nota che il recupero di sé, come sostennero Spinoza e Freud, diviene più complesso di quanto abbia pensato la filosofia riflessiva e trascende anche lo stesso programma fenomenologico. Infatti, l’elaborazione di una filosofia del *volontario* e dell’*involontario*, che si presentava come un’ermeneutica fenomenologica, acquistava sempre più i tratti di un’ontologia franta che denunciava la crisi profonda della filosofia riflessiva nelle sue diverse formulazioni. Anche in tal caso, troviamo una riflessione sulla filosofia di Spinoza che, peraltro, si esprime in un’istanza di ricerca radicale per la quale il desiderio è esso stesso storico, ha uno svolgimento, si rivela come desiderio dell’altro. Apportatore di vita, esso non si ferma neppure dinanzi alla stessa morte: “non dobbiamo, allora, ascoltare Spinoza: “l’uomo libero non pensa a niente meno che alla morte e la sua sapienza non è meditazione della morte, ma

¹⁸³ Paul Ricoeur, *La memoria, la storia e l’oblio*, Milano, Raffaello Cortina ed., 2000, pag. 652.

¹⁸⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, op. cit., pag. 625-626.

¹⁸⁵ Paul Ricoeur, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, op.cit., pag. 61.

della vita (*Etica* P. IV, prop. 67)? Il giubilo alimentato dal voto- che io assumo- di restare vivo sino alla...e non per la morte non consente forse di far emergere, per contrasto, il versante esistenziale, parziale e ineluttabilmente parziale della decisione di fronte alla morte?”¹⁸⁶. Tuttavia, in questa parzialità, vi è, come ben vide Spinoza, un’espressione di uno *sforzo originario* e autentico¹⁸⁷ che, se rinnovati, l’approccio riflessivo e quello fenomenologico possono aiutarci a comprendere.

Il confronto tra lo Spinoza del Lachelier e quello di Nabert

Ricoeur fonda la sua riflessione sul soggetto nella consapevolezza delle complesse “avventure del cogito” e nella convinzione della crisi dell’idealismo dell’autoposizione assoluta di sé. In Ricoeur, la nostra struttura più profonda, cioè quello che i Greci chiamavano animo (*thumos*), “non è una parte di una struttura stratificata, ma è una potenza ambigua che subisce la doppia attrazione della ragione e del desiderio”¹⁸⁸.

Perciò, l’analisi della filosofia riflessiva si mostra nella sua complessità. Essa implica un confronto con le teorie trascendentaliste e con le dottrine di impianto kantiano, con quelle questioni che, nella filosofia francese, sono state svolte dalla riflessione di Renouvier, ma anche da quella di Lachelier.

Ricoeur avverte tutta la crisi del razionalismo e la messa in discussione dell’identità della ragione dinanzi all’emergere di nuove problematiche filosofiche. Né è un caso che pure Maurice Merleau-Ponty conduca una polemica contro la dottrina di Jules Lagneau, che, nell’anteporre il pensiero alla percezione, mostra le radici del suo intellettualismo che proviene dalla tradizione biraniana e dalla filosofia di Lachelier.

Nella filosofia di Ricoeur matura la consapevolezza che il *cogito immediato* non è un’idea, ma è un sentimento: se esso fosse un’idea, essa sarebbe vuota, avrebbe una consistenza “puntiforme”, oppure dovrebbe porci innanzi all’effettiva dimensione di sproporzione che è presente in noi stessi: “come Malebranche contro Cartesio ha perfettamente capito, questo immediato cogliere è solo un sentimento e non un’idea. Se l’idea è luce e visione, non vi sono né luce né luce nell’appercezione; io sento solo che esisto e penso; sento che sono desto, questa è l’appercezione”¹⁸⁹.

Infatti, l’affermazione apparentemente innocua di Spinoza, secondo cui la *mens* “è percezione necessaria delle affezioni del corpo”, implica la consapevolezza di una

¹⁸⁶ Cfr. Paul Ricoeur, *La memoria, la storia e l’oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2000, pag.511.

¹⁸⁷ “Lo sforzo ha i suoi gradi su una scala dell’arduo, come avrebbero detto i medievali. Non è forse questa l’ultima parola di Spinoza: tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare?”. La riflessione di Ricoeur cerca di convalidare la dimensione ermeneutica e circolare di una filosofia ardua che costituisce una sfida per le filosofie del soggetto. Cfr. Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, op. c it., pag. 631.

¹⁸⁸ Cfr. Francesca Guerrera Brezzi, *Finitudine e situazione in Paul Ricoeur*, in AA.VV., *L’etica della situazione*, Napoli, Guida, 1974, pag. 345.

¹⁸⁹ Esiste una connessione tra *idea* e *sforzo* e una dialettica complessa tra il *cogito* e il *cogitatum*. Cfr. Paul Ricoeur, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, op.cit., pag. 60.

dimensione oscura e problematica del nostro essere.

Infatti, la “rappresentazione non è solo rappresentazione di un oggetto ed espressione della vita. In tal modo, si leggerà Freud alla luce di Spinoza e Spinoza alla luce di Freud. L’originarietà e la purezza non esprimono le prerogative più alte del *cogito*, ma tratti problematici della questione ineludibile che è l’uomo a se stesso, che ci pone dinanzi non è a un’identità monolitica, ma allo sdoppiamento che è proprio della questione dell’identità (*identità idem ed ipse*).

Il problema non è quello, proprio di età diverse dalla nostra, di sottolineare la sproporzione tra le facoltà o di opporre la condizione umana, più franta, a quella, più chiara e definita, degli esseri spirituali. A queste prospettive della metafisica tradizionale, Ricoeur, il quale ricorda fin dalle prime opere che *volere non è creare*, oppone la problematicità umana *integrale*, la difficoltà della *sintesi umana* tra finitudine e infinitudine (*faille*), la fragilità della morale del rispetto che induce ad approfondire la condizione umana di inadeguatezza. Anche la sintesi tra carattere e felicità appare a Ricoeur complessa e paradossale, mentre si presenta sempre al filosofo la tensione profonda che caratterizza l’esistenza umana, la quale non potrà essere mai una filosofia del potere senza essere una filosofia dell’alterità: il potere deve fermarsi dinanzi all’alterità.

Dinanzi a una ricerca sempre complessa, bisogna cedere il posto ad un’indagine indiretta che passi attraverso il *simbolo* e l’ardua *questione del negativo*.

Il confronto con la filosofia riflessiva non poteva prescindere dall’analisi delle tesi sostenute da Jean Nabert, che, faticosamente e tuttavia con decisione, tende a liberare la riflessione etica dalla subordinazione alla sfera teoretica, critica e dalla gnoseologia pura.

L’opera di Nabert non è immune dalle ipoteche idealistiche che caratterizzano la sua riflessione. Tuttavia, secondo Ricoeur, non è questo l’aspetto più importante e decisivo. Ricoeur evidenzia come Nabert avverta in modo sempre più chiaro la condizione problematica ed incarnata dell’uomo e come ad essa attribuisca il compito della testimonianza dell’Assoluto: una testimonianza tanto difficile, quanto autentica e risolutiva.

E’ nella riflessione di Nabert che il metodo riflessivo si allontana da una filosofia che intende ridurre le problematiche del soggetto ad un’unica identità di tipo universale. Né è un caso che la filosofia di Nabert si avvicini a quella di Spinoza più che a quella di Kant. E se c’è un movimento riflessivo che da Spinoza o da Maine de Biran giunge a Lachelier, ne esiste un altro che che da Spinoza giunge proprio a Nabert. La filosofia di Nabert non è un formalismo o un soggettivismo, ma è una filosofia del *conatus* che rifugge dall’irrazionalismo. Nabert sottolinea non solo l’irrealtà di presunte spinte liberatrici della riflessione, ma radica il suo discorso in una prospettiva che intende far emergere la dimensione affettiva dell’uomo, così che il processo della riflessione vada, come egli stesso ricorda, dal sentimento alla sua liberazione e alla sua chiarificazione¹⁹⁰ e non proceda dalle cose all’universalità metaempirica: non si tratta di liberarsi dal sentimento,

¹⁹⁰ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Ed. Du Seuil, 1999, pagg. 227, 231, 229-30.

ma di liberare il sentimento.

Perciò, Ricoeur ricorda l'intima problematicità di questo pensiero di Jean Nabert, che, mantenendo l'originalità dell'atto del pensiero, sottolinea il rischio, l'improbabilità e il significato della testimonianza. Il pensiero dell'incondizionato e quello della testimonianza, che vanno considerati nella dimensione dell' "inizio" e della sua "replica", ci propongono un paradosso che ci riporta alla filosofia di Spinoza: "comment une communication peut-elle être tout ensemble concrète et absolue? Peut-on investir d'un caractère et absolue?".

Tuttavia, questo paradosso, impossibile da risolvere astrattamente, apre ad una dialettica più ancorata al concreto. Secondo Jean Nabert, la criteriologia deve svolgersi e divenire una riflessione sulla *testimonianza*, poiché solo quest'ultima può stare a fondamento di una credibile riflessione su quel divino che, come Bergson aveva detto a proposito di Spinoza, ritorna a Dio.

Si tratta di cogliere una conciliazione dinamica e non esclusivamente empirica: il desiderio di Dio indica il movimento che va dal *desiderio della comprensione di sé* alla *criteriologia del divino* e alla *personalizzazione della testimonianza*, là dove anche la più severa ed esigente criteriologia è costretta a fermarsi.

In questo percorso, che può ricondurre anche a Spinoza, troviamo, come nota Ricoeur, tre tappe che corrispondono ad altrettante caratterizzazioni della filosofia riflessiva ed etica di Jean Nabert: la *veracità*, la *fierezza* e l'*umiltà di un metodo*¹⁹¹. Trattandosi di categorie etiche, è evidente che la loro necessità non può essere considerata se non come un'esigenza profonda e non vincolante.

Negli scritti di Nabert, si ritrovano due punti di riferimento della *filosofia riflessiva*, quello che rimonta all'eredità kantiana e quello che si collega a Main de Biran. In entrambi i casi la filosofia di Nabert è una filosofia aperta alla prassi, che affronta la complessità del problema del male e riflette sulla condizione dell'uomo e sulle varie espressioni nelle quali la vita si obiettiva.

In questa stessa filosofia, la questione del male manifesta una condizione di sproporzione che si frappone all'affermazione originaria, a quella spinoziana posizione del nostro essere che è parte della filosofia di Ricoeur. La via che Nabert e Ricoeur seguono è quella del possibile riferimento al divino. Essi prospettano una filosofia senza stabili e sicuri approdi, che non cerca Dio in vista di un bene esteriore a sé, ma attraverso la rinuncia a qualsiasi illusoria consolazione.

In Ricoeur, forse ancor più spinozianamente, l'opacità dei simboli e la necessità del recupero della posizione originaria si fanno più complessi, necessitano di un approfondimento che Nabert indica, ma non svolge fino in fondo.

Ricoeur cerca una risposta non tanto sul versante della filosofia riflessiva, ma su quello dell'ermeneutica filosofica. Infatti, come ha ben compreso Jean Lacroix, "confrontandosi con ermeneutiche come lo spinozismo, il nietzschianesimo, il freudismo, il marxismo Ricoeur stabilisce che la conoscenza dei propri condizionamenti ben lungi dal distruggere la riflessione, la rinforza e la

¹⁹¹ Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, Les presses universitaires de France, 1924.

purifica”¹⁹².

¹⁹²Jean Lacroix, *Panorama della filosofia*, op. cit., pag.13.

VI

Il confronto con la filosofia esistenziale e con Gabriel Marcel: verso un confronto tra Kierkegaard e Spinoza

La fenomenologia intende riportare il pensiero dalla dispersione naturalistica alla coscienza critica, dalle cose all'essere, dall'essere al pensiero intenzionale, dall'intenzionalità al *mondo- della- vita*. Ricoeur intende proporre un itinerario fenomenologico che si apre alla dimensione della promessa e della speranza. Detto in termini non lontani da Spinoza e da Gabriel Marcel, la filosofia di Ricoeur si presenta come una filosofia dell'*ipseità*: l'altro non si deduce dall'io per semplice analogia, né può essere costituito nella sfera dell'appartenenza ed essere riassorbito e spiegato dall' "eroismo egologico".

Approfondire senza edulcorazioni il concetto di *alterità* significa prendere congedo da ogni filosofia solipsista e da ogni "solitudine trascendentale". La filosofia di Ricoeur è una filosofia dell'alterità, la quale è tale proprio perché risulta bilaterale e caratterizzata da una doppia dissimmetria, quella dell'io e quello dell'altro.

Una filosofia dell'alterità, del tu e del dialogo può nascere dall'approfondimento di alcuni tratti della riflessione fenomenologica. Ad esempio, è assai utile un confronto con la fenomenologia di Max Scheler che rinnova il concetto cartesiano di generosità mediante un'etica della simpatia, che, se vuole essere autentica, non può che divenire via lunga e cammino "per arduo", che, attraverso l'analisi del rispetto e della debolezza umana, riflette su una filosofia dell'amore: "di proposito una parola non è stata pronunciata: amore. Essa indica una dimensione nuova, quella dell'Origine o della Poesia. Si tratterebbe allora di un altro problema, cioè di sapere a quale prezzo una filosofia dell'amore sia possibile; non può in ogni caso, essere istituita come continuazione di una riflessione sulla posizione dell'altro implicata nella *limitazione* che la ragione *impone* alle pretese dell'io empirico. Deve trovarsi nell'orizzonte di una meditazione non più solo sul limite, ma sulla creazione ed il dono"¹⁹³.

Questo bisogno di concretezza che anima la riflessione di Ricoeur ci riporta alla riflessione di Gabriel Marcel, poiché Ricoeur e Marcel, che sono accomunati dall'interrogazione sul *cogito*, avvertono la necessità di un'interrogazione che vada a quanto la filosofia ha spesso tralasciato.

La prima parte della trilogia sulla fenomenologia della volontà è dedicata a Gabriel Marcel, del quale Ricoeur scrive: "ho avuto la fortuna di studiare nel cenacolo del filosofo Gabriel Marcel, in margine all'insegnamento ufficiale da lui tenuto alla Sorbona. Il mio maestro proponeva, in quell'ambiente libero, un'esplorazione delle questioni più spinose che si ponevano alla frontiera tra la riflessione e la

¹⁹³ Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, a cura di Franco Riva, Roma, Edizioni Lavoro, 2008, pag. 38. L'opera ripropone in edizione italiana gli interventi dei tre pensatori che furono pubblicati nella *Revue de Métaphysique et de morale*, 1954, n.4.

vita”¹⁹⁴. Va ricordato che la tematica del *cogito*, secondo Gabriel Marcel ¹⁹⁵, trascende quanto il cartesianesimo ha voluto ritrovarvi, il che rende l’interrogazione sul *cogito* spesso ancora insufficiente. La riflessione non è un atto pacifico, ma una *riappropriazione di secondo grado*, che va legata alla tematica del corpo e a quella della dispersione effettiva dell’uomo, vivente ed incarnato, che si ritrova in una più vasta e solidale partecipazione.

Marcel aveva avvertito la necessità di leggere Cartesio indipendentemente dal trascendentalismo kantiano; e, in questo senso, la lettura di alcuni tratti della riflessione marceliana può essere d’aiuto alla riflessione su Ricoeur lettore di Spinoza. Infatti, se il problema è leggere l’opera di Spinoza prevalentemente al di là di interpretazioni tradizionali, metafisiche o antimetafisiche, panteiste o acosmiste, la questione della filosofia spinoziana diviene, allora, il *problema della vita incarnata*, che, se è dispersa, può anche essere ritrovata attraverso un movimento di riappropriazione che non è oggettivabile in schemi facili e scontati.

Anche la filosofia spinoziana è una filosofia della vita ed una meditazione della *vita sulla vita*, cioè una riconquista di sé. In quanto la filosofia spinoziana è una meditazione della vita, essa è un’etica: in essa la riflessione mette capo ad una teoria della prassi umana, ad una storia del desiderio, al circolo della riappropriazione di sé. Non è un caso che Ricoeur ha avvertito sin dagli anni giovanili l’interesse per le questioni sociali e politiche, soprattutto per i temi della pace e della guerra, della sofferenza e della vita. Il suo calvinismo era esso stesso aspirazione all’impegno sociale e la sua vicinanza a Karl Barth e ad André Philip era animata dal bisogno di un confronto con le questioni dell’uomo effettivo, ma con uno specifico impegno per la promozione di quella giustizia che non è possibile senza coinvolgere il nostro essere con e per gli altri all’interno di istituzioni e dimensioni intersoggettive più eque. François Dosse ha ricordato come il richiamo a Spinoza sia insieme un antidoto rispetto al moralismo e al machiavellismo: poiché il filosofo olandese aveva asserito che quanto più conosciamo le cose singole tanto più conosciamo Dio¹⁹⁶.

La filosofia spinoziana si incardina nel tema dello *sforzo di esistere*, va confrontata con la tematica dell’eros e non potrà essere letta sulla base di un’analisi fredda o impersonale delle passioni. Senza dubbio, la filosofia spinoziana è un’etica della ragione che, nel suo momento iniziale e astratto, si limita a sedare gli affetti, trovando rimedio alla tristezza e dissuadendo dall’odio o dimostrando l’inutilità del risentimento, ma è poi soprattutto un’etica dell’amore, che è l’“affetto” più alto e disinteressato. Tutto questo ci riconduce a quel nucleo emotivo e vivo che spinge a esperire più in profondità l’unità della vita e a sondare la nostra nascita alla totalità.

Non si tratta affatto di leggere sincretisticamente l’opera di Gabriel Marcel per

¹⁹⁴ Paul Ricoeur, *Il mio cammino filosofico. Lectio magistralis all’Università di Barcellona (24 aprile 2001)*, in Domenico Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 2003, pag.123.

¹⁹⁵ Per confrontarsi con una significativa analisi spinoziana svoltasi nell’ambito del personalismo, si legga Jean Lacroix, *Spinoza et le le probleme du salut*, Paris, Presses universitaires de France, Paris, 1970, pag. 37.

¹⁹⁶ François Dosse, *Paul Ricoeur*, op. cit., pag. 265. Si legga Paul Ricoeur, *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, a cura di Franco Riva, Troina (En), Città aperta ed., 2008, pag.104.

conciliarla estrinsecamente con alcune questioni affrontate da Spinoza e dimenticare la differenza del pensiero marceliano rispetto allo spinozismo: la meditazione sulla disponibilità ci porta in un punto al quale non attingono né Spinoza né Kant, e cioè quello in cui la presa dell'essere su di noi (*istanza ontologica*) e il nostro potere di rispondere oppure no (*istanza etica*) sono misteriosamente congiunti (in senso marceliano).

Tuttavia, in Marcel, troviamo questioni, come quelle dell'ontologia, dell'etica e della corporeità, che consentono di porci lungo una linea di interrogazione che, ponendo in rapporto eremeneutiche e filosofie diverse, conduce a riflettere sulla conciliazione attraverso quella *via lunga* che il filosofo olandese indica quando delinea il tema della concordanza degli infiniti attributi e degli infiniti modi d'essere della sostanza¹⁹⁷. In questa prospettiva sull'infinito, egli delinea il tema dello sforzo e fa emergere quello, forse ancor più accentuato nel platonismo, dell'*eros*, poiché, come è noto, Spinoza esprime un pensiero che non può essere separato dall'amore per la vita.

Ricoeur ricorda¹⁹⁸ il valore dell'interrogazione di Gabriel Marcel sulla dimensione percettiva e rammenta l'importanza del filosofo per un'interrogazione filosofica che sia consapevole dei limiti della (pur legittima) analisi psico-fisiologica. Più in generale, anche il socratismo di Marcel contribuiva a far maturare un interesse per la riflessione fenomenologica. Si pensi, ad esempio, a possibili consonanze della tematica marceliana con la fenomenologia della percezione di Maurice Merleau-Ponty e con molti orientamenti filosofici che hanno caratterizzato la cultura francese ed europea, dando un contributo di rilievo allo sviluppo autonomo di un'ermeneutica fenomenologica non più paga del soggetto trascendentale.

Perciò, si deve andare più a fondo. Il *cogito*, spinozianamente inteso, è un *cogito franto e problematico*, che si interroga su di sé nell'essere, è nel cuore dell'autooriginazione del soggetto.

La filosofia marceliana si delinea come “riflessione seconda” che non ha origine in sé, ma nasce da una più profonda analisi della nostra vita.

La filosofia di Marcel può mostrare tutta la sua ricchezza di interrogazione quando la si consideri in rapporto con altre esperienze coeve, come quella di Karl Jaspers, anch'egli filosofo non dell'uomo in astratto, ma dell'uomo nell'essere, dell'essere umano nella sua concretezza e nella sua effettiva interrogazione sull'essere: se si guarda alla complessità del tema del naufragio in Jaspers e della condizione

¹⁹⁷ Il concetto degli infiniti attributi è stato utilizzato, per esprimere il suo concetto della molteplicità degli appoggi alla verità e la non accettazione della verità come sistema inclusivo (Hegel), da Luigi Pareyson. Cfr. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971.

¹⁹⁸ Gabriel Marcel e Paul Ricoeur, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, a cura di Franco Riva, Roma, edizioni del lavoro 1998, pag.20. Bisogna ricordare alcune critiche di Gabriel Marcel ad uno Spinoza razionalista e sistematico. A proposito di “passioni” come quelle dell'inquietudine, dell'umiltà, del pudore, che sono poco o per nulla accettate da Spinoza, Marcel non solo ricorda che, tranne nel santo, la mancanza d'inquietudine è segno di un profondo disagio umano, ma sostiene anche: “l'atteggiamento di uno Spinoza può essere, in tal senso, considerato esemplare poiché nessuno più di lui ha spinto alle estreme conseguenze l'affermazione di quest'ordine e di questa necessità. Il quarto libro dell'*Etica* [...] tratta della servitù umana. Orbene, che cos'è questa servitù se non quella alla quale soccombiamo quando ci lasciamo trascinare dalla fantasia? Ma anche qui nell'atto in cui ci eleviamo alla vera conoscenza, ci liberiamo da tutta la confusione interiore che ci investe se cadiamo nelle insidie dell'immaginazione”. Cfr. Gabriel Marcel, *L'uomo problematico*, Roma, Borla, 1964, pag.83.

problematica e colpevole della nostra libertà finita, si comprende ancor meglio il senso di una filosofia del tu e della partecipazione che caratterizza le pagine meno drammatiche, ma non meno intense di Gabriel Marcel rispetto a quelle di Karl Jaspers.

Questo insistere sul polo esistenziale (Jaspers, Marcel) non ci porta lontano dalle questioni ontologiche di Cartesio, di Spinoza, di Malebranche e di Leibniz: esse ci conducono soprattutto alle problematiche più vive della filosofia di Spinoza nell'affrontare e nell'esprimere l'*alterità* e l'*implicanza* dell'uomo e dell'essere.

Il confronto con i pensatori esistenziali e l'esigenza di superare le letture idealistiche di Spinoza

Bisogna ricordare che l'interrogazione su spinoziana non può essere separata da un approfondimento critico delle questioni che sono state poste dalla fenomenologia, a partire dalle *Idee per una fenomenologia pura* sino alle *Meditazioni cartesiane* (1931) e alla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), un'opera che annuncia l'istanza di un ulteriore e profondo rinnovamento della fenomenologia.

Non è casuale che la riflessione di Ricoeur si delinea come una critica del soggettivismo che è presente nella fenomenologia e che egli esprima la necessità di un passaggio dalla *fenomenologia trascendentale* ad una *fenomenologia ermeneutica*.

Già confrontandosi con la filosofia di Jaspers, in *Karl Jasper et la philosophie de l'existence*, opera scritta assieme a Mikel Dufrenne e pubblicata nel 1946, Ricoeur sottolineava la crisi dei sistemi idealistici, ma, riflettendo sulla dialettica jaspersiana di *ragione ed esistenza*, scorgeva che la crisi dell'obiettivismo e dello scientismo non doveva significare la resa al semplice irrazionalismo, ma l'apertura ad una ricerca filosofica diversa, Ricoeur approfondiva la tematica del *cogito incarnato* che condivideva con un pensatore, quale Marcel, che proveniva dalla riflessione critica sull'idealismo e dal confronto con Bradley e Royce, ma ne superava le astrazioni e metteva in discussione profondamente la tendenza obiettivistica della filosofia.

Tuttavia, Marcel ha espresso una riflessione su Spinoza da un'angolazione diversa rispetto a quella che troviamo in Ricoeur.

Marcel aveva sostenuto che, nel filosofo olandese, si poteva ravvisare un chiaro tentativo della metafisica di esorcizzare la disperazione: "c'è una filosofia che pretende di esorcizzare nello stesso tempo la speranza e la disperazione: lo spinozismo. Ad esso io rimprovero specialmente un misconoscimento radicale della struttura temporale dell'esistenza umana". Marcel aveva ribadito che una riflessione sulla vita non può inquadrarsi negli schemi del naturalismo: "la difficoltà sta nel comprendere come possa essere metafisicamente falso affermare che io sono la mia vita, senza che perciò sia legittimo concludere che io ho una

vita”¹⁹⁹.

In tal modo, viene continuamente ripensato il tema, spinoziano ancor più che cartesiano, dell’espressione e della difficile conquista di sé. In questo senso, la filosofia di Spinoza, sarà recuperata da Ricoeur come una filosofia della vita che deve convergere verso quella filosofia della speranza che Ricoeur indicava come compito nelle ultime pagine de *Il volontario e l’involontario*.

Secondo Gabriel Marcel, “l’essere è l’attesa che si compie e questa opera di compimento è l’esperienza dell’essere”²⁰⁰. Quest’attesa delinea una stretta relazione tra immaginazione e riflessione. Essa esprime aspetti non trascurabili di un assenso alla vita che troppo spesso non riusciamo a dare. In questa prospettiva si esprime un’attenta attenzione per la tematica dell’esistenza, ma non si rinnega l’eredità del pensiero riflessivo. Non va ritenuto secondario che il riferimento alla filosofia spinoziana, presente nella filosofia di impianto fichtiano di Jean Nabert, si traduce, nella filosofia di Ricoeur, in una riflessione che ripropone originalmente il tema dell’ esistere come sforzo. In Nabert, Ricoeur non ricerca l’ ancoraggio idealistico, ma soprattutto una tensione viva, l’ansia di superare schematismi rigidi, quegli stessi schemi che hanno condotto a solidificare la filosofia di Spinoza e ad interpretarla come un’ontologia geometrica e necessitarista.

Come aveva notato Roberto Nebuloni, la filosofia di Nabert è, secondo Ricoeur, l’estrema tensione della filosofia riflessiva. A partire da tale filosofia, che è anche il punto di distanziamento della speculazione di Ricoeur dalla pura riflessione, si delinea il bisogno di un orizzonte filosofico che, pur legato al tema della riflessione, affronti quello dell’ermeneutica delle multiformi e talora opache espressioni dell’uomo²⁰¹.

Tra esistenzialismo e personalismo.

Spinoza e Mounier: morto il personalismo (Spinoza) ritorna la persona (Mounier)

Se si vuol descrivere la filosofia di Ricoeur come quella di un pensatore vicino al

¹⁹⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario e scritti religiosi*, a cura di Ferdinando Tartaglia, Modena, Guanda, 1943, pagg.68-69. Affermando che una filosofia che pensi sino in fondo la vita deve accettare il rischio della mancanza di senso, Marcel ricorda la centralità della *speranza*. Il filosofo ricorda che la speranza è considerata da Spinoza un semplice modo dell’immaginare, e analizza la concezione *spinoziana*, sostanzialmente critica, della speranza e del timore. Marcel accosta la “zona” della speranza a quella della preghiera e la pone più in alto degli affetti del timore e del desiderio. Perciò, egli ricorda: “di quali punti di contatto dispone una dottrina come quella di Brunschvicg? Anzitutto, l’orgoglio, io non esito a dichiararlo. Mi si interromperà facendomi osservare che qui l’orgoglio non ha un carattere personale, giacché lo spirito di cui si parla non è lo spirito di alcuno. Risponderò prima di tutto che esso è, o intende essere, lo spirito di tutti e di tutto” (pag.140).

²⁰⁰ Gabriel Marcel, *Il mistero dell’essere*, Roma, Borla, 1987, pag.235. Va notato che Marcel descrive quest’impostazione più come socratismo che come esistenzialismo. Ricoeur sottolinea che Socrate può essere considerato come un punto di riferimento della filosofia riflessiva.

²⁰¹ Cfr. Roberto Nebuloni, *Nabert e Ricour: la filosofia riflessiva dall’analisi coscienziale all’ermeneutica filosofica*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 72 (1980), 1, pagg. 80-107, poi ripubblicato in Roberto Nebuloni, *Riflessività e coscienza simbolica*, a cura di Franco Botturi e Virgilio Melchiorre, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pag.311 e segg.

personalismo contemporaneo, occorre anche avere la cautela di non opporre questa prospettiva a quella del confronto con Spinoza. Anzi, si potrà dire che proprio il richiamo a Spinoza fa da contrappeso critico all'interesse per le questioni della persona e distanzia le riflessioni di Ricoeur da un'ontologia personalista che non sempre rende quello che fu Mounier. Del resto, si possono identificare alcuni tipi di personalismo, dal personalismo più strettamente metafisico a quello etico-giuridico e trascendentale e quello comunitario o personalismo della comunità e dell'alterità.

Il Mounier di Ricoeur, per il quale la persona non si riduce alla sola natura, non è un filosofo inquadrabile in uno schema, ma è un filosofo dell'impegno che può addirittura evocare un altro filosofo dell'impegno, Jean Paul Sartre, e che è sulla via di una risposta alle obiezioni alla concezione della persona, espresse da Nietzsche proprio nell'insistere nel suo atteggiamento di fondo, quello di essere un "combat pour l'homme". Mounier ci instrada nella ricerca di sé che è sempre un contemplare da lontano "una terra promessa". Perciò, anche commemorandolo, Ricoeur non ha potuto parlare di Mounier se non come un pensatore della vita.²⁰² Egli ci conduce a considerare come la personalità sia sempre da leggere in una dimensione comunitaria.

Non a caso, il personalismo, quello di Mounier e di Landsberg, è visto da Ricoeur come una riflessione sull'eterna crisi della persona. Ricoeur fa sua l'idea che il personalismo non fu un sistema o una dottrina preconstituita. Certo, anche per lui, l'uomo è "un corpo allo stesso titolo che è spirito: tutto intero "corpo" e tutto intero "spirito". Il personalismo di Mounier, che non può essere identificato con un personalismo marcatamente ontologico come quello di Maritain, ha affrontato temi che portano a riflettere anche sulla questione di una soggettività fragile o dislocata. Queste tematiche rimarcano la necessità di un personalismo dell'impegno umano, di uno stile di vita che, partendo dall'agostiniana domanda su se stessi (*magna quaestio factus sum mihi*), diviene un'etica della testimonianza e del sacrificio personale (e non impersonale)²⁰³.

²⁰² Attilio Danese, *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in AA.VV., *L'idea di persona*, Milano, Vita e pensiero, 1996, pag.381.

Secondo la riflessione di Emmanuel Mounier, "alla sollecitudine per le cose e all'estraneità per l'uomo tipica dell'inflessibile regno del denaro dovrà sostituirsi la sollecitudine per l'uomo e una ragionevole estraneità per le cose [...] Quindi parlare di spirito non vuole dire dimenticare la concretezza storica di quella classe in cui lo spirito opera: significa piuttosto accertare se quello spirito non si restringa soltanto a quella sola classe che si chiama borghesia, diventando piuttosto e purtroppo una dimensione spirituale che si propaga ben al di là della stessa borghesia". Cfr. Gino Collenea Isernia, *Presenza di Mounier*, pref. di Giacomo De Antonellis, Milano, Quaderni de "La piccola città", 1978.

²⁰³ Il tema della testimonianza è una questione centrale della riflessione di Ricoeur. Questo interesse è anche alla radice del fascino che Ricoeur avverte nei confronti di una riflessione dal tratto autentico e problematico, ma non rinunciatario e rassegnato come quella di Jean Nabert. La testimonianza apre uno spiraglio tutto umano e concreto, storico e non astratto, sull'assoluto: vivere la testimonianza non è mai solo registrare un dato, ma vivere un'esperienza che trasforma e mette in discussione una presunta neutralità. Jean Nabert è addirittura definito "le suel, à ma connaissance, qui ait développé le thème d'une herméneutique de l'absolu e du témoignage (*Le désir de Dieu, Livre III: Méaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu*). Le diverse testimonianze non implicano un'identità di essenza e la loro risoluzione in un orizzonte sistematico: la testimonianza non può essere affrontata solo prevalentemente come un concetto o un'idea. Essa vive nella dialettica dell'affermazione originaria, che non fagocita il soggetto concreto, ma si "produce" nel e attraverso il soggetto concreto. "Absolu comme l'affirmation

Leggere la riflessione del personalismo in termini meno rigidi è correlativo ad un interesse più duttile per l'ontologia di Spinoza²⁰⁴.

A questo proposito, è necessaria una premessa.

L'amicizia tra Ricoeur e Mounier si svolge con notevole intensità in un arco di tempo abbastanza breve, quello che va dal 1947 al 1950, ma il ricordo di Mounier, che si è concretizzato nella costante collaborazione alla rivista *Esprit*, è rimasto indelebile in Ricoeur, il quale ha sottolineato che non è stato prevalentemente convinto da tutte le tesi di Mounier, ma ha sentito sempre la grandezza della testimonianza umana e la coerenza di un sincero amico²⁰⁵, che aveva visto in Ricoeur un degno successore di Paul Ludwig Landsberg, che morì nei campi di concentramento nazisti e di cui Ricoeur ha dichiarato di condividere gli atteggiamenti di fondo, cioè il *coinvolgimento personale* e il *collegamento con una causa che ci trascende*.

Questa premessa è necessaria per porci alcune domande: come si può conciliare l'interesse di Ricoeur per il personalismo e quello per la filosofia spinoziana? non si tratta di due filosofie profondamente contrapposte e inconciliabili? Tuttavia, Mounier vuole rimeditare "il carattere umano del mondo" e il senso che acquista nell'attuale condizione umana "la salvezza nel mondo". Diversamente da dualismi esasperati, si impone di riqualificare l'essere del mondo e il rapporto uomo-mondo in un' "intelligibilità più profonda, più vera"²⁰⁶.

Secondo Ricoeur, il personalismo non va inteso prevalentemente come una dottrina o addirittura una metafisica²⁰⁷. Questo permetterà un approfondimento perché, almeno entro certi limiti, il riferimento a Mounier non va opposto alla filosofia di Spinoza o alla polemica spinoziana nei confronti della concezione metafisica della persona.

Va anche considerato non solo che già lo Chevalier era anti idealista, ma che il significato del termine "spirito" in Mounier non può essere ricondotta alla nozione di spirito proposta dall'idealismo francese del primo Novecento. Non a caso, Ricoeur insiste sul carattere comunitario ed intersoggettivo della persona.

originaire à la recherche d'un signe, absolue comme la manifestation dans le signe. Relative comme la critériologie du divin pour la science philosophique, relative comme le procès des idoles pour la science historique.

Cfr. Centro Internazionale di studi umanistici, *La testimonianza. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici*, Roma 5-11 gennaio 1972, a cura di E.Castelli, Roma, Istituto di studi filosofici, 1972, pag. 35.

²⁰⁴ "Gli spiritualisti moderni dividono il mondo e l'uomo in due serie distinte, materiale e spirituale: a volte essi accettano come un fatto brutto l'indipendenza delle due serie (parallelismo psico-fisiologico) e abbandonano la materia al suo fato, pur di conservarsi il diritto di legiferare categoricamente nel regno dello spirito, di modo che l'unione dei due mondi rimane inspiegata; a volte negano ogni consistenza al mondo materiale fino a farne un'apparenza dello spirito, e allora l'importanza di quest'apparenza raggiunge il paradosso".cfr. Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, Roma, Editrice A.V.E., 1964, pag.29.

²⁰⁵ Cfr. l'introduzione di Domenico Jervolino a Paul Ricoeur, *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, Troina (Enna), Città aperta edizioni, 2005, pag.12.

²⁰⁶ AA.VV., *Mounier. Trent'anni dopo*, Milano, Vita e pensiero, 1981. A quest'inelligibilità si collega la convinzione secondo cui "ogni azione ha il suo volto, quando saremo riusciti a strappare l'eroismo agli infelici e la gioia ai mediocri, avremo tratteggiato le linee del nostro volto" Cfr. Emmanuel Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano, Ed. di Comunità, 1955, pag. 47.

²⁰⁷ Sulla questione del personalismo, si legga Orlando Todisco, *Struttura dinamica della persona. Paul Ricoeur nel dibattito fenomenologico contemporaneo*, in AA.VV., *Soggetto e persona*, a cura di Armando Rigobello, Roma, Anicia, 1988, pag.219.

Questa tematica ci riporta allo spinozismo e alle difficoltà a porre la questione dell'altro nella filosofia spinoziana.

Non a caso, Jean Conilh ha potuto scrivere che “si tratta sempre, per Mounier, anche nelle pagine più filosofiche, di designare la persona più che definirla, di prefigurarla e di anticiparla non già come un concetto astratto, ma come un compito concreto da adempiere, come l'asse di una civiltà da realizzare”²⁰⁸.

Il confronto con Spinoza potrà ricondurci a una rinnovata attenzione all'impegno concreto di Mounier e del movimento personalista, alla verifica delle questioni effettive come quelle della vita comunitaria, sociale e politica.

Questo stesso sforzo di riappropriazione orienta la filosofia personalista di Mounier, desiderosa di salvaguardare, a livello individuale e comunitario, l'autonomia della persona e la possibilità della costruzione di sé. D'altra parte, la filosofia del *conatus* non va collegata esteriormente ad una metafisica, poiché essa si delinea come una filosofia che non va opposta semplicemente alla tematica della persona, ma come una domanda che va formulata in un prospettiva che ne sottolinei l'aspetto problematico, intersoggettivo e comunitario.

Insomma, occorre anche superare la contrapposizione ontologica tra personalismo e antipersonalismo. Perciò, Ricoeur afferma che la stessa fine del personalismo, come atteggiamento filosofico, non comporta affatto l'abbandono della tematica della persona, che è un altro punto di vista sulla complessa questione del *cogito* e dell'*identità*, sul nostro sforzo per esistere con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stili di vita ragionevoli.

Il personalismo è soprattutto uno stile, una filosofia non conclusa, un impegno ed una testimonianza: così lo intese Mounier e in questo modo lo *interpreta* Ricoeur, il quale ne valorizza l'aspetto aperto e relazionale e l'impegno morale.

Il personalismo intendeva esprimere *impegno per il futuro*, era desiderio (forse detto in termini un po'aulici) di “rifare il rinascimento”.

Meno agguerrito di altri *ismi*, esso ha avuto ed ha valore per i problemi che ha sollevato, portando a riflettere sulla persona nella sua costitutiva relazionalità. Il personalismo è una *filosofia in transito*, è ricerca di sé attraverso il confronto con l'altro ed è fondato su uno stile dialogico.

Il tema della persona, intesa come lontana da sé e alla ricerca di sé, pone il pensiero al di là dell'impersonalismo che ha caratterizzato parte notevole del pensiero greco²⁰⁹.

D'altra parte, il personalismo non va neanche considerato neanche una filosofia cristiana, ma come una filosofia della prossimità al cristianesimo che si costituisce

²⁰⁸ Jean Conilh, *Emmanuel Mounier*, Roma, AVE, 1967, pag.4.

²⁰⁹Thévenaz ricorda che “la raison, c'est l'homme. L'homme c'est la raison”. In Thévenaz matura, attraverso la ricerca di una “filosofia protestante” ed una “filosofia del concreto problematico”, una filosofia della radicale povertà della ragione dinanzi a Dio. In questo senso, Thévenaz svolge sino in fondo le inquietudini che attraversano la filosofia riflessiva: “La filosofia riflessiva-nota Domenico Jervolino- è una tradizione certamente egemone in Francia e nella Svizzera romanda nella prima metà del secolo, per quanto è già attraversata negli anni della seconda guerra mondiale e del dopoguerra da una sottile inquietudine”. La radicalità di Cartesio rispetto allo stesso Husserl consiste, secondo Thévenaz, nel movimento problematico che coinvolge l'interrogazione cartesiana.

Cfr. Domenico Jervolino, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto. Ragione, storia e linguaggio*, Napoli, Ed. Athena, 1984, pag. 41.

sull'apprendimento vivo delle diverse esperienze umane²¹⁰.

Perciò, Ricoeur può ricordare, nella prefazione ad un'opera di René Habachi, “come Emmanuel Mounier, al quale è vicino, ci porta sempre a un punto nel quale il patetico diventa fervore, l'angoscia diviene tenerezza [...] E' questo umore, questo sapore, che ritrovo nelle pagine ispirate a Gabriel Marcel, sulle speranze e sulla speranza e poi nelle pagine theillardiane sulla nascita dell'uomo al vertice dell'evoluzione. Certamente l'angoscia si ripresenta sempre! Ma la spinta enorme della natura alle nostre spalle ci incoraggia all'avventura. Questo libro è essenzialmente una scommessa in favore della vita e della crescita dell'uomo; nell'incertezza del tempo presente esso saluta l'avvento dell'uomo; il fervore dell'esistenza è più forte di ogni angoscia”²¹¹.

Già in *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur notava come la libertà e la necessità si concilino nella speranza, cioè nella prospettiva per la quale “il mistero si comprende come riconciliazione”²¹²: parlare di riconciliazione non significava ritornare ad un sistema, nel senso razionalistico, ma esprimere la tensione autentica tra un'ontologia del paradosso ed un'ontologia della riconciliazione.

Se Spinoza dice che nulla si deve sperare dal punto di vista razionale, è anche vero che tutta la sua riflessione richiama ad una filosofia dell'impegno che non può essere trascurata da un pensatore anomalo, quale Ricoeur, che ha assimilato profondamente la tensione verso la partecipe comprensione dei problemi dell'uomo d'oggi.

Verso un linguaggio della libertà oltre l'opposizione tra personalismo e antipersonalismo

Il simbolo è un dono che richiede l'impegno dell'interpretazione. Perciò, nella misura in cui esso sia autentico, esso *dà a pensare*. Fin da *Finitudine e colpa*, il pensiero di Ricoeur si rivolge ad un discorso indiretto che conduce a riflettere sul problema della frattura interiore tra sé e sé, ma anche sulla tematica del *perdono*, cioè sulla riconciliazione e sul *riconoscimento*, sulla finitudine della giustizia²¹³ e sulle possibilità dell'amicizia per una vita migliore.

Non va radicalizzato un totale conflitto tra *logo* e *simbolo*, ma bisogna richiamarsi a un'*ermeneutica creatrice del senso*. Infatti, una volta distinte, l'*empirica* e l'*eidetica*, l'antropologia e l'etica tendono a convergere verso il problema della ricerca di sé. Il *cogito* non appare mediante la riduzione che “pone tra parentesi” l'essere, ma è il *cogito nell'essere*, o *cogito integrale*, è un desiderio d'essere che non può porre tra parentesi il mondo senza ritrovarsi nella dimensione dell'astrattezza. L'alienazione dell'uomo non è riconoscere il mondo, ma

²¹⁰ Attilio Danese, *Il personalismo e l'ermeneutica di Paul Ricoeur*, in AA.VV., *La questione personalista*, Roma, Città nuova, 1986, pag.124.

²¹¹ René Habachi, *Il momento dell'uomo*, Milano, Jaca Book, 1986, pag. 14.

²¹² Paul Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, Genova, Marietti, 1993, pag.22.

²¹³ Cfr. Daniella Iannotta, *Introduzione a Paul Ricoeur*, in *Il Giusto*, Torino, SEI, 1995, pag. IX.

rifuggire dalla propria condizione incarnata e storica. Perciò, al *cogito* non ci si può riferire in termini astratti, come dimostra la frattura che spesso constatiamo tra l'*atto* e il *segno* che subito sdoppia la ricerca dell'identità e l'interrogazione sul *cogito*. E se la vita buona è tale con e per gli altri, com'è possibile relegare nella semplice empiria la questione dell'intersoggettività?

L'essere dell'uomo, che è difettivo, si costituisce nella sproporzione tra quanto siamo e quello a cui aspiriamo.

Tale sproporzione, che mostra la positività originaria del nostro esistere, chiede un'*integrazione*, sollecita *quell'immaginazione produttiva* che non è meccanica ripetizione o sogno utopico di una creazione senza presupposti. Rispetto all'andamento lineare della filosofia cartesiana, siamo richiamati ad una filosofia che si costituisce in una difficile circolarità tra quello che è presupposto e quello che si manifesta come esito.

La riflessione sul *cogito* è sempre "seconda", nasce da un'atteggiamento che interrompe la superficialità di una vita dimentica di sé per porsi dinanzi alle questioni più ardue della condizione umana. In questo senso, Ricoeur, riflettendo sulla filosofia di Spinoza, approfondisce il tema dell'incarnazione che egli aveva mutuato da uno dei suoi maestri, Gabriel Marcel: il tema dell'incarnazione è strettamente collegato a quello della liberazione. Se per Jaspers era necessario riflettere sull'essere di quella *res* che è la *res cogitans*, nella filosofia di Gabriel Marcel siamo chiamati a fuggire da una filosofia dell'evasione quale è anche la riflessione idealista o intuizionista nelle sue diverse forme, nella consapevolezza che l'asserzione io esisto si coniuga con l'affermazione che l'universo esiste e che la nostra identità non può sfuggire l'esperienza sconvolgente dell'alterità.

Fin da queste riflessioni comincia ad apparire la tematica della "via assai difficile" che ci riporta alla riflessione di Spinoza. La filosofia di Ricoeur, che si protende sino al tema della beatitudine e del Terzo genere di conoscenza, non intende rinunciare a una filosofia della testimonianza umana, prospettando quella peculiare possibilità umana che è additata nella P.V dell'*Etica*: è proprio essa che può collegare una filosofia esistenziale e l'eredità della filosofia riflessiva²¹⁴.

Husserl e Marcel: il doppio inizio della filosofia spinoziana

Interrogandosi sulla fenomenologia, Ricoeur si domanda se essa non avverta la questione del soggetto così come fu posta da Spinoza, cioè nel senso di un'ontologia della vita e di un'ontologia che non si riconosce più in forme sostanzialistiche, immobili, sistematiche che la filosofia ha spesso elaborato²¹⁵.

Del resto, è possibile chiederci se lo stesso strutturalismo abbia inteso fino in

²¹⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Il mistero dell'essere*, Roma, Borla, 1997, pag. 298.

²¹⁵ "Si tratta di un testo di grande importanza, "vers quelle ontologie"? In esso viene trattata, con grande cautela, quell'ontologia "militante e spezzata", altrove soltanto evocata come una meta della lunga via ricoeuriana". In Spinoza vengono a maturare apporti ebraici e greci ad un'ontologia della vita: bisogna ricordare che, secondo Ricoeur, Spinoza è il solo che riconduca il *conatus* all'*essentia actuosa*. Cfr. Domenico Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Genova, Marietti, 1993, pag.177.

fondo la filosofia antipersonalista di Spinoza e se non occorra una dialettica tra l'interrogazione sulle *strutture* (ad es. linguistiche) e quella sul *conatus*, rivisto e approfondito nella specifica ottica linguistica e semiotica che è propria della filosofia attuale.

Sin dall'inizio della sua riflessione, e soprattutto da *Finitudine e colpa*, Ricoeur, attraverso Scheler ed Husserl, aveva sostenuto la necessità di un approccio più profondo alla tematica del *cogito*: la fenomenologia doveva affrontare il *problema della vita*, quel problema ontologico-fenomenologico che, così come lo aveva delineato Spinoza, può essere definito come il movimento circolare di una sempre nuova *riappropriazione di sé*.

Del resto, non è la riscoperta del *mondo- della- vita* uno degli aspetti che Ricoeur valorizza della filosofia husserliana?

Ricoeur sottolineava la necessità di un'eidetica che andasse più in profondità e che sondasse aspetti ancora poco indagati dalla fenomenologia. Secondo Ricoeur, la fenomenologia di Husserl, nel suo sforzo di radicalità, tende a individuare gli *eide*, le strutture essenziali, ma bisogna notare che, dietro la *hyle*, quella che appare come materia al fenomenologo, vi è una problematicità strutturale che si rivela una sfida e che va ulteriormente tematizzata.

Husserl e Spinoza condividono un primato della rappresentazione che Ricoeur non può accettare, ma il loro sforzo di radicalità va oltre alcune loro dottrine. La filosofia spinoziana non è una riflessione profondamente consapevole della condizione incarnata della volontà? Non troviamo nelle pagine spinoziane la consapevole del "servo arbitrio" e della condizione di schiavitù che contraddistingue l'esistenza umana?

Un doppio punto di partenza

Si può dire anche che l'esistenzialismo di Marcel e la fenomenologia di Husserl sono come due punti di inizio, la "doppia partenza" della riflessione ricoeuriana. La filosofia di Marcel non è evidentemente l'unico riferimento esistenziale, ma, proprio attraverso Marcel, Ricoeur giungeva non solo ad approfondire i limiti dell'idealismo, ma prendeva anche contatto con la filosofia di Karl Jaspers. Più in generale, Marcel stimolava ad una riflessione sulle questioni dell'inoggettivabile, dell'indisponibilità e del mistero. La riflessione esistenziale marceliana spingeva a porre in crisi le menzogne del kantismo nelle sue pretese di autonomia etica²¹⁶, e a considerare l'uomo come un essere inoggettivabile. La filosofia marceliana era un riferimento fondamentale della riflessione di Ricoeur, il quale, partendo dal tema dell'incarnazione, poteva intravedere le questioni fondamentali di un'etica dell'uomo in situazione, aperto alla ricerca di sé e impegnato non a negare la sua corporeità, ma a scoprire la vacuità del "cattivo infinito" della passione, della

²¹⁶ Cfr. Gabriel Marcel e Paul Ricoeur, *Per un'etica dell'alterità*, a cura di Franco Riva, Edizioni del lavoro, 1968, pagg.107-108. Sul superamento del kantismo operato da Jean Nabert, cfr. Fabio Rossi, *Jean Nabert filosofo della religione*, Perugia, Benucci, 1987, pag. 95.

schiavitù e del nulla: “tuttavia, a partire da Marcel, che opponeva la tematica del desiderio (inteso in senso spinoziano) a quella dell’amore, Ricoeur intende svolgere un più approfondito confronto tra la questione del desiderio e quella dell’amore. Sotto alcuni aspetti, può apparire un’inconciliabilità tra amore e desiderio, ma è anche possibile ricercare una più intima conciliazione tra due questioni, le quali, nella loro generalità, rimontano alla tradizione platonica (*eros*) e a quella spinoziana (*conatus*). La natura intermedia dell’eros platonico e la connessione tra *conatus* e *amor Dei intellectualis* dimostrano la possibilità di connettere i due discorsi sin negli stessi autori, come se l’uno fosse già nell’altro”²¹⁷.

L’etica del sacrificio non appariva a Ricoeur come una negazione della vita, né come una negazione del corpo o delle emozioni, ma come la capacità di riconquistare se stessi e di riguadagnare un’innocenza che è sempre alle nostre spalle. In questo senso, la filosofia esistenziale spingeva verso quell’apertura al mondo, verso quel circolo della verità e della ricerca che, in termini spinoziani e nabertiani, Ricoeur avrebbe espresso nella considerazione della dialettica tra la gioia affermatrice di vita e la tristezza del finito: “ci si farebbe un’idea assolutamente falsa del Cogito concependolo come una posizione di sé mediante se stessi. Il sé come autonomia radicale, non soltanto morale ma ontologica, è precisamente la colpa. Il Sé-scritto con un’ingannevole maiuscola- è un prodotto di separazione”²¹⁸.

²¹⁷ AA.VV., *Metafisica del desiderio*, a cura di Claudio Ciancio, Milano, Vita e pensiero, 2005, pag. 95.

²¹⁸ Paul Ricoeur, *Il volontario e l’involontario*, op.cit., pag.33.

VII

La fenomenologia ermeneutica tra Husserl e Spinoza

La vita

Come la questione della vita e della ricerca di sé si fa strada nella cultura filosofica francese, analogamente essa si presenta in una vasta costellazione di pensatori tedeschi del Novecento che Ricoeur ha approfondito criticamente e il cui pensiero ha contribuito precocemente a diffondere in Francia.

Il concetto di *vita* e di *energheia* sono presenti in tutta la filosofia tedesca dell'Ottocento. Secondo Von Humboldt, il linguaggio è *energheia*²¹⁹.

L'aspirazione alla totalità e alla vita è un tema sia del classicismo del XVIII e sia della cultura romantica tedesca. Il problema della *vita* trova una specifica collocazione nell'opera degli Schlegel, ma anche in quelle di Fichte, di Schelling e di Hegel. Si deve ricordare, a questo proposito, che uno dei più noti continuatori della tradizione biraniana, Félix Ravaisson-Mollien, fu allievo di Schelling, né si può ignorare l'influsso fichtiano sul pensiero di Jean Nabert.

Le filosofie della vita possono essere più o meno pessimistiche. E' il caso della filosofia di Schopenhauer per il quale la vita, che ha radici nella totalità della natura, è espressione di una volontà cieca ed è un'oscillazione tra il dolore e la noia che subentra all'appagamento del desiderio: non si può coniugare vita e felicità e l'espressione vita felice simula una sostanziale contraddizione.

Il rapporto tra vita e potenza in Nietzsche, spesso utilizzato e deformato in chiave antivitalista, dà grande valore al tema dell'affermazione di sé che non può essere sostituita dal concetto più rassicurante e scialbo di pura autoconservazione: rispetto alla metafisica neutrale dell'essere astratto, la riflessione di Nietzsche si esprime in una esaltazione della vita che critica tutto ciò che nega il corpo, l'impulso generoso, le emozioni.

Tutto lo storicismo tedesco, che non può essere scisso dalle filosofie precedenti, è legato ad un'ampia riflessione sulla tematica della *vita*.

La questione è affrontata da Wilhelm Dilthey e lo porta alla considerazione delle forme temporali e storiche nel loro incessante svolgersi. E se la tematica della vita e delle sue forme è un tema avvertito nelle riflessioni di Simmel²²⁰, tutto lo storicismo tedesco oscilla tra un vitalismo metafisico, più caduco, e la considerazione della vita intersoggettiva e storica, cioè di quel flusso nel quale scorre l'esistere storico. L'interesse per la vita, che deriva anche dallo storicismo tedesco, è presente nell'indirizzo della Scuola di Francoforte, ma anche nella filosofia e nell'estetica di Luckacs. Del resto la stessa analisi di un termine centrale, *Erlebnis*, può indicare il significato della questione.

In effetti, la tematica della *vita* non si esprime solo nelle nuove forme di

²¹⁹ Wilhelm Von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore, Torino, UTET, 2004, pag. 745.

²²⁰ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di Paolo Rossi, Torino, Einaudi, 1982 e anche Paolo Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1971.

vitalismo, come quella del discepolo di Haeckel, Driesch.

Una filosofia della *vita* anima profondamente il pensiero intuizionista e il contingentismo francese. Esso è presente soprattutto nell'opera di Bergson, ma anche nelle concezioni mistico-filosofiche del gesuita Pierre Teilhard de Chardin. Tuttavia, la questione della vita richiede più originali approfondimenti.

La tematica della vita è presente nelle pagine di Yorck Von Wartenburg, ma anche nella vasta attività seminariale di Heidegger che si rivolge ad un'*ermeneutica della fatticità* e ancora nello stesso *Essere e tempo* (1927). Il ritorno husserliano al *mondo- della - vita* non è un evento isolato, ma il tentativo di pensare in termini più chiari una problematica che emergeva nella cultura europea e che la crisi profonda della storia tedesca del Novecento ripropone tuttora.

D'altra parte, il tema della vita riconduce non solo all'ultimo Husserl, ma è delineato già nelle *Idee*, là dove appare la tematica dell'inoggettività e dell'"illocalizzabilità" della vita²²¹.

La questione della problematicità della vita induce Ricoeur a non indietreggiare dinanzi all' "eresia" fenomenologica: come Spinoza può essere considerato un pensatore eretico che riflette sull'eredità di Cartesio, così Ricoeur cerca nella fenomenologia una metodologia che vada confrontata con ciò che è strutturalmente problematico, poiché la difficoltà di pensare la vita è caratterizzata proprio dalla sua inquietudine strutturale e dalla difficoltà della ragione a coglierla senza imbrigliarla in schemi rigidi e in formule sin troppo astratte.

Husserl e la questione del mondo-della-vita

Per l'importanza che ha la fenomenologia nel pensiero di Paul Ricoeur, occorre ricordare alcune tematiche del cosiddetto ultimo Husserl. Nella *Crisi delle scienze europee*, egli parte da una considerazione inquieta, ma non rassegnata e scettica, del generale sbandamento che contrassegna la cultura occidentale, la quale, sebbene si mondializzi ed accresca le proprie potenzialità tecnico-scientifiche, sembra non essere sulla via del compimento di quelle aspirazioni ad una libera razionalità che la società europea concepì, staccandosi dai modi medioevali di esistenza. Essa si propose il compito di vivere, senza l'accettazione di facili contraddizioni e di ingenui settorializzazioni, un'esistenza che non avrebbe dovuto cristallizzarsi in un tecnicismo impersonale e senza vita. Progressivamente, attraverso un lavoro comune, essa avrebbe potuto porre le basi per una plasmazione della vita in conformità ad un progetto di esistenza razionale, consapevole e nuovo rispetto alle filosofie precedenti.

Husserl intende cogliere i motivi di fondo della crisi di un'intera cultura e di un rilevante progetto antropologico: nello smarrimento del pensiero, nell'aridità della vita contemporanea, nell'irrazionalismo trionfante egli non era solo indotto a

²²¹ Cfr. Cfr. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Enrico Filippini, Torino, Einaudi, 1976, pag. 42 e pag. 90.

recuperare criticamente l'eredità del *cogito* cartesiano, ma è sospinto ad interrogarsi sul perché una cultura intera, anche nei settori intellettualmente più avanzati, viva in uno stato di malessere e di inquietudine, quasi che si sia interrotto un rapporto con la vita.

Secondo Husserl, la riflessione sulle omissioni e sui fraintendimenti della filosofia moderna ci fanno comprendere come si fosse perduto il contatto con il proprio progetto originario.

Husserl è indotto ad interrogarsi sull'umanità attuale, sulla condizione problematica che l'uomo d'oggi vive. La condizione dell'umanità europea si delinea come una imponente lotta tra filosofie: tra filosofie scettiche, che accettano fatalisticamente una condizione di sradicamento, e filosofie ancora vitali, le quali lottano per dare senso ad un'autentica umanità: è centrale, secondo Husserl, la questione, già decisamente posta dalla filosofia greca, se siano possibili un'autofondazione dell'uomo e un'opzione per la razionalità filosofica.

La filosofia di Husserl cercava di attingere il livello della concettualizzazione senza perdere il contatto con l'intuizione sensibile già in *Esperienza e giudizio*, opera nella quale si insisteva sulla tesi che l'esperienza categoriale non è separata dall'esperienza antepredicativa: senza facili riduzionismi, Husserl non sminuiva il problema della percezione sensibile, quella stessa che apre al mondo e che ci richiama a tematiche alle quali il pensiero fenomenologico ed esistenzialista è stato particolarmente attento.

Quest'esigenza di concretezza è riconfermata dall'attenzione husserliana per la complessità dell'umano, dall'esigenza della riscoperta del mondo-della-vita e dal richiamo all'ineliminabile dimensione umana della filosofia. In effetti, sulla base di presupposti indagati, il pensiero moderno, soprattutto ad opera di Galileo Galilei, giunge ad una progressiva sovrapposizione del mondo e degli ideali astratti sul mondo intuitivo della vita pre ed extra-scientifico.

Husserl sottolinea che l'aspetto idealizzante del sapere ha finito rapidamente e vorticosamente per essere obliato: si è favorito il fraintendimento del metodicità senza vita, la cui immagine distorta ha indotto a considerare il mondo della vita, quel mondo nel quale siamo originariamente e dal quale vengono anche le diverse intenzioni, come un semplice mondo di approssimazioni, non comparabile con il mondo della certezza scientifica nel suo sempre rinnovato sforzo di depurazione e di obiettività.

Secondo Husserl, bisogna riportare la riflessione filosofica al mondo originariamente esperito dall'uomo: al di là di un universo di obbiettivazioni, troviamo il concreto mondo-della-vita, a partire dal quale è possibile riflettere genuinamente sulle idealizzazioni che spesso accettiamo in maniera irriflessa.

Perciò, è necessario analizzare il mondo soggettivo-relativo che ci è dinanzi e ci è costantemente presente: la sua multiformità e la sua varietà non devono farci dimenticare le sue strutture profonde e generali. Siamo così portati a riflettere sull'apriori del mondo-della-vita: nella ricerca della soggettività originaria, veniamo non solo a scoprire la presenza del soggetto nel presentarsi delle cose, ma siamo indotti a riflettere sulla stessa umanità, che, per quanto sembri una parte

del mondo, prospetta il paradosso della vita, che non è mai oggettivabile: il mondo- della- vita ci apre alla coscienza che dà senso al mondo e al proprio mondo ed è per il mondo.

L'apertura al mondo-della-vita esprime un compito. Bisogna, dunque, affrontare il problema del mondo e della coscienza del mondo, della soggettività e dell'intersoggettività: si tratta di tematiche essenziali per una filosofia della vita che non vuole chiudersi nell'irrazionalismo o nel relativismo.

Fenomenologia e istanza ermeneutica

La questione dell'*innesto della fenomenologia sul tronco dell'ermeneutica* traduce, nel concreto della filosofia più recente, l'esigenza di confrontare la filosofia del soggetto e quella della natura infinita che ci trascende. Questo compito si delinea, nella filosofia di Ricoeur, come riflessione *sull'ontologia della comprensione* e *sull'epistemologia dell'interpretazione*, come analisi della dimensione conscia ma anche di quella inconscia, dell'enigma del tempo e della complessità della narrazione nella quale si esprime la ricerca umana di sé.

Tra il dire l'essere e l'alludere ad esso, tra la dottrina dell'amore e quella del desiderio, esiste, secondo Ricoeur, una connessione sotterranea: in esse sussiste una discordanza ed un' affinità, anzi va rilevata una sofferta complementarità tra Platone, filosofo dell'eros, e Spinoza, filosofo del *conatus*, la quale ci aiuta a porre questioni trasversali che attraversano l'intera storia della filosofia e che non sempre sono state tematizzate sino in fondo. Ricoeur, che non ignora la complessità delle dottrine di Platone, non sembra interessato ai fondamenti oggettivi del suo dualismo: se Platone sostiene che l'anima non accoglie mai il contrario della vita che essa porta con sé, questa riflessione, nelle pagine di Ricoeur, diviene impegno etico e ardua conquista dell'eternità. A Platone va attribuito un profondo amore per la vita dell'anima e va riconosciuto che anche dalla sua riflessione viene la dottrina aristotelica di Dio come vita ottima ed eterna²²².

Tuttavia, al dualismo platonico si oppone non solo la dottrina heideggeriana dell'essere-nel-mondo o la concezione del mistero incarnato dell'uomo di Marcel, ma anche la concezione dell'uomo e della salvezza in Spinoza, il quale sottolinea la condizione di profondo disagio di chi non risolve la paura della morte e insiste nella spasmodica e vana ricerca del piacere. Se un tema platonico fondamentale è quello dell'imparare a morire, tale dottrina va letta in rapporto con il tema spinoziano dell'imparare a vivere.

Insomma i temi della vita e della morte, dell'amore e del desiderio che si rinvergono nelle opere di Spinoza e di Platone non evocano una reciproca esclusione, ma un possibile confronto.

Attraversando le opere di due pensatori talora così diversi e insieme mossi da una

²²² Daniela Steila, *Vita/morte, Lessico della filosofia*, Bologna, il Mulino, 2009.

sincera ricerca dell'identità umana, si ritrova l'istanza di una più autentica riappropriazione di sé stessi, quella che si potrebbe chiamare, utilizzando la terminologia della parte V dell'*Etica*, la più elevata espressione della libertà della mente.

Attraverso la polarità e l'analisi dei diversi aspetti dell'identità, si esprime quella ricerca spinoziana di un corpo e di una mente *ad plurima apti*, cioè la difficile aspirazione all'autonomia umana.

Platone e Spinoza dimostrano la complessa dialettica di *amore e desiderio*, laddove la filosofia più recente ha, talora, banalizzato le tematiche dell'*eros* e del *conatus*, come dimostra la scarsa attenzione verso la dimensione affettiva e *patica*²²³ dell'uomo.

Secondo Ricoeur, l'elaborazione di un'ontologia passa attraverso la capacità di risvegliare le risorse latenti nei sistemi del passato.

La tematica del *conatus*, collegata ad una significativa e tuttavia minoritaria tradizione filosofica, ci riconduce all'inquietudine spinoziana di fronte alla condizione dell'uomo, alla sua dislocazione di fatto e a quella che va operata mediante il superamento dell'infantilismo e dell'egocentrismo che, illusoriamente, crede di essere in una realtà fatta per l'uomo.

Come abbiamo detto, tratti della filosofia di Spinoza si trovano in Nietzsche, in Freud e in Marx, cioè in quei pensatori che riflettono sull'uomo proprio a partire dalla crisi delle false immagini che egli ha inconsapevolmente costruito, cercando un'*illusoriariconciliazione* con la complessità della vita.

Per questo stesso motivo, la questione dell'innesto della fenomenologia e dell'ermeneutica risulta davvero tematizzabile, quando si trascendano orizzonti parziali e si superino domande alle quali si dà una risposta scontata e immediata, quella di una presunta coscienza auto-evidente che si rivela opaca. Infatti, quando riflettiamo sul rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica, bisogna riconoscere che siamo dinanzi ad un innesto che si deve ritenere tardivo ed ancora incompiuto, perché tale legame va concretizzato e non solo enunciato.

Le esigenze, sempre rinascenti, della filosofia di Spinoza non hanno ancora avuto una tematizzazione del tutto chiara e una condivisibile esplicitazione nel contesto della filosofia contemporanea. Pertanto, si può ribadire che il pensiero di Spinoza si presenta anche come stimolo per il futuro della filosofia e come una riflessione che, per giungere a tematizzare la vita, superi i limiti dell'obiettivismo, senza rinunciare agli orizzonti metodologici della cultura attuale.

Non è un caso che la tematica spinoziana sia enunciata in *Sé come un altro* mediante una riappropriazione della filosofia di Aristotele e tramite un distanziamento dalle interpretazioni dell'Heidegger maturo. E' la riproposizione, sempre rinnovata, di una tematica che rimonta alla filosofia riflessiva, ma in termini diversi e più problematici.

Anche Ravaisson partiva da Aristotele e dalla tematica biraniana dell'abitudine,

²²³ Cfr. Aldo Masullo, *Paticità ed indifferenza*, Genova, Il melangolo, 2005. L'autore si sofferma sulla difficoltà della fenomenologia di Husserl e della filosofia heideggeriana a costituirsi sino in fondo come una riflessione sulla vita, sull'*affettività* e sul *desiderio*.

intesa come mediazione tra la natura e lo spirito e come ritorno a sé. Anche la sua filosofia si confrontava con la tematica di uno sforzo che, solo se persistente e convinto, diviene una seconda natura, permettendo di attingere un livello etico più ampio e di conseguire una prospettiva di vita più autonoma e vasta.

Ricoeur è consapevole che la filosofia riflessiva non ha retto dinanzi alle svolte profondissime e radicali della cultura del nostro tempo, ma egli è anche convinto che il loro contributo non può essere trascurato e va ancora ricordato pur nel quadro di una pur mutata attualità filosofica.

L'ontologia della sproporzione

Su questo versante non si contrappongono Platone e Kierkegaard, ma neppure Kierkegaard e Spinoza, entrambi essenziali in un percorso che ci porta a riflettere sulla nostra sproporzione e sulla ricerca di noi stessi.

Sin da Parmenide, la miseria è vista come errare ed opinare tra le cose, ed essa è soprattutto stata vista come espressione della condizione umana nel suo complesso, della difficoltà di esprimere se stessi. E', questa, una questione sempre presente nella filosofia, anche quando si perviene solo al "patetico della miseria", che va scandagliato per essere recuperato nella mediazione filosofica, intesa come *ermeneutica del sé*.

A questo punto, bisogna ricordare che il giudizio, falso o vero, è sempre capacità dell'uomo di deliberare e rammentare che il *cogito* è affermazione e quindi volontà. Ricoeur afferma che la nozione di assenso, quella di giudizio e quella di volontà si congiungono nel tema della libertà e della verità e rammenta che queste ultime tematiche ci conducono a quella di una liberazione creativa dell'uomo.

Tuttavia, a questo dato si aggiunge la considerazione della nostra sproporzione, la quale non riguarda una facoltà rispetto alle altre, ma l'intera dimensione dell'uomo, nel quale si constata una scissione tra intelletto e sensibilità e tra volontà ed intelletto: nell'intimo dell'uomo, sussiste la mancanza, anch'essa profonda e di fatto costitutiva, di un termine intermedio e di una creazione del senso.

La questione del termine intermedio rimanda alla nozione di cosa, ma soprattutto a quella di vita. Certamente "è anzitutto proiettandosi nel modo d'essere della cosa che la coscienza si fa intermediario: si fa mediante l'infinito e il finito disegnando la dimensione ontologica della cosa"²²⁴. Tuttavia, va anche ricordato che l'oggettività dell'oggetto collega l'apparire della cosa e la sua dicibilità: ogni filosofia che accetta una costitutiva scissione ontologica constata un'opposizione che va più a fondo dell'opposizione che potrebbe sanarsi nel Sapere assoluto e nel sistema pacificato delle categorie, ma non può fare a meno di confrontarsi con la tematica spinoziana della fragilità del *conatus* e con la questione del

²²⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, op. cit., pag.112.

riconoscimento reciproco delle coscienze che si ritrova particolarmente nel giovane Hegel.

La filosofia, in quanto deve aprirsi all'infinità della mediazione e alla vita dell'interpretazione, deve affrontare, al di là di ogni soluzione debole e nichilista, il problema complesso di una mediazione. In questo senso, essa avverte le questioni che condussero Kant a formulare la dottrina dello schematismo trascendentale e a presentarla come armonizzazione delle istanze dell' intelletto e della sensibilità.

Già in Kant, la soluzione delle dicotomie non poteva solo essere dalla parte del tempo, poiché affermare che esso è forma di ogni differenza ed è compatibile con ogni categoria, significava riproporre l'enigma della sintesi della finitezza e della razionalità: trascendendo le limitazioni teoretiche della filosofia trascendentale, la questione della liberazione del senso che ripropone la tematica dell'uomo fallibile e bisognoso di consolazioni non illusorie. In tal modo, si ripropone la questione di quell'ente e di quella peculiare questione (a sé stessa) che è l'uomo, cioè il problema dell'identità e dell'ipseità: il problema cartesiano e quello spinoziano si integrano sia nel senso dell'affermazione di sé e sia in quella della fragilità umana.

Ora, Ricoeur aveva progettato la composizione di un'opera che riguardasse una poetica della volontà. Essa doveva scaturire non meccanicamente dall'analisi del volontario e dell'involontario, da quel "misto" di infinitudine e di finitudine che costituisce la condizione dell'uomo nell'atto stesso del suo porsi. Il problema era come riconfigurare il rapporto dell'uomo con sé e riappropriarsi di sé stesso. La questione dall'analisi del volontario e dell'involontario non poteva che confrontarsi con questioni che coinvolgono la filosofia di Spinoza.

Vi è una dialettica del volontario e dell'involontario che costituisce il nostro essere, soprattutto dopo che si sia passati oltre l'epoché fenomenologica e sia stata superata un'impostazione coscienzialista della soggettività.

Ne deriva che, aggirando il dissidio tra una filosofia idealista e una filosofia realista, Ricoeur opta per una fenomenologia che si apra alla problematica della volontà e del nostro sforzo per esistere. La dimensione volontaria è essa stessa come un nucleo intorno al quale si costituisce la dimensione dell'involontario e di quanto non sappiamo di noi stessi.

Dobbiamo interrogarci su quanto costituisce l'inserzione originaria del nostro essere nell'essere, su quell'eros che cerca una strada difficile per esprimersi: l'amore vive in una polarità che è stata descritta da Spinoza come sforzo e tensione, poiché la nostra inserzione nell'essere è originaria, ma anche complessa. La dimensione problematica dell'esistere, la fragilità del nostro essere, la finitudine dell'incarnazione, la difficoltà di costruire sé e di mantenerci nella dimensione del rispetto dell'altro ci portano ad interrogarci sulla condizione della schiavitù umana e sul male radicale, ponendoci in una dimensione empirica, oltre l'epoché e al di là della pura descrizione fenomenologica del volontario e dell'involontario.

Più che una conoscenza di noi stessi, noi disponiamo di un sentimento, spesso

oscuro e complesso, del nostro esistere.

Se si intende far riferimento a Spinoza, bisogna dire che questo ci ricorda che l'uomo aspira alla libertà, ma che tale libertà, intesa come creatività e riconfigurazione di sé, è problematica.

Il patetico della miseria affonda le radici in una dimensione effettiva dell'uomo che è libero ma anche fragile. Non si tratta di dedurre idealisticamente o logicamente queste prospettive, ma di pensarle nella loro articolazione complessa, sulla base della confessione che l'uomo stesso fa della sua colpevolezza mediante simboli spesso opaci, ma non statici e quindi interpretabili.

Siamo sotto il segno della trilogia jaspersiana del volontario e dell'involontario, della questione delle cifre e dei simboli, dell'inoggettivabile e del rischio filosofico. Siamo chiamati a riflettere sull'innesto dell'ermeneutica sul tronco della fenomenologia. Siamo posti sul versante dell'interrogazione di Marcel ma oltre una certa diffidenza della cultura esistenziale per la fenomenologia.

Secondo Ricoeur, la svolta fenomenologica, anche se la fenomenologia ha tensioni differenti e non tutte condivisibili, è necessaria per una più viva analisi delle questioni dei nostri tempi.

Bisogna prendere anche posizione rispetto all'ontologia di Heidegger, per il quale il discorso etico va superato nel discorso ontologico, mentre, ad avviso di Ricoeur, va recuperato il senso etico della riflessione filosofica. Questa presa di distanza rispetto all'ontologia di Heidegger ci riconduce al tema spinoziano in termini creativi ed originali.

Tra Spinoza, Husserl ed Heidegger

A questo punto, si può tentare un secondo passo che renderà ancor più significativo il riferimento a Spinoza.

La connessione tra fenomenologia ed ermeneutica, nota Ricoeur, non può avvenire pienamente nel caso in cui si pensi la verità secondo gli schemi più obiettivistici che platonici.

A queste considerazioni si aggiunge che il problema ermeneutico si era già costituito prima delle teorizzazioni di Husserl e delle riflessioni fenomenologiche. Non ci si poteva fermare a livello delle ermeneutiche "speciali", intese come discipline ausiliarie. Esse non potevano affrontare il problema della circolarità della ricerca della verità, perché si rimaneva a una concezione della verità che marginalizza il nesso tra la verità e l'interpretazione. Era necessario che si pensasse l'interpretazione ben più che come un'approssimazione ad una verità data.

Invece, come afferma Spinoza, l'uomo, che è spesso nella condizione di dispersione, si sforza di riconquistare la propria verità e cerca di recuperare sé stesso: l'uomo, che deve comprendersi, sperimenta che una vera comprensione è anche emendazione e ritrovamento.

Ora, la fenomenologia esprime autonomamente questa stessa istanza, la quale esprime anche le ragioni profonde di una filosofia riflessiva.

Essa, che ha dovuto confrontarsi con la questione dell'interpretazione, ha avuto esiti incerti. La fenomenologia, sembra chiedersi Ricoeur, non ha, forse, superato le perplessità, che erano state espresse così radicalmente da Spinoza, in modo ancora inadeguato al compito radicale che si era proposto? Questo non è avvenuto a causa dell'inadeguato rilievo che anche la fenomenologia ha dato alla questione della crisi di un soggetto che non riesce più a specchiarsi in una verità autoevidente e in un mondo di certezze che si rivelano spesso illusorie.

In effetti, l'orientamento fenomenologico, che è una prima contestazione dell'oggettivismo, non ha indagato sino in fondo queste tematiche, almeno fino a quando Husserl non è giunto alla fase ultima del suo pensiero e agli scritti che confluiscono nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

Soprattutto in quest'opera, la fenomenologia husserliana ha messo più a fuoco la critica all'obiettivismo e la pretesa di fornire alle scienze umane il solo modello metodologico valido.

L'indagine husserliana ha oltrepassato la stessa impostazione storicista di Dilthey, la cui filosofia, pur fondando l'autonomia delle *scienze dello Spirito*, risultava ancora collegata ad un modello di oggettività che il pensiero husserliano intendeva superare. Bisognava aprirsi al mondo-della-vita, ad una dimensione latente che sta "prima" del rapporto soggetto-oggetto.

Questo, nota Ricoeur, era certamente prefigurato nelle opere che precedevano la *Crisi*, poiché, già allora, l'oggettività non era più vista in sé, ma il problema della *Crisi* era andare più a fondo nella ricerca delle fonti della vita intenzionale, la quale funge *anonimamente* e plasma quel mondo che ci appare dinanzi e ci sembra un mondo dato.

L'intenzionalità era stata considerata nella processualità della vita della coscienza depurata dalle scorie naturalistiche e da presupposizioni metafisiche inindagate, anche quelle dell'oggettivismo, dello scetticismo. Tuttavia, Ricoeur rimane convinto del fatto che il cammino che va dalle *Ricerche logiche* alle *Meditazioni cartesiane* debba esser tenuto fortemente in sospetto: in esso alberga un persistente ed inadeguato idealismo, non del tutto scisso dal neo-kantismo dei valori.

Perciò, Ricoeur si domanda come si potrebbe realizzare un innesto tra fenomenologia ed ermeneutica se si resta in un punto di vista coscienzialista, idealizzante o tendenzialmente platonico. D'altra parte, Ricoeur nota subito che il progetto costitutivo della fenomenologia, nella sua radicalità, era sfuggito allo stesso Husserl, il quale, mettendo a fuoco il tema dell' *epoché fenomenologica*, rinveniva come paradossale punto di partenza qualcosa che, pur radicato nella soggettività, le sfugge e la pone in crisi nelle sue certezze inindagate e nella presunta naturalezza delle sue presupposizioni.

Si apriva, così, uno spazio costitutivamente *anonimo* ed *inindagato*. L'esigenza della *comprensione* si collegava a quella dell'*interpretazione*.

Insomma, il bisogno husserliano di collegare verità e ricerca ermeneutica esprime, svolgendolo, quel bisogno che alcuni filosofi, come Spinoza, avevano

profondamente avvertito, non fermandosi all'immediato più o meno indeterminato o indagato della coscienza.

Anche in questo caso, Ricoeur esprime delle perplessità, quelle stesse che lo muovono a rivalutare il contributo critico e demistificante di Spinoza. Oltre la filosofia di Husserl, Ricoeur sottolinea le sue perplessità sull'heideggerismo. La filosofia heideggeriana, che pur esperisce profondamente l'illusorietà della coscienza ordinaria e approfondisce la questione della condizione di povertà e di oblio dell'uomo contemporaneo, spesso è stata sedotta dalla convinzione che la via di accesso alla verità sia una *via breve*, che potrebbe essere imboccata proprio quando non ci si attardi nei "preliminari" delle discipline che praticano l'interpretazione.

Anche questo limite è stato parzialmente superato da Hans-Georg Gadamer, uno dei principali allievi di Heidegger, nel momento in cui egli ha esplicitamente affrontato la questione ermeneutica in termini filosofici più ampi e generali, nell'ambito di una fondazione radicale dell'esistere storico e linguistico dell'uomo e oltre la pur rilevante partizione in *Scienze della natura* e *Scienze dello spirito*.

Tuttavia, proprio il confronto con Spinoza ci porta a riflettere sull'incompiutezza, sull'al di là della riflessione ermeneutica e sulla sua strutturale caratterizzazione etica.

Husserl e Spinoza

Leggendo l'opera di Sylvain Zac sul *Trattato teologico-politico*, che non a caso è dedicata a Paul Ricoeur, si ritrova un'accostamento della tematica husserliana a quella spinoziana. Il riferimento di Sylvain Zac è legato alla riflessione di Ricoeur, il quale ha visto in Husserl non solo il pensatore coscienzialista, ma colui che ricerca una verità che spesso è velata da presupposizioni inadeguate e non esplicitate.

Husserl condivide con Freud e con Spinoza un'esigenza di radicalità che la fenomenologia non ha potuto tematizzare sino in fondo. Sarebbe un errore credere che il metodo geometrico spinoziano sia una sorta di matematizzazione del mondo e dell'uomo, poiché Spinoza non ritiene che una realtà tutta viva, qual è la Natura infinita, possa essere ridotta ad astrazioni: la riscoperta del *mondo- della-vita*, termine di un lavoro fenomenologico sempre più radicale e riferimento di un'approfondita analisi della costituzione del mondo, non sembra lontana dall'analisi spinoziana, anch'essa attenta a delineare le modalità attraverso cui il pensiero si apre al mondo e attraverso le quali il mondo ci viene innanzi.

Anzi, il riferimento alla filosofia di Spinoza aiuta a superare gli errori del coscienzialismo, al quale la filosofia husserliana è spesso legata.

Del resto, già nella sua prima opera, Ricoeur sottolineava come la riflessione sul volere non potesse partire dalla volontà come un dato irrelato. La volontà, sosteneva Ricoeur, si radica nella dimensione affettiva, e l'affettività ha un carattere problématico che richiede una chiarificazione senza fine.

L'uomo vive nella durata, che non è “une imperfection, mais bien une perfection ou une image de perfection”, il rapporto di reciprocità tra finito e infinito. Finito e infinito, corpo e volontà si intrecciano in una prospettiva che non si ferma all'opposizione tra le facoltà, ma va al cuore stesso della condizione integrale dell'uomo, il quale vive, nella stessa dimensione della durata, una possibile esperienza d'eternità.

La vicinanza a tematiche spinoziane è esplicita sin dalla seconda parte della trilogia che riguarda la filosofia della volontà: scritta dieci anni dopo la prima parte, in essa emergeva, come Ricoeur fa notare ancor più in *Sé come un altro*, il problema della mediazione, ossia si delineava nuovamente il tema della libertà: si ripresentava un problema spinoziano, ma anche husserliano, se è vero che Husserl concepisce l'apertura al mondo della vita non come cedimento all'irrazionalismo, che è un altro aspetto del tecnicismo contemporaneo, ma come ricerca di un senso razionale del vivere che nasca dalla vita stessa.

Per la carica demistificante del suo discorso, Husserl doveva riferirsi contemporaneamente a Cartesio, ma anche a Hume, il più significativo esponente dello scetticismo dell'età moderna. In questa stessa tensione verso la radicalità dell'interrogazione, possiamo comprendere perché Ricoeur si riferisca anche a Spinoza, per il quale la dissoluzione di una falsa immagine della realtà è parte, dolorosa e rilevante, della ricerca di un significato razionale del vivere: in Spinoza, vita e razionalità convergono attraverso un lungo, ma fruttuoso percorso.

VIII

Due diverse interpretazioni di Spinoza nel dibattito spinoziano sulle neuroscienze: Ricoeur- Changeux

Non è casuale che un tema di incontro e di dibattito, che è insieme significativo e paradossale, può essere, forse ancor più che la filosofia di Cartesio, alla quale spetta la liberazione della fisiologia dalle ipoteche della scienza dell'antichità e dall'ilomorfismo, quella di Spinoza, il quale, per la radicalità delle sue interrogazioni, deve essere considerato un riferimento essenziale della *riflessione sulla modernità*²²⁵.

Abbiamo detto che, nell'attuale orizzonte filosofico, le tematiche tradizionali del panteismo e del monismo di Spinoza cedono spesso il posto a prospettive più vicine agli interrogativi di fondo della modernità e contribuiscono a trascendere il problema di una rigorosa deduzione metafisica.

Del resto, sarebbe semplicistico pensare l'ordine e la connessione degli attributi come un'identità del tutto indifferenziata, quella che permetterebbe di ridurre nel solo biologico la complessità dell'umano: seguendo Spinoza, se ogni determinazione è negazione, allora non è possibile la chiusura unilaterale in una sola determinazione²²⁶.

Ricoeur ha soprattutto considerato la filosofia di Spinoza come una filosofia della consolazione che sa ritrovare un amore autentico, sofferto e di respiro universale: la tematica della riconciliazione kierkegaardiana con Dio e quella dell'amore della mente per Dio non vanno opposte solo perché derivano da due tradizioni diverse.

Fin da *Il volontario e l'involontario*, prima parte della progettata trilogia sulla *Filosofia della volontà*, Ricoeur non ha cessato di interrogarsi sull'esperienza e sulla vita e non ha mai desistito dal sostenere che l'esperienza della vita non può essere localizzata. Egli vi negava il cattivo infinito della dispersione e vedeva le molte forme di schiavitù del nulla che accompagnano le passioni. Allora, egli vedeva nell'innocenza non un dato o l'orizzonte di un metodo, ma l'espressione di un desiderio, di una speranza, di un coraggio, di un'esperienza "immaginaria" che sostengono la descrizione eidetica del volontario e dell'involontario.

Sin da allora, egli, ricordando la centralità del tema dell'incarnazione, non poteva

²²⁵ La filosofia di Spinoza è un punto cruciale per *diversi indirizzi di storiografia filosofica*. Alcuni di essi, ad esempio quelli razionalisti e neo-illuministi, insistono soprattutto sull'irriducibilità tra la filosofia spinoziana e le diverse concezioni spiritualistico-religiose. Richiamandosi a questa tradizione, Changeux evidenzia il collegamento tra le filosofie atomiste e materialiste dell'antichità con lo spinozismo e con gli orientamenti naturalisti e materialisti della filosofia del XVIII sec. Il neurofisiologo non dimentica di sottolineare l'importanza della stessa filosofia di Auguste Comte, che è spesso misconosciuta.

In altre linee ermeneutiche, alle quali Ricoeur è certamente collegato, si è visto nel pensiero spinoziano il tratto di un animo desideroso di un rapporto più profondo con l'infinito che, se ci sorpassa, ci porta al mondo e all'enigma dell'uomo.

Si è discusso del dibattito tra Ricoeur e Changeux nel Colloquio internazionale di Filosofia, sulla modernità di Spinoza, tenutosi a Mosca il 15 e il 16 Novembre 2007. Chantal Jacquet ha ricordato che Ricoeur e Changeux "s'accordent à reconnaître la nécessité de parcourir une terre voie à tracer dans le sillage du spinozisme, seul pensée capable dans le futur d'unifier les perspectives phénoménologique et biologique".

Cfr. Bollettino Spinoza in *Archives de philosophie*, 2008 (71), n.4, pag.692.

²²⁶ E' questa la tesi sostenuta da Stanislas Breton, *La philosophie face aux sciences cognitives*, in AA.VV., Ricoeur, Paris, Editions de l'Herne, 2004, pag.83.

che preservarne le tensioni e l'intima drammaticità che si pone al di là del dualismo e del monismo, di un'etica del solo piacere e dell'appagamento.

Non a caso, Ricoeur è un pensatore frammentario che ha studiato profondamente pensatori che sono arrivati al sistema (Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel). Lo ha fatto attraverso un'attenta analisi anche delle loro opere giovanili, dei momenti meno sistematici, delle tensioni che li animano.

La critica di Ricoeur all'orientamento riflessiologico e al parallelismo psico-fisico, che pur potrebbero essere ricondotti ad una sorta di neo-spinozismo, è legata ad una considerazione diversa della connessione tra il corpo e la mente, la quale fa riferimento ad una teoria dell'intenzionalità che possa pensare la nostra connessione al mondo in termini meno teoreticisti e coscienzialisti. Tale analisi non può neppure disinteressarsi dell'aspetto intenzionale che caratterizza in profondità l'immaginazione, che, distruggendo il prestigio falso della datià, ci apre al possibile. A questa considerazione, che ci riporta al tema marceliano dell'incarnazione, non è estranea la riflessione su Cartesio e Spinoza, né la riflessione su una fenomenologia della volontà ed un'ermeneutica dei simboli.

D'altra parte, si deve ricordare che proprio le più recenti riflessioni scientifiche e filosofiche tendono spesso ad addensarsi intorno ad alcune questioni che possono essere considerate legittimamente fondamentali: è il caso delle indagini nel campo delle neuroscienze, i cui sviluppi sono spesso poco prevedibili e i cui successi sono indubitabili, *soprattutto se mantenuti nell'ottica scientifica che è o dovrebbe essere loro propria*²²⁷.

²²⁷ Si è sempre più ampliata la possibilità di verificare o influenzare in profondità, con diversi e concomitanti strumenti di rilevazione, mediante test, l'utilizzo della tomografia e dell'elettrostimolazione e l'impiego di sostanze farmacologiche, i processi cerebrali *sottesi* a vari tipi di processi psicologici, talora anche molto complessi; ed è noto che non solo si è giunti a vasti e solidi progressi nella conoscenza dell'*organizzazione cerebrale* e della *struttura del neurone*, della *neuro-trasmissione* e dell'analisi delle cosiddette *reti neurali*, ma si è diffusa, non solo nell'opinione pubblica meno informata, una *prospettiva ermeneutica* più discutibile, che potrebbe ricondurre la riflessione scientifica e filosofica in prossimità della tesi che fa del *cervello l' "organo" del pensiero*. A questo proposito, va ricordato l'apporto dato dal Canguilhem.

Legata allo studio di tematiche mediche e neurologiche, l'opera di Canguilhem, che succedette a Gaston Bachelard presso l'Istituto di storia e filosofia delle scienze, è strettamente legata alla riflessione sullo sviluppo della scienza e sul tema della vita.

Al suo insegnamento si legano esperienze filosofiche di rilievo: Althusser, Badiou, Gilles Deleuze sono influenzati dal suo insegnamento. Tra le prime opere significative di Canguilhem possiamo ricordare il saggio sulla normalità e sulla patologia e quello sulla formazione del concetto di riflesso nei secoli XVII e XVIII. Anche Canguilhem critica l'idea di uno sviluppo epistemologico continuativo e privo di fratture. La stessa analisi della malattia dimostra l'impossibilità di una sua riduzione a fattori solo quantitativi. Egli sottolinea la dimensione qualitativa, l'esperienza vivente: la medicina non può non partire dalla vita di chi è malato. Canguilhem critica la subordinazione del vivente al meccanico: esso non risulta un modello di esplicazione più semplice, ma più complesso e sofisticato rispetto a quello biologico. In questo senso, Canguilhem critica il meccanicismo cartesiano e si pone in un complesso dialogo con la filosofia di Bergson. Convinto che la medicina e la biologia siano da ripensare in una prospettiva antropologica, egli sostiene che la vita, in quanto creatività, deve essere considerata in un'ottica nuova, distante da un meccanicismo che la deforma e la copre. Vicino alle posizioni di Alain, Canguilhem non può accettare la divinizzazione del fatto di Bergson e non identifica la vita con il vissuto della fenomenologia. Egli stigmatizza la paura di quel che è vivo e la considera una caratteristica di vari orientamenti filosofici. Non svaluta la scienza e non riserva la creatività all'eroismo bergsonian. Alla sua visione della vita è legato anche l'interesse per la struttura genetica. Anche correggendo alcune sue tesi, Canguilhem sostiene la necessità di non cadere in una concezione della vita irrazionalista e di superare la netta dicotomia che alcuni vorrebbero vedere tra la vita e il concetto. Infatti, la vita, contenendo in sé principi di stabilità, non va concepita come estranea al logos. A questa visione della vita è legato anche il suo interesse per la struttura genetica.

Forse, dopo la crisi del positivismo e del materialismo classico, siamo ricondotti all'idea di una sorta di nuova e sottile *meccanica del cervello*?

L'antimetafisica, spesso sorta come neo-spinozismo, dovrebbe tener conto che nella filosofia spinoziana, ponendoci al di là della tanto discussa ontologia panteista o determinista, si salvaguarda la diversità ontologica del pensiero rispetto all'estensione.

Anche qui, il senso del discorso non è metafisico, ma etico.

Infatti, come nota Ricoeur, bisogna rilevare che non ci si può fermare solo alla parte III dell'*Ethica*, la quale sarebbe poco comprensibile senza la dialettica, presente nelle parti IV e V, tra la tematica della *schiavitù umana* e quella della possibile, ma ardua *liberazione dell'uomo*²²⁸. La parte III dell'*Ethica*, secondo Ricoeur, non è la fine del discorso spinoziano, ma è anche un inizio e una nuova tappa di un percorso complesso²²⁹.

Ricoeur: un filosofo dell'ermeneutica della complessità dell'uomo

Anche nel dialogo con Changeux si evidenzia la necessità di delineare *la questione della persona* e gli interrogativi che riguardano la mente ed il pensiero in termini più duttili, più aperti e attenti a cogliere nell'uomo quella dimensione che possiamo definire spirito²³⁰ e che si sottrae, per la sua complessità fenomenologica, ad una localizzazione rigida e a schemi esplicativi unidirezionali, lontani dal vissuto umano e dall'esperienza concreta dell'uomo.

Abbiamo visto che Ricoeur ha cercato di interrogarsi sulla *dimensione integrale* dell'uomo, sul suo sforzo di dirsi e di recuperarsi nello specchio delle sue opere, di affermare il suo originario *conatus* in quella dimensione linguistica che, come egli ha sostenuto ne *La metafora viva*, non è solo l'enunciazione, ma anche l'espressione di qualcosa di nuovo che rimanda a una dimensione diversa: "anche il linguaggio poetico parla della realtà, ma lo fa su un piano diverso da quello del linguaggio scientifico. Esso non ci mostra un mondo che c'è già, come fa il linguaggio descrittivo e didattico. Infatti, come si è già visto, la referenza ordinaria del linguaggio è abolita dalla naturale strategia del discorso poetico. Ma nel momento in cui questo primo ordine di referenza viene abolito, viene data via libera ad un'altra possibilità di parlare del mondo, benché ciò si realizzi su un altro livello di realtà. Questo piano è quello che la fenomenologia husserliana ha chiamato *Lebens-welt* e che Heidegger ha chiamato "essere-nel-mondo". Esso è un eclissarsi del mondo oggettivo manipolabile, un illuminarsi del mondo della vita, di un essere-nel-mondo non manipolabile, che mi sembra essere la fondamentale

²²⁸ Spinoza, *Etica*, op. cit., P. I, def. II, pag.5.

²²⁹ Al programma di unificazione dei linguaggi scientifici o filosoficamente giustificabili, si è sostituita progressivamente una riflessione attenta ai diversi contesti effettivi della comunicazione e ai temi "pragmatici". Si è fatta strada una più attenta considerazione dei diversi usi linguistici, dell'argomentazione, della persuasione, della pragmatica, anche se, in questi casi, si è delineato il pericolo di un certo riduzionismo.

²³⁰ Cfr. Paul Ricoeur, *La persona*, Brescia, Morcelliana, 2002. Per una riflessione sul *Cogito itinerante*, cfr. Lorenzo Altieri, *La metamorfosi di Narciso*, Napoli, La città del sole, 2002.

significanza ontologica del linguaggio poetico”²³¹

Il *metaforizzare*, spogliato degli eccessi della retorica, va riportato all’uomo stesso, al suo sforzo di dire, di delineare sé stesso, di esprimere la propria identità nel confronto con il suo mondo complesso e problematico. “Come si è potuto vedere per Aristotele [...] metafora significa “dare a una cosa un nome che appartiene a un’altra”, in un’operazione di trasferimento di significati che acquista particolare rilevanza per la filosofia. Aristotele non vede un’opposizione radicale tra analogia e metafora, anzi intendendo la metafora come un trasferimento di nomi e di proporzionalità di significati, egli in fondo legge la metafora come un’estensione dell’analogia”²³². Tale prospettiva analogica si avvicina a quell’ontologia plurale, traspositiva, creativa che contraddistingue la filosofia di Ricoeur.

Secondo Ricoeur, il linguaggio si autotrascende. *In quanto espressione dell’uomo che è alla ricerca di sé*, esso porta alla complessità dell’essere umano, la cui memoria e la cui identità non sono mai disincarnati, ma non possono essere localizzati in un senso fisicalista.

Come Ricoeur ha sottolineato nei *Percorsi del Riconoscimento*, anche il recupero della memoria o l’oblio non sono prevalentemente legati a fattori organici o al deterioramento di immagini ferme, ma si delineano come parti del processo di ricostruzioni di sé, quali momenti di un percorso talora accidentato di *riconoscimento*, aspetti di quella complessa *narrazione* che esprime la scarsa proponibilità di un *accesso diretto* all’interrogazione sulla propria condizione ontologico-temporale.

In effetti, *come si può scindere sé dall’altro, il vivere e l’essere vissuti, l’esprimere ed il tradurre, il dono e l’imprevedibilità del perdono?* L’uomo si esprime in complesse stratificazioni simboliche e linguistiche, testuali e narrative, quelle espressioni che spinozianamente esprimono la *gettatezza umana*, ma anche il suo sforzo di esistere o *conatus essendi*, quella lotta per il riconoscimento che Hegel ha espresso in alcune sue pagine dense e drammatiche, ad esempio negli scritti che precedono la maturità.

L’uomo è un essere sociale e comunitario, che accede al linguaggio e alla cultura. La sua sofferenza e la sua gioia, come ben vide Spinoza nell’ *Ethica*, derivano dall’altro uomo e dalla reciprocità della relazione umana.

Non si può isolare nell’uomo una dinamica se è vero, piuttosto, che, nel suo sforzo d’essere, si ritrovano più dinamiche e diverse tensioni.

Questo può essere ricordato quando si metta in evidenza la difficoltà per le neuroscienze di superare alcuni “corti circuiti” semantici e nel trovare un linguaggio che non tradisca la difficoltà di costituire una riflessione che possa conciliare in sé le esigenze del discorso sulla mente e quelle sul corpo.

²³¹ Paul Ricoeur, *Ermeneutica biblica*, Brescia, Morcelliana, 1975, pag.96.

²³² Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità*, Roma, Città nuova, 1990, pag.308. L’ontologia spinoziana ammette la presenza di un movimento nell’identità, attivando un circolo che culmina nell’identità ritrovata, nell’*ipseità* come gioia ritrovata e riconosciuta.

Cfr. Giuseppe Giannetto, *Spinoza e l’idea del comprendere*, Napoli, Giannini,1980. L’autore supera la prospettiva di uno Spinoza astratto proprio attraverso alcuni aspetti fondamentali della dottrina dell’Olandese. Progressivamente si manifesta l’esigenza di una diversa connessione tra la sostanza e i modi, tra il particolare e l’universale.

L'ingenuità, come e più della riflessione, non può essere che "seconda" e non consisterà in facili approdi assoluti e definitivi. Infatti, il linguaggio ed il mondo simbolico sono attraversati da una tensione costitutiva tra il *voler dire* ed il *detto*, tra *quello che siamo* e *quel che sappiamo di noi stessi*.

Perciò, Ricoeur, critico del riduzionismo, porta l'interlocutore a riflettere sui grandi sviluppi della fenomenologia del secolo ventesimo, che egli ha vissuto tra speranze e delusioni, a contatto con questioni etiche complesse e con le inquietudini della nostra società in trasformazione.

Changeux non si sottrae al confronto e afferma: "la descrizione dell'anatomia cerebrale tratta di oggetti e usa un vocabolario che non si confondono assolutamente con quelli del comportamento o, come Lei dice, dell'esperienza vissuta. Nessun neurobiologo dirà mai che "il linguaggio è la regione frontale posteriore della corteccia cerebrale". Non avrebbe senso. Dirà, piuttosto, che il linguaggio "richiede un contributo da", o meglio "mobilita" alcuni campi particolari del cervello. Il termine "mobilita" è molto appropriato, perché fa intervenire un insieme di processi che non è preso in considerazione da nessuno dei suoi due discorsi: si tratta di *attività* dinamiche e transitorie che circolano nella rete nervosa. Queste attività elettriche o chimiche costituiscono il "collegamento interno" tra un'organizzazione anatomica di neuroni e di connessioni, da una parte, e il comportamento, dall'altra. Bisogna introdurre un terzo discorso, intuito da Spinoza, e che chiama in causa questa dinamica funzionale al fine di unire l'anatomico e il comportamentale, il descrittivo neuronale e il percepito-vissuto. Dirò, dunque, che non sottoscrivo a un'amalgama semantica ma che, al contrario, utilizzo più discorsi che vanno messi in rapporto gli uni con gli altri sotto una forma adeguata e operativa"²³³.

Tuttavia, Ricoeur ribadisce: "Il termine "riduzionista" si riferisce a un dualismo ontologico. Se mi permette di continuare, ciò ci conduce al seguito della sua prima domanda, poiché il mio problema è anche un dualismo, un dualismo semantico. In fondo, se dovessi trovarmi un antenato, costui sarebbe Spinoza, che Lei ha già chiamato in causa. Per quel filosofo l'unità di sostanza va cercata molto più in alto, a livello di ciò che nella Parte I dell'Etica chiama Deus sive Natura. O parlo il linguaggio del corpo nel modo finito, che per lui era quello dello spazio, o parlo il linguaggio del pensiero, nel modo finito distinto, che Spinoza continuava a chiamare anima. Ebbene, parlo i due linguaggi, ma senza poterli mai mescolare. Da qui la mia domanda: attraverso la conoscenza del cervello posso aumentare la conoscenza che già ho in me stesso senza sapere nulla del mio cervello, semplicemente attraverso la pratica del mio corpo? Questa domanda iniziale ha un'eco nel problema etico nella misura in cui sono assolutamente convinto che l'etica sia radicata nella vita e che ci siano degli antecedenti per i comportamenti

²³³ Paul Ricoeur e Jean Pierre Changeux, *La natura e la regola*, op. cit., pag. 17. Ricoeur non condivide questa mediazione e questo distanziamento dal riduzionismo, che gli sembra interno al sapere oggettivo, mentre è necessario tematizzare effettivamente la dimensione della *vita* vissuta. Changeux parla di differenti coloriture dei vissuti, ma sottolinea che la narrazione intersoggettiva delle esperienze di vita dimostra che esse si fondano su una struttura omogenea, quella del cervello.

etici negli impulsi vitali. Ritrovo qui il mio problema della dualità di discorso: “vita” significa due cose differenti. C’è la vita vista dai biologi e c’è la vita in quanto vissuta”²³⁴.

In questa prospettiva può essere recuperato anche il dualismo cartesiano. Esso ha un motivo di forza nella stessa debolezza del dualismo: la critica dell’ilomorfismo scolastico significava liberare la dimensione della corporeità, darle piena dignità e farne oggetto di studio autonomo.

Alcuni cenni alla questione aperta del rapporto mente-cervello nel dibattito tra Changeux e Ricoeur

Il problema del rapporto tra la mente e il cervello, che Ricoeur ha tenuto ben presente sin dalle opere degli anni Cinquanta, va ricondotto al problema del sé e dell’identità, a quel terzo registro del discorso che smentisce ogni facile riconduzione di un registro sull’altro. In effetti, la questione cui facciamo riferimento evidenzia una *tematica* complessa per le scienze, ma anche per la filosofia, che, fin dall’inizio del pensiero moderno e a partire dall’indagine cartesiana, si è interrogata sul cosiddetto *dualismo del mentale e del corporeo*.

Sono state elaborate molte teorie della mente, che certamente aprono a un rilevante *discorso interdisciplinare*, nel quale le odierne neuroscienze si sono guadagnate una collocazione che non può essere trascurata.

Il riferimento alla neurofisiologia, ma anche alla psicologia non va solo riportato alla questione dello *statuto epistemologico* delle scienze sociali e antropologiche, alle scienze umane nel loro complesso e anche a vari settori dell’analisi storica²³⁵, poiché la stessa teorizzazione della psicologia rimanda già ad un’elaborazione che nasce dall’uomo vivente. La ricerca di sé avviene, come evidenziò Spinoza nell’*Ethica* e nel *Trattato teologico-politico*, nel mondo vivo degli uomini, con le sue possibilità ed i suoi interrogativi, nel vasto ambito delle attività intellettuali, ma anche di quelle che si collegano alla sfera del sentimento e della prassi²³⁶.

²³⁴ Paul Ricoeur e Jean Pierre Changeux, *La natura e la regola*, op. cit., pagg.19-20.

²³⁵ A questo proposito, ricordiamo che la riflessione sulla storia è un elemento centrale della filosofia di Paul Ricoeur, che si dimostra interessato a delineare il senso del procedere storico al di là dei modelli tradizionali o della riduzione della storia ad altri pur notevoli contesti disciplinari. Anche la storia è espressione del bisogno di recupero di sé che costituisce il desiderio d’essere dell’uomo. Il processo di ridelineazione del percorso storico, sostenuto dalla ricerca delle fonti e dei documenti, è un aspetto centrale di questo recupero di sé, di quel ritrovamento dell’uomo nello specchio delle sue opere, di quel secondo grado della riflessione che implica una ermeneutica aperta all’ontologia e ad un’ontologia (etica) in dialogo con l’esegesi e l’interpretazione.

²³⁶ A questo proposito, Changeux afferma: “Ha sollevato due questioni importanti: ciò che si sa sul cervello determina forse un cambiamento nell’esperienza comune? E’ necessario creare qualche discontinuità, qualche rottura tra il discorso etico che Lei radica nella vita e il discorso morale normativo? Più oltre esamineremo il problema nei dettagli richiamandoci alle più recenti scoperte scientifiche. La mia risposta immediata farà riferimento, invece, alla riflessione filosofica: a quella di Lucrezio, quando afferma che per “dissolvere il terrore dell’anima, “queste tenebre” non servono “raggi di sole né fulgide frecce del giorno ma occorre lo studio razionale della natura “e a quella di Spinoza, che estende tale concetto di conoscenza all’uomo e all’ “anima umana”. Come sottolinea Robert Misrahi, “Spinoza nell’*Ethica* costruisce “una conoscenza integrale dell’uomo e della sua situazione nel mondo”, una specie di “psicologia razionale”. La nuova etica di Spinoza intende scoprire il fondamento stesso del valore delle nostre azioni e della nascita delle passioni nell’uomo. Qualunque sia

Non si tratta, evidentemente, di ritornare a posizioni vitaliste e metafisiche, ma di approfondire il tema della vita morale, della liberazione di un fondo di bontà che neanche l'esperienza del male può indurci a dimenticare. Il rifiuto del biologismo istintivista sta anche nel fatto che la dottrina del conatus non si ferma a sottolineare la questione della sopravvivenza al di fuori del tema delle regole di sopravvivenza.

Un'attenta difesa del senso comune

Sono significative le riflessioni spinoziane sulla falsa coscienza di sé che si rinviene proprio negli stati di alterazione mentale, né si può ignorare che proprio il metodo scientifico galileiano implica la necessità di trascendere l'antropomorfismo e la coscienza ingenua ed immediata; e la neurofisiologia contemporanea non teme, secondo Changeux, di sfidare il senso comune e di mostrare come la struttura del pensiero sia collegata a processi molto complessi e lontani, per strutture e dimensioni, da quanto è concepito dal cosiddetto "senso comune": occorre, nota il neurofisiologo, non aver timore di trarre tutte le conseguenze da quella profonda frattura epistemologica che caratterizza l'attuale rivoluzione apportata dalle neuroscienze. Tuttavia, è evidente che queste suggestioni spinoziane *non possono essere lette isolatamente*, senza ricordare che lo stesso "senso comune" del pensiero localizzato nel cervello, che dà forza alle concezioni dell'uomo del meccanicismo classico a quello del Positivismo, non riesce a prospettare un *paradigma* interpretativo adeguato a una questione da affrontare in termini diversi. Bisogna ricordare che lo stesso Freud, che si interessò con successo di questioni neuro-fisiologiche, dovette ricercare strade diverse, benché non abbia mai negato la sua propensione per una spiegazione neurofisiologica dei processi mentali. La *molteplicità* e soprattutto la *varietà* dei contributi è un invito a pensare i diversi aspetti dell'umano. Il *paradigma complesso* dell'etica, *nel senso spinoziano della ricerca di sé*, va misurato sul metro di contributi molto differenti.

Allora, ci si può domandare perché non mantenere la complessità del discorso. Se si parte da Spinoza, si constaterà che il suo pensiero è probabilmente una smentita di facili antropologie spiritualiste, ma anche materialiste: "non pongo-dice Ricoeur-nessun limite apriori nel campo delle sue indagini. Lungi da questo! Dico solo che, una volta uscito dal suo laboratorio, Lei partecipa come tutti all'esperienza viva e immensa [...]. In quanto alla gioia, la libera gioia spinoziana, dipendo da un registro diverso da quello della modellazione/confutazione: è la conoscenza del terzo genere"²³⁷

l'interpretazione che venga data della filosofia di Spinoza, ritengo che la "conoscenza riflessiva" del nostro corpo, del nostro cervello e delle sue funzioni (l'anima) sia fondatrice della riflessione etica e del giudizio morale. Non mi voglio fissare su nessuna cesura in particolare, ma esamino con prudenza i nuovi problemi che sorgono". Cfr. Paul Ricoeur e Jean Pierre Changeux, *La natura e la regola*, op. cit., pagg. 22-23.

²³⁷ Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit., pagg. 75-76.

Changeux ricorda, dal suo punto di vista, che "queste spiegazioni, per quanto frammentarie, mi fanno capire che "questa dimensione spirituale" non la si deve a nessuna forza soprannaturale e oppressiva o opprimente. Mi sento libero: quella "libera gioia" spinoziana del desiderio che si compie nel piacere estetico". Changeux legge la dottrina del conatus alla luce del tema della conservazione di sé (pag.223) e lo collega all'imperativo primo dell'umanità,

Bisogna inquadrare la tematica in una prospettiva generale. Occorre contenere o superare questioni, pur essenziali, come quelle del deterioramento delle funzioni cerebrali, della localizzazione delle funzioni mentali in rapporto alle aree del cervello, dell'effetto sul pensiero delle lesioni cerebrali, del rapporto tra processi mentali normali o patologici e analisi delle strutture profonde del sistema nervoso e del cervello.

Insomma, sappiamo dell'esistenza di teorie varie e complesse che riguardano il rapporto tra *mentale* e *corporeo* e tra *mente* e *cervello*. La tesi cartesiana della ghiandola pineale quale mediatrice tra fattori materiali ed immateriali è certamente l'esempio di un problema che si è riproposto nel pensiero moderno e contemporaneo quanto più si è allargata la nostra conoscenza, anche filogenetica, della struttura del cervello.

Qual è la connessione tra strutture e funzioni della mente? Quale rapporto sussiste tra il pensiero e l'azione? Come possono essere localizzate o più o meno complessamente ricondotte al cervello le attività del linguaggio, le esperienze soggettive più profonde, l'arte o il sentimento? Non è forse troppo semplicistico asserire che il cervello pensa? Le neuroscienze, nonostante le buone intenzioni, sono immuni dal pericolo del riduzionismo, dello scientismo, dell'oggettivismo? Non siamo di fronte al problema che una grande varietà di dati possa determinare un'assuefazione a modelli epistemologici che, pur restando inspiegati, sono accettati come ovvi?

In che modo si può rispondere all'interrogativo spinoziano sul modo in cui il pensiero si collega alla vita e sul modo in cui il corpo e la vita possano liberarsi nel pensiero e nell'attività libera?

La centralità etico-antropologica della questione

Non si possono dimenticare le critiche husserliane all'antropologismo e allo psicologismo, ma è anche vero che Husserl, nel suo sforzo di *radicalità*, volle ritrovare la peculiarità del *soggetto umano aperto al mondo*, mettendo tra parentesi, mediante l'*epoché* fenomenologico-trascendentale, molti falsi problemi o questioni insolubili e mal poste; ed è anche noto che la fenomenologia, pur presentandosi come un metodo più che come una filosofia, visse, fino agli ultimi scritti di Husserl, il proprio intimo contrasto, espressosi infine nella questione del recupero del *mondo-della-vita*, che sottolineava la crisi di un obbiettivismo trionfante e tuttavia incapace di dare un senso umano.

Nonostante una ricerca di omogeneità e continuità del discorso, il terzo aspetto del discorso dello Changeux è considerato da Ricoeur meno convincente, ancora alquanto ibrido, ed è rispetto ad esso, secondo una doppia polarità tra pensiero e cervello, che ha valore l'apporto critico della fenomenologia che Ricoeur prospetta, quando affronta il tema della connessione della filosofia riflessiva, del

quello del sopravvivere, e afferma che quest'etica del *conatus*, opponendosi alla logica della strage e della distruzione, è a fondamento del nostro esistere storico.

pensiero fenomenologico e di quello esistenziale, dell'ermeneutica come si è storicamente configurata²³⁸.

L'approccio fenomenologico²³⁹ è un filo conduttore sempre legittimo proprio perché pone e non disperde l'umano nel mondo. Perciò, questa impostazione dovrebbe essere considerata una rinnovata problematizzazione, utile per inquadrare la questione del nesso tra la mente e le strutture cerebrali.

In quest'ambito, Ricoeur intende confrontarsi con una filosofia complessa, come quella di Spinoza, ed afferma che la questione va collocata nella prospettiva più ardua dell'antropologia filosofica moderna, purché letta integralmente: “mi permetto di interromperla a proposito di Spinoza, bisogna prenderlo nella sua totalità, cioè a partire dalla teoria dell'unità della sostanza, della molteplicità degli attributi e dei modi nella parte I fino alla saggezza e alla beatitudine della meravigliosa Parte V. Quanto alla libertà che critica, si tratta di quella del libero arbitrio cartesiano. Ma c'è un'altra filosofia della libertà, come comprensione della necessità. E quest'ultima la si intende solo in rapporto con l'inizio e la fine dell'*Etica*”²⁴⁰

Se questo problema fosse svolto da angolature settoriali, fossero pure quelle della sola neuro-fisiologia contemporanea, si arriverebbe alla tematica con delle presupposizioni che non darebbero conto del rilievo del problema: il problema della mente, certo inquadrabile nella sua relazione con gli aspetti concreti della struttura neuronale, va posto all'interno di una problematizzazione più ampia sull'uomo. Egli, pur inserito nella natura, riesce ad esprimere, forse in termini spesso problematici, una consapevolezza di sé, una problematizzazione sulla vita e

²³⁸ Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit. pagg. 2-3.

²³⁹ Si legga Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

²⁴⁰ Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit., pag.23.

Ricoeur, filosofo della crisi del soggetto, nota la radicale complessità di una riflessione che intenda collocarsi dal punto di vista di Spinoza: “è, secondo me, sia il discorso poetico della creazione nel senso biblico sia il discorso speculativo portato ai suoi vertici da Spinoza: il discorso dell'unità della sostanza che va oltre la scissione tra i due attributi del pensiero e dell'estensione. E' a questo discorso che mirava Cartesio senza riuscire ad articolarlo e che Spinoza osò comporre. Basta leggere la sesta Meditazione di Cartesio, il suo Trattato delle passioni e le Lettere a Elisabetta. Nel sistema, rimasto incompiuto, si tratterebbe del discorso di ciò che alcuni commentatori di Cartesio hanno chiamato “la terza sostanza”, cioè “l'uomo”. Ebbene, il dualismo semantico dal quale parto comporta un riferimento paragonabile se non proprio a questa eventuale terza sostanza (e al di là di questa) al discorso unitario della sostanza spinoziana (almeno all'uomo tout court. Ma non esito a dire che, in quanto filosofo, professo un agnosticismo spinto riguardo alla possibilità di costituire tale discorso da un punto di vista superiore da dove vedrei l'unità profonda di ciò che mi appare a volte come sistema neuronale, a volte come vissuto mentale. In ultima analisi, si tratta di due discorsi del corpo”.

Cfr. Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit., pagg.27-28.

Changeux tende, invece, a sottolineare la marcata differenza del pensiero geometrico di Spinoza dalle formulazioni mitiche e poetiche. E' proprio qui che si colloca la necessità di una discontinuità del modo di vedere comunemente la vita interiore, le cosiddette dimensioni dell'anima e dello spirito. *Emendatio intellectus* è allora disciplina del pensiero, l'esigenza di una “rivoluzione copernicana “della filosofia rispetto alla tradizione dell'interiorismo e del coscienzialismo che ancora in età moderna ha goduto di largo seguito e di notevole favore.

Ricoeur si riferisce al pericolo che la tradizione newtoniano-galileiana possa legittimare l'idea di un universo privo di vita, morto e silenzioso. Riprendendo le dottrine di Hans Jonas sulla vita, riconferma la necessità di non sottrarre all'umano il suo senso, ritenendolo una semplice costruzione dietro la quale vi sarebbe una verità oggettiva e neutrale. Rammentando l'opera di Sylvain Zac e la dottrina del conatus (di Spinoza e di Leibniz) sottolinea l'imprescindibilità di un'etica della vita.

Cfr. Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit., pag.231.

sulla nostra condizione di finitezza, un'etica del rispetto e della convivenza con gli altri uomini ed una tensione autentica verso la libertà. Pertanto, Ricoeur domanda: “nel mio cervello succede qualcosa, e quando Lei dice che succede qualcosa nel mio cervello, Lei aumenta la conoscenza del soggiacente; ma cosa aggiunge alla conoscenza della decifrazione dell'enigma di un volto? Crede forse di capire i volti altrui, per strada, nella famiglia, perché sa qualcosa riguardo a ciò che succede nel suo cervello?”²⁴¹.

Per Ricoeur, l'esistere dell'uomo accade nella complessità della storia personale e collettiva, si svolge in connessione strettissima con dinamiche sociali che lo interpellano o che possono distorcere la costruzione della propria identità.

In effetti, la filosofia può e deve interrogarsi su quali approcci metodologici possano essere utilizzati nel tentativo di accompagnare l'uomo *nella ricerca e nel ritrovamento di sé*. E' questo problema che, come rileva più volte Ricoeur in dialogo con Spinoza, possiamo a buon diritto definire *etico* più che *neuro-fisiologico*.

“Nello stato attuale delle conoscenze, il contributo delle neuroscienze all'elaborazione di una morale, che definirei “umanistica e laica”, è ancora modesto. Ma forse sarà importante domani. Non si può chiedere agli scienziati di predire il futuro. Ma si sa già che alcune scoperte impreviste rivoluzioneranno le nostre idee! Il riferimento all'evoluzione biologica è comunque importante, poiché elimina ogni finalità e ogni antropocentrismo. Entrambi abbiamo citato Spinoza. Per me è un riferimento filosofico essenziale. Procediamo verso una riflessione che sfrondi ogni riferimento a una qualche metafisica. Riscriviamo insieme l'Etica per il 2500!

P.R. Però, bisogna leggere Spinoza da capo a fondo. Senza andare fino alla Parte V dell'Etica sulla Beatitudine (e quella coscienza d'eternità a partire da cui ha potuto scrivere la parte I), mi piacerebbe fermarmi alle “Proposizioni” della Parte IV, dove Spinoza traccia il ritratto dell' “uomo libero”: l' “uomo libero” a nessuna cosa pensa meno che alla morte (con buona pace di Heidegger); e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita”, e così via, fino a quest'altra Proposizione: “L'uomo che è guidato dalla ragione è più libero nello stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine, dove ubbidisce a sé solo”. Questo quadro non fornisce un supplemento di finalità, introvabile nella natura organica?

J-P.C.- Sì ma a condizione di non dimenticare questi altri due insegnamenti dell'Etica: che gli uomini giudicano le cose a seconda delle “disposizioni” del loro cervello e che noi consideriamo che un oggetto è buono solo perché facciamo uno sforzo verso di lui, perché lo vogliamo, lo perseguiamo, lo desideriamo, al di là di ogni richiamo alla finalità...

P.R. Quello che è detto nella Parte IV riguarda “la sciavitù umana” sotto il governo delle passioni. Il rovesciamento delle passioni in ragione costituisce il momento forte dell'Etica. E' su questo sfondo che si definisce il ritratto dell'uomo libero,

²⁴¹ Jeanne Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit., pag. 103.

che, è vero, fa a meno di qualsiasi finalità”²⁴²

Il perché profondo del dibattito tra Ricoeur e Changeux.

Changeux, che è interessato a varie sollecitazioni culturali e al contributo freudiano, avvertendo il richiamo della filosofia di Spinoza, è convinto della necessità di una ridealineazione del posto che l'uomo occupa in rapporto agli altri esseri della natura ed alla *scala filogenetica*. Egli non ama concetti come quello di trascendenza. Talora, riferendosi alla polemica volteriana, Changeux mostra di essere poco convinto dei contenuti della ontologia e dell'antropologia classica e delle spiegazioni religiose della vita. Egli si mostra, invece, sensibile all'istanza etica che è presente nell'uomo e, superando l'utilitarismo o la logica della competizione, egli si mostra interessato all'evoluzione dei sentimenti socializzanti delle varie specie animali e soprattutto dell'uomo.

La filosofia di Ricoeur è stata costantemente attenta ai più diversi problemi epistemologici e si è così interrogata, confrontandosi criticamente con il freudismo, con le questioni dell'involontario e dell'inconscio. Già fin dall'inizio e nello svolgimento del suo pensiero²⁴³, egli si è fatto portatore di un'*ermeneutica filosofica* aperta alle più diverse istanze dell'umano e capace di mediare tra diverse istanze filosofiche ed etiche²⁴⁴. Anche per questo, il filosofo francese non ha mai cessato di interessarsi a Spinoza, da lui visto come un filosofo che, se letto integralmente, porta a riflettere sul mistero dell'universo, sulla nostra difficile libertà, su un profondo e non riduttivo cammino che siamo chiamati a compiere nella ricerca dell'adequazione di sé con sé, ossia in una ricerca della propria vita.

La tematica della mente va inserita in quella della ricerca di sé nel mondo

A questo proposito, vogliamo ricordare un altro confronto, quello intrattenuto da Ricoeur con Gabriel Marcel, uno degli autori che, dopo una certa adesione all'idealismo²⁴⁵, intese, adottando una metodologia socratica, parlare dell'uomo come essere incarnato ed inoggettivabile. E' a partire da questa pluralità di suggestioni, da Spinoza a Marcel e ad Husserl, che va vista la riflessione di Ricoeur, che può essere intesa come una filosofia della ricerca di sé nel mondo.

²⁴² Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit., pagg.201-202

²⁴³ Cfr. Paul Ricoeur e Gabriel Marcel, *Per un'etica dell'alterità*, Roma, ed.del lavoro, 1988.

²⁴⁴ Sottolineando la medietà della riflessione di Ricoeur tra Durkheim e Bergson, si è detto che Ricoeur “a revenu à Aristote pour maintenir une distinction nette entre la raison scientifique et la raison pratique et il a maintenu cette distinction dans toutes ses réflexions sur l'éthique qui certes s'applique aux faits sociaux mais ne se déduit pas d'eux”. Cfr. Peter Kemp, *Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricoeur*, in *Revue de métaphysique et de morale*, Avril-Juin 2006 (2), pag. 178.

²⁴⁵ Marcel stesso rammenta la sua provenienza da un contesto idealista che lo portava a considerare criticamente il riferimento all'esperienza. Egli ricorda che la sua apertura al tema dell'esperienza si legava alla lettura degli scritti dell'“empirista” James. Tuttavia, egli segnala la centralità dell'esperienza della vita. Vale la pena riportare l'illuminante brano della conversazione tra Marcel e Ricoeur.

Ricoeur si è costantemente interrogato sul problema della *crisi dell'uomo e della coscienza*: in assiduo confronto con la sfida della psicoanalisi, della filosofia di Nietzsche e con le più diverse problematiche socio-politiche, attento alle illusioni della falsa coscienza o dell'indifferenza per le questioni etiche, sociali, politiche, mediche, giuridiche su cui dovrebbe riflettere responsabilmente il nostro mondo non privo di gravi squilibri, Ricoeur, coniugando le questioni poste dalla *filosofia dell'amore* di Platone e dalla *filosofia del desiderio* di Spinoza, non ha cessato di insistere sulle *aporie dell'uomo*, sugli aspetti problematici della *coscienza*, sugli enigmi che si celano dietro le *metodologie*, della *vita* e del *tempo*, ed ha ricercato la via per esprimere sé stessi, sottolineando la possibilità di delineare un approccio all'umano che affascina per la ricchezza dell'interrogazione e per la passione antropologica. Anche il suo interesse per la psicoanalisi va visto in questa prospettiva: "il grande problema aperto dalla psicoanalisi è il problema della soddisfazione. La psicoanalisi è tutta contestazione del principio di piacere in quanto scorciatoia del godimento, e tutti i sintomi smascherati da essa sono figure della soddisfazione sostitutiva, derivati del principio di piacere. Così la psicoanalisi vuole essere, come l'Etica di Spinoza, una rieducazione del desiderio. Essa pone questa rieducazione quale condizione previa ad ogni riforma dell'uomo, sia essa intellettuale, politico sociale. [...] Il suo problema è, oserei dire, molto più previo: con quali desideri andiamo noi verso il problema morale? In che stato di distorsione è il nostro desiderio quando poniamo la domanda?"²⁴⁶.

Anche per questo vivo senso della complessità dell'uomo, Ricoeur rammenta che l'oggetto mentale "è il prodotto di un'operazione straordinariamente complicata che è presa nella rete dell'intenzionalità, del significato, della comunicazione"²⁴⁷, rispetto a cui la gerarchia dei livelli d'esperienza è quanto mai complessa ed articolata, come ha insegnato tutto lo sviluppo complessivo della fenomenologia. A questo si lega l'interesse per la *lettura integrale* di Spinoza, dalla prima alla quinta parte dell'*Ethica*, che egli qui, come in *Sé come un altro*²⁴⁸, ha esplicitamente richiamato come un aspetto di fondo del *proprio itinerario intellettuale e personale* e che ha considerato quale paradigma per un confronto e un serio dibattito sui problemi etici ed antropologici del nostro tempo.

Il dibattito tra i due studiosi francesi, *entrambi attenti ad una filosofia paradigmatica e complessa, come quella spinoziana*, è indicativo di una situazione complessiva della ricerca, interdisciplinare e filosofica, su cui si continuerà a discutere ampiamente e a lungo.

Al di là dello stesso contenuto di fondo, tale concezione, che si collega al problema della ricerca di sé nell'orizzonte della modernità, potrebbe essere considerata come un valido paradigma per introdursi a questioni complesse nelle quali ferve il dibattito fra vari indirizzi epistemologici e metodologici. Questa prospettiva, sulla base di quanto si sostiene già nel ricoeuriano *Il conflitto delle interpretazioni*, può

²⁴⁶ Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pag. 207.

²⁴⁷ Jeanne-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op. cit. pag. 128.

²⁴⁸ Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993. Cfr. anche Salomon Asch, *Psicologia sociale (L'io e il centro del mondo)*, Torino, SEI, 1993, pagg.242-243.

essere definita spinoziana soprattutto perché esprime il bisogno di *ritrovarsi non come identità vuota, ma come identità consapevole, essere-per-la –libertà*. Trattare il *cogito* come dato è venir meno al senso intenzionale, attivo ed anche vivo e problematico del *cogito*.²⁴⁹

Anche Changeux collega la sua riflessione ad un' ermeneutica che liberi l'uomo dai tanti limiti che lo pongono in contrasto con sé e col mondo, ma non si avvede che il suo è un contributo tra molti, che ha valore solo se riportato all'uomo nel mondo, se non gli si sostituisce e non lo perde in derivazioni sempre più remote che non attenuano la difficoltà della ricerca di sé²⁵⁰. Changeux è, forse, interessato a quella tematica bayliana, enunciata con forza anche a proposito della filosofia spinoziana, del filosofo strutturalmente antimetafisico, ma attento alle questioni dell'uomo. Alla complessità del cuore umano, in dialettica con Spinoza e con Montaigne, Ricoeur guarda con interesse. Non dimentica le analisi agostiniane e pascaliane, l'interrogazione sull'uomo che passa per i suoi enigmi, quello del suo rapporto con gli altri e della sua presenza in un mondo in cui la gioia, il male e il dolore lo interrogano costitutivamente. Bisogna chiarire che l'intellettualismo di Spinoza che pur ci richiama a due grandi momenti della filosofia della riflessione, quello socratico e quello fenomenologico, va riportato alla concezione del *conatus* e alla prospettiva di una *filosofia della vita* secondo la quale la mente non può essere separata dal proprio mondo.

La svolgersi di un colloquio di rilevanza spinoziana

Il dibattito tra Ricoeur e Changeux non si attarda in contrapposizioni sterili, ma si apre a una vasta riflessione sull'uomo e sulla vita, sui rapporti tra le culture e sui gravi conflitti che contrassegnano il nostro mondo²⁵¹. Abbiamo detto, infatti, che un punto comune del discorso è quello dell'orizzonte aperto sull'infinito della filosofia spinoziana che non può che condurci alla prospettiva etica, ma anche a un orizzonte più ristretto dell'etica. Nelle riflessioni di Changeux, è presente, sebbene talora insufficiente, *la critica al riduzionismo*, che vede il sistema nervoso come un semplice ricettore di impulsi, incapace di predisporre all'azione e alla connessione delle attività; anche Changeux avverte un senso di pietà per gli sbandamenti

²⁴⁹ Paul Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, op. cit., pag.19. Bisogna notare che Ricoeur ritiene insufficienti e tendenzialmente oggettivistiche anche le dottrine dello spiritualismo classico, ad esempio l'introspezionismo, l'indeterminismo, le dottrine dell'iperorganico. Insomma, non c'è da contrapporre rigidamente l'interno e l'esterno, la scienza e la conoscenza, lo sguardo esterno e l'interiorità. Egli sottolinea l'insufficienza della pura identificazione dell'essere, dell'apparire e della coscienza (pag.373). Spinozianamente, benché senza esplicita citazione, egli sostiene che "la coscienza rifletta la forma dei suoi pensieri attuali". Infatti, Ricoeur insiste sul fatto che, attraverso il sentire, il corpo proprio appartiene al soggetto e che l'affettività disvela l'esistenza corporea. Nella dottrina del desiderio si compongono i temi del bisogno e dello slancio. Nonostante non sia accettato il "parallelismo" in senso stretto, ma neppure la dissimmetria del pensiero e del corpo, ci sembra di ritrovare non pochi echi della lettura di Spinoza. Un altro aspetto spinoziano può essere paradossalmente sottolineato: il cammino della liberazione non è propriamente dimostrato, ma è soprattutto additato: non è, questo, un aspetto che ci riporta alla struttura stessa della P.V dell'*Etica*?

²⁵⁰ Jeanne-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op.cit. pag.221.

²⁵¹ Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op.cit., pag.259.

dell'uomo e per le molte forme, vecchie e nuove, di sofferenza e di oppressione. Però, come abbiamo cercato di indicare, ci sembra che, soprattutto nelle indagini di Ricoeur, *che dà atto all'interlocutore di porsi da un punto di vista non riduttivo*, vi è, forse, un più pressante bisogno di un approccio complesso ai processi del pensiero umano, all'uomo che, come ha evidenziato la fenomenologia dell' "ultimo" Husserl, vive nel *mondo concreto ed effettivo*, in quel mondo comune, spesso obliato e dimenticato, che non può essere fermato, privilegiandolo, in una sola dinamica, che non è localizzabile ed oggettivabile sia pure tramite strumenti e metodologie sofisticati: "negli esseri umani una funzione non si riduce ad un comportamento osservabile ma implica anche, e spesso principalmente, dei rapporti verbali-dei racconti-per farla breve. Questi racconti riguardano ciò che il soggetto osservato prova si tratta di fenomeni sensoriali, motori o anche affettivi che lo scienziato etichetta come stati o eventi mentali [...] Il linguaggio ci fa uscire dalla soggettività privata. Il linguaggio è uno scambio che si basa su più presupposti"²⁵².

L'etica spinoziana di Changeux

La riflessione sulla vita non poteva non implicare questo confronto con la neurofisiologia, ma il neurofisiologo non può non avvertire l'istanza etica che anima il filosofo e lo spinge a distinguere quello che potrebbe sembrare chiarito o in via di comprensione grazie a recenti scoperte tecnico-scientifiche.

Changeux vede in Spinoza, il filosofo che, nella propria epoca, affronta le questioni più complesse che e le colloca in un orizzonte non antropocentrico o antropomorfo, cioè, per dirla in termini positivi, nella prospettiva di un'analisi spassionata dell'uomo, di *un interesse per la vita effettiva e per il miglioramento della condizione umana nel mondo*.

In questo senso, egli intende confrontarsi con gli orientamenti che hanno indagato su quei fattori che rivalano l'organicità dei processi della psiche e che, proprio nella filosofia di Spinoza, hanno portato alla crisi di modelli esplicativi basati sull'egocentrismo dell'immaginazione che vede tutto sul metro delle proprie idee inadeguate.

In questo senso, Changeux, che si dimostra interessato alle tematiche affrontate in

²⁵² Jean Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola*, op.cit, pag. 68. Sull'interrogazione radicale rivolta da Ricoeur alla fenomenologia e alla psicoanalisi si soffermò Enzo Paci, che ha sottolineato anche la resistenza e l'opacità della questione anche rispetto alle mediazioni ricercate da Ricoeur, il quale spinozianamente è consapevole dell'alto rischio della connessione tra ermeneutica e metodo riflessivo. Cfr. Enzo Paci, *Psicanalisi e fenomenologia, aut-aut*, marzo 1996 (92), pag.7.

L'intervento di Fabio Ciaramelli evidenziava la connessione tra la tematica dell'*ipseità*, dell'*alterità* e della *pluralità*, ponendo il problema di un serio confronto con le questioni della prassi collettiva e della narrazione. In tal modo, si costituisce uno stretto rapporto tra la dimensione ontologica, quella etica (*phronesis*) quella politica e quella della creatività. Perciò, "l'appena schizzata ma assai suggestiva interpretazione ricoeurina del tema della vita come "potentia" in Spinoza, a patto di intendere quest'ultima non già come potenzialità da opporre all'effettività e al compimento, ma come "produttività", come inesauribile "energia agente", alla quale [...] si articola il *conatus*". Cfr. Fabio Ciaramelli, *Ipseità, alterità e pluralità, Note sull'ultimo Ricoeur*, in *aut-aut*, marzo-aprile 1991 (242), pag. 91.

Sé come un altro, non è estraneo alle tesi della filosofia di Bergson, il quale vedeva, prima che in Spinoza o in Malebranche, la presenza di una tradizione cartesiana che inclina ad un pareggiamento della prospettiva idealista e di quella fisiologico-realista nella prospettiva di un sostanziale parallelismo o di un conseguente epifenomenismo psico-fisico²⁵³.

Del resto, non si è spento l'impatto delle riflessioni di Jacques Monod, costantemente in polemica dell'antroporfismo finalistico che egli ritenne di ravvisare addirittura negli scritti di Bergson e di Theilard de Chardin. A sostegno di una visione più dinamica dei processi neurologici, egli fa riferimento alle più recenti descrizioni delle aree cerebrali impegnate in connessione ai processi mentali e sostiene la necessità²⁵⁴ di superare taluni divieti epistemologici soprattutto in relazione all'assolutizzazione della teoria riflessiologica o allo sminuimento dell'analisi dei processi che si attivano "dentro di noi" e che ci portano a riflettere sulle strutture del sistema nervoso: ad esempio, parlando dei diversi progressi nella conoscenza del cervello e dell'elettrofisiologia, Changeux nota che esso è un approccio sperimentale differente rispetto a quello della rappresentazione cerebrale, il quale resta si colloca ad un livello macroscopico: l'elettrofisiologia consente di isolare alcuni stati di attività particolari di alcune cellule nervose individuali, la cui grandezza varia tra il decimo e il centesimo di millimetro.

Insomma, Changeux rileva l'illusorietà della pretesa dualista, così forte nella filosofia moderna e nel platonismo, che vorrebbe una mente indipendente, quasi dimentica del corpo, una mente che procede secondo una linea del tutto indipendente e separata dalla corporeità: il naufragio del dualismo più intransigente è o sarebbe già per sé evidente, allorché una semplice lesione del cervello produce, correlativamente, un danno o, comunque, una profonda, talora, irreversibile modificazione a livello dell'ideazione, dei comportamenti, della stabilità mentale e psicologica. Changeux, che si rende conto pienamente del grave danno arrecabile dal condizionamento dell'uomo tramite l'induzione farmacologia o la stimolazione di alterazioni della coscienza, non ha dubbio che una rinnovata neurofisiologia, più mossa e meno riduzionista, può essere la chiave di lettura del complesso processo attraverso cui il pensiero si origina e si sviluppa. Al di là dell'impostazione dualista, non sempre rigidamente mantenuta, Changeux non ha dubbi che anche lo stesso Cartesio, con la sua strutturazione fisiologica del sistema nervoso e del cervello, può essere considerato come un illustre precursore delle attuali neuroscienze.

A sollevare con coraggio dubbi socratici viene la riflessione di Ricoeur, filosofo da sempre aperto alla prospettiva etica, a quell'impostazione che lo conduce a Spinoza, filosofo che ha profondamente analizzato la condizione di schiavitù e il bisogno di libertà dell'uomo. *Questo può essere affermato, anche se va rilevato che, in definitiva, il Dio di Spinoza non è quello cui giunge la tematica religiosa della consolazione in Ricoeur.*

²⁵³ Cfr. Henri Bergson, *L'energia spirituale*, Milano, Raffaello Cortina ed., 2008

²⁵⁴ Jean -Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura e la regola alle radici del pensiero*, op. cit. pag. 59.

Ricoeur, la cui esistenza e la cui filosofia sono state segnate da un costante confronto con la tematica della sofferenza, ha riflettuto sulle tematiche della debolezza dell'uomo e del patire umano.

Infatti, la sua filosofia è una ricerca di sé, dell'autonomia e consapevolezza *difficilmente conquistata e guadagnata*: è l'itinerario spinoziano dell'*Etica* che lo affascina, il bisogno di trovare sé non come un sistema isolato, ma nell'interazione effettiva con gli altri, in una dimensione complessa di reciprocità e di dono.

Anzitutto, Ricoeur sostiene che Spinoza va letto integralmente e senza sminuimenti fino alla P. V dell'*Etica*. Il filosofo olandese non confonde la mente e la struttura materiale ad esso sottesa e ricerca un'emendazione della mente umana nell'apertura alla logica dell'universo intero²⁵⁵.

Le sue riflessioni non si arrestano qui: più che alla difesa delle sue posizioni, egli procede alla proposizione di un orientamento più complesso, che definisce, senza esitazioni, fenomenologico. A tale orientamento egli si volge con la mediazione di Husserl e, sullo sfondo, di Jean Nabert²⁵⁶, ma anche con la personale coscienza che ogni *via breve* al Sé, fosse anche quella della rappresentazione, non è del tutto condivisibile: “quando Spinoza risale dall'idea allo sforzo di ogni essere per esistere; quando Leibniz articola la percezione e l'appetizione, e Schopenhauer rappresentazione e volontà; quando Nietzsche subordina prospettiva e valore alla volontà di potenza e Freud la rappresentazione alla libido, tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere”²⁵⁷.

Il riferimento al *pensiero riflessivo*, che ha una lunga storia *da Socrate sino all'idealismo o alla fenomenologia attuale*, è di grande rilievo, ma è ancora

²⁵⁵ Cfr. Jean -Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *La natura...*, op.cit., pag. 201: “Però, bisogna leggere Spinoza da capo a fondo fino alla Parte V dell' *Etica sulla Beatitudine* (e quella coscienza dell'eternità a partire da cui ha potuto scriverla Parte I), mi piacerebbe fermarmi alle “Proposizioni” della Parte IV, dove Spinoza traccia il ritratto dell' “uomo libero” [...] Questo quadro non offre forse una specie di supplemento di finalità, introvabile nella natura organica?”

²⁵⁶ E' stato giustamente notato che “l'inadeguatezza che in Nabert esaurisce l'etica deve diventare la situazione iniziale, la definizione di un impegno a ricomporre nel senso della storia ciò che la storia come non senso ha frantumato.

Intuiti ben presto i limiti della filosofia esistenziale che andava svolgendosi in Francia, Ricoeur si volge alla ricerca di un compito riflessivo che superi il deserto della critica e il vuoto ontologico della nullificazione dell'essere. Non condividendo le tesi di Sartre, Marcel si fa portavoce della possibilità di un'ontologia dell'affermazione, della speranza di una fenomenologia della liberazione che articoli il passaggio verso quella disponibilità che fonda la partecipazione all'essere. Nello stesso tempo, la lettura di Kierkegaard gli offre la chiave di un'analisi rigorosa della soggettività e le categorie di un'esperienza fondamentale al limite fra il paradosso e il mistero dell'esistenza reale”. Cfr. la Presentazione di Mariano Cristaldi a Paul Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, a cura di Caterina Liberati, Messina, A.M. Sortino, 1979, pag. 5.

²⁵⁷ Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pagg. 225-226. A questo proposito, alla pag.278, Ricoeur nota: “il discorso misto non è quel discorso che è equivoco per mancanza di chiarezza: al contrario, esso stringe da vicino quella stessa realtà che la lettura di Freud ha rivelato e che possiamo chiamare la semantica del desiderio. Tutti i filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso hanno incontrato questo problema, a cominciare da Platone, il quale accompagna la gerarchia delle idee con la gerarchia dell'amore, fino a Spinoza, il quale lega ai gradi di affermazione e d'azione del *conatus* i gradi di chiarezza dell'idea”.

insufficiente. Ricoeur, che tanto si è interessato delle novità della psicoanalisi, critica una filosofia della coscienza che sia incapace di aprirsi alle sfide che sono state poste da molti orientamenti del pensiero del nostro tempo. La sua indagine è alla ricerca di nuove prospettive che, pur non sminuendo i progressi delle neuroscienze, non mortifichino la complessità dell'umano, ricordando che dal mondo della vita derivano gli stessi modelli scientifici: all'uomo vivente e non a costruzioni astratte vanno riferiti il compito etico, la ricerca di abiti di vita più consoni ad un'esistenza umana degna, la concretizzazione di un'etica della felicità (la beatitudine spinoziana), il mutuo riconoscimento.

Trarre la filosofia della mente dalla chiusura in un metodo e portarla al mondo delinea la prospettiva nella quale si pone la fenomenologia, anche se il suo progetto coscienzialista ed egologico è risultato non del tutto convincente. Apertura al mondo significa considerare il pensiero nella sua dimensione relazionale ed intenzionale: è nel mondo che ciascuno affronta il problema della sua vita e della propria identità, fa proprie le esperienze altrui, interagisce con gli altri: è anche per questo che il mondo diviene scenario della ricerca dell'identità e si delinea come il mondo dell'uomo.

La netta contrapposizione tra la dimensione soggettiva e quella esteriore, già messa in discussione dalla fenomenologia e da Heidegger, è la conseguenza di quel *problema della conoscenza* che il pensiero moderno non è riuscito a superare, avendo costituito un'opposizione, alla quale le stesse neuroscienze, senza un'adeguata problematizzazione, finiscono per assoggettarsi.

Perciò, Ricoeur intende rammemorare il complesso lavoro della *fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty e quegli orientamenti che hanno rinvenuto anche nell'affettività un'intenzionalità.

La *conoscenza del supporto fisico della vita mentale*, già solo non dimenticando la differenza fra fisiologico ed anatomico, non ne esaurisce il senso, cioè non può da solo indicarne la direzione, benché ritenere che il pensiero umano non si radichi nella natura e non sia vincolato ai processi biologici e neurologici non è concettualmente sostenibile e può esporre a non pochi fraintendimenti.

Tuttavia, se l'*ethos* va inteso come l'abitare dell'uomo ed è considerato, come disse Spinoza²⁵⁸, quale forza d'animo e potenza di agire, bisogna dire, allora, che l'uomo non trova nella manipolazione la possibilità di un esistere più ricco, ma in strategie di convivenza e di riconoscimento più solidali e umane.

La filosofia di Paul Ricoeur, che non è chiusa alla molteplicità delle epistemologie, non nega la maggiore duttilità della riflessione di Changeux, che invita ad un approfondimento ulteriore e non ideologico, cioè aperto e problematico di quanto diciamo "mentale" in vista di un riconoscimento di sé più ampio e più fruttuoso. Siamo ricondotti a quell'*amor Dei intellectualis* che rimane un enigma negli schemi di un'ontologia monista o panteista e che esprime il bisogno di libertà dell'uomo contemporaneo, che inconsapevolmente non è appagato.

²⁵⁸ Cfr. Spinoza, *Ethica*, op.cit., P. V, pag. 573.

IX

Spinoza e il problema del male

A proposito di Spinoza: l'ermeneutica e il problema del male

Un altro problema si delinea quando si intende confrontarsi almeno con le questioni fondamentali della riflessione di Paul Ricoeur. La sensibilità contemporanea, nutrita di razionalismo e di spinozismo, può rimanere perplessa di fronte alla radicalità dell'esperienza del male così come si esprime nella simbolica cristiana²⁵⁹. Ricoeur parla spesso di tre crisi che non possono essere risolte se non insieme: quella del linguaggio, dell'interpretazione e della riflessione²⁶⁰. Esse ci portano al tema più generale della via lunga che Ricoeur aveva inteso confrontare sul metro di una "simbolica del male" sin dalle prime opere in cui si delinea la "svolta ermeneutica" del suo pensiero.

Ricoeur condivide la necessità di superare il dolorismo e il desiderio nevrotico della colpevolizzazione o una considerazione statica, quietista e non operativa. Perciò, si può sostenere che il filosofo francese si avvicina anche qui ad esigenze profonde della filosofia di Spinoza. Ricoeur è consapevole che tutta la modernità si è costituita su un *movimento iconoclasta*, il quale deriva anche dalle ardite riflessioni di Spinoza e dalla polemica spinoziana contro quei "teologi tristi" che desiderano colpevolizzare il genere umano ed intendono l'etica come una satira.

Il tema del male si lega al problema di una secolare colpevolizzazione dell'uomo, uno dei più gravi errori di ogni sin troppo facile teodicea che, per scagionare Dio, colpevolizza l'uomo e si presenta spesso come la prima figura di un'ontoteologia chiusa. Ricoeur condivide le diverse obiezioni alla teodicea filosofica e, svolgendole in una progressiva ermeneutica dei simboli, le fa sue, così da avvicinarsi, anche in questo caso, alla filosofia spinoziana più che a quella di Pierre Bayle. Come Spinoza, egli sostiene la necessità di un ritorno a sé di un soggetto che si trova in una "realtà" che non è fatta solo per lui, nella quale il pensiero scorge la presenza di infinite cose che possono sorpassare il nostro sforzo di esistere.

Ricoeur aggiunge che "la realtà del male rappresenta il lato oscuro della

²⁵⁹ Si può ritrovare la filosofia di Spinoza almeno su uno degli assi fondamentali della riflessione sul male, quello che ci porta a riflettere sul nesso tra agire e patire. Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur*, op. cit., pag. 528. Il problema del male attraversa anche la storia religiosa e delle istituzioni religiose. Questo dato non sfugge a Ricoeur, che non a caso ricorda le persecuzioni subite da Miguel Serveto e da Spinoza, due paradigmatici esempi dell'intolleranza religiosa. Cfr. Paul Ricoeur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, t.IV, in Jean Boisset, Edmond Rochedieu, P.Arrousse-Bastide, Jacques Bois, Paul Ricoeur et Maurice Neisser, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, PUF, 1949, pag.49.

²⁶⁰ "Già a partire dal Rinascimento questa *interpretatio naturae* si era completamente liberata dai riferimenti propriamente scritturali, al punto che Spinoza poté ricorrere ad essa per istituire una nuova concezione dell'esegesi biblica: come afferma nel *Tractatus theologico-politicus*, all'interpretazione della natura spetta ispirare la nuova ermeneutica regolata dal principio dell'interpretazione della Scrittura per opera di se stessa. Questa linea di sviluppo di Spinoza, che non ci interessa qui dal punto di vista propriamente biblico, costituisce un curioso contraccollo dell'interpretatio naturae, divenuta modello, sul vecchio modello scritturale, che ora è posto in questione "Cfr. Paul Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, op.cit., pag.38.

Anche la riflessione sul male di Ricoeur si muove in una prospettiva che pone in crisi l'autorità dell'interpretazione tradizionale della colpevolezza dell'uomo; in questo senso, essa non può non tener conto della filosofia di Spinoza.

condizione dell'uomo e costituisce il pungolo inquietante dello sforzo morale; il problema del male è la pietra d'inciampo della speculazione filosofica, come documentano i tentativi manchevoli delle teodicee, tra le quali, in quanto negazione del male, c'è pure la filosofia spinoziana.

E' noto che l'etica contemporanea preferisce sorvolare sul problema del male, tematizzato assai scarsamente sia nelle dottrine morali di tipo teleologico-finalistico, che rischiano perciò di indulgere a ottimismo ingiustificati, sia nelle etiche di indirizzo deontologico, che peccano non di rado per astratto razionalismo".

Il fallimento della filosofia nel suo secolare confronto con la questione del male e del negativo, ricorda Ricoeur, deriva dallo sminuimento della portata del problema. Non si può affrontare il problema del negativo in un orizzonte immediato di verità e chiarezza, ma occorre aprirsi alle esigenze di un'ermeneutica de sé.

Ricoeur e la questione del male

Il tema della ricerca di sé ci porta verso un'ontologia che, proprio volendo riflettere sul concretezza della vita, si scontra spesso con la presenza del male e con quella del dolore innocente.

Ne dovremo tenere conto, poiché questo non impedirà un'ontologia della vita.

Non si tratta di un'illusione. Anzi, la colpa e la trascendenza sono gli aspetti più complessi per la riflessione sulla vita: un'ontologia della vita e una riflessione etica sulla felicità umana non possono non tener conto di una profonda difficoltà. Inoltre, a confermare la complessità della questione si aggiunge che una descrizione fenomenologica pura della condizione di effettiva colpevolezza dell'uomo è improponibile: proprio questa questione, che sembra essere lontana dalla filosofia di Spinoza, è il discrimine tra l'ambito descrittivo ed eidetico e quello che riguarda aspetti assai problematici dell'alterità e dell'alienazione umana che possono essere oggetto di un'analisi empirica e simbolica. Già in *Finitudine e colpa*, si esprime una dimensione concreta ed esistenziale che ci riconduce a Marcel, a Jaspers e a Kierkegaard²⁶¹.

In effetti, se non sussistesse la frattura forte del male, la stessa problematica dell'ontologia franta ricoeuriana risulterebbe meno comprensibile, poiché, allora, più che ad un'analisi dell'uomo alla ricerca di sé, si aprirebbe il varco ad una sorta di sincretismo delle prospettive.

E' noto che uno dei punti di forza dell'indagine del Ricoeur degli anni Sessanta e Settanta, che è peraltro molto articolata, consiste nella necessità del confronto con le complesse, talora oscure immagini simboliche e con i vasti scenari dischiusi dall'esperienza religiosa. Quest'analisi, che intende riflettere sulla

²⁶¹ Mi sentivo costretto ad incorporare alla filosofia riflessiva, scaturita da Descartes e da Kant e trasmessa da Lachelier, Lagneau e Nabert, l'interpretazione dei simboli dell'impurità, del peccato e della colpevolezza, nei quali vedevo la prima stratificazione delle espressioni indirette della coscienza del male, soltanto sotto la pressione della mia duplice cultura biblica e greca. Su questo primo piano simbolico, venni a disporre la tipologia dei grandi miti della caduta, trasmessi dalla duplice cultura della quale ho appena richiamato i confini: miti cosmologico, orfico, tragico, adamitico". Cfr. Paul Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, op. cit., pag. 42.

condizione concreta dell'uomo, esprime l'esigenza di una filosofia che intende collocare i diversi contributi "epistemologici" in un orizzonte che prospetti l'irrinunciabile domanda sull'uomo e sull'essere, quella stessa domanda che Spinoza si era posto quando si era interrogato sulla dimensione precaria nella quale l'uomo, in quanto *vita*, si trova, essendo sospeso tra il *desiderio d'essere* e la *fragilità della sua condizione finita*²⁶².

Secondo Ricoeur, porre all'attenzione dei filosofi la domanda sul male significa mettere in crisi l'astrattezza di ogni concezione razionalista e astratta. A suo avviso, riflettere sui paradossi suscitati da tale problematica significa cogliere la portata di verità di questioni concrete e inoggettivabili, superficialmente considerate inadeguate alla riflessione filosofica.

Sotto questo punto di vista, bisogna convenire solo parzialmente con Spinoza: riflettere sul male e guardare alla sua ineludibilità non significa pretendere di darne una spiegazione esauriente, ma vuol dire prendere coscienza dell'interrogativo che è posto dalla condizione problematica dell'uomo, nella tensione verso quanto sorpassa l'umano.

Ricoeur, che non vuole abbandonare il rigore razionale e l'approfondimento ermeneutico, riflette sulla questione della ricerca del Sacro e più in generale si interroga sul cammino che va verso quella *terra promessa dell'Essere* che, sebbene non estranea, non possiamo mai pretendere di dominare: è qui che si prospettano l'abbandono dell'idea inadeguata di paternità antropocentrica e l'accesso alla dimensione della paternità come simbolo rivelatore nell'ambito di un'ontologia del fragile²⁶³.

Tali ardui interrogativi non possono che passare per lo spinozismo, anche se non ci si può arrestare a tutte le sue conclusioni. Già ne *Il Conflitto delle interpretazioni*, Ricoeur aveva dato un'illuminante definizione sul senso simbolico, "costituito entro e attraverso il senso letterale, che opera l'analogia dando l'analogo". "il simbolo dà a pensare", in quanto il senso da interpretare è apportato dal simbolo stesso.

Riflettendo sulle manifestazioni simboliche, la filosofia non cede ad un'intuizione immaginativa, ma procede secondo "un ordine sistematico". Essa intende cogliere, nei simboli, la verità da elaborare ed esplicitare in concetti. Tuttavia,

²⁶² Una fondazione della moralità nel senso del conatus è anche una critica della moralità. Ricoeur nota che "l'azione umana è portata dal desiderio, e correlativamente dalla mancanza, e proprio in termini di desiderio e di mancanza, si può parlare di auspicio di una vita compiuta. Il legame tra vita, desiderio, mancanza e compimento costituiscono la base della moralità". Cfr. Paul Ricoeur, *Il giusto*, Torino, SEI, pag.11. Più in generale, Ricoeur insiste spesso sul rapporto di implicazione tra teleologia e deontologia: "la giustizia è oggetto di desiderio, di mancanza, di auspicio e, per questo motivo, essa costituisce un bene. Vi è quindi una subordinazione della problematica strettamente deontologica a quella teleologica". Infatti, "Aristotele subordinava la questione della giustizia e della legalità a quella del bene, quando, nell'*Etica nicomachea*, notava che la mira della felicità non arresta la sua traiettoria nella solitudine e neppure nell'amicizia, ma nel contesto della città". Cfr. Paul Ricoeur, *Il giusto*, op. cit., pag.459.

A tale riguardo, cfr. Maurizio Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 1990.

²⁶³ L'ulteriorità della paternità "può darsi solo nel mantenimento della distanza: come un rinvio radicale ed insieme iconico, mai definito, mai chiusa nella forma idolatrica della determinazione". In questo senso, la crisi della paternità e del Dio personale non va cristallizzata, ma va vista, spinozianamente, nella prospettiva della ricerca di un'identità più ricca.

Cfr. Laura Galli, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Napoli, ESI, 1998, pagg. 187-188.

non intende cadere nell'assolutizzazione del concetto e in una dottrina del Sapere assoluto che è poco credibile soprattutto di fronte alle fratture che caratterizzano le questioni del nostro tempo.

Se non si può rinunciare banalmente all' *appetito di sistema* che ha alimentato la filosofia dei greci, bisogna affermare che, proprio confrontandosi con la complessa questione del male, le diverse elaborazioni razionaliste risultavano tutte insufficienti. Infatti, si sono avvicendate alternativamente la tendenza che riconduce il male alla libertà e la prospettiva che avvicina il negativo ad un'oggettività che precede la libertà.

Di fronte a tali aporie, si può adottare la tesi spinoziana che bene e male, ordine e disordine, positivo e negativo sono modi di esprimersi umani ancora confusi ed immaginativi: l'analisi razionale nega che vi sia il male, perché il male non è essenza e tutto, in quanto proviene da Dio, è vivo ed esprime la natura del tutto secondo la sua natura.

Tuttavia, anche Spinoza avverte la condizione di fragilità e di schiavitù che caratterizza l' uomo. E questo non può non essere condiviso da Ricoeur, per il quale la nostra libertà è pur sempre una libertà solamente umana, una libertà finita. Perciò, l'ontologia di Ricoeur non può essere che una dialettica brisée, spezzata, legata anche all'altro e al mondo.²⁶⁴

Linee interpretative e loro fallimento

La questione si sdoppia secondo due linee.

In una prima si collocano l'Agostino della polemica contro i Manichei, Kant e Aristotele, il quale non si spinse fino ad una filosofia radicale della libertà, ma elaborò prevalentemente i concetti di *preferenza*, di *scelta deliberata* e di *desiderio razionale*; nella seconda prospettiva, si ritrova l'Agostino della polemica contro Pelagio, così come tutte le concezioni teologiche e filosofiche che, reificando il male, lo considerano come una specie di contagio.

Il primo orientamento si scontra con l'oggettività del male indipendente dalla libertà, la seconda tende a naturalizzarlo.

Tuttavia, entrambe sono parziali.

In effetti, Kant ha parlato dell'impossibilità di conoscere l'origine del male, che sfocia nell'*insondabile* e nell'*inscrutabile*: il male è "atto" ed "abitudine", inizio e tuttavia antecedenza.

Perciò, anche gli approcci alla questione espressi dalle filosofie di origine dialettica hanno fallito.

Hegel, ad esempio nella *Fenomenologia dello Spirito*, ha avuto ben presente il problema della tragicità della storia, ma, cedendo alla metafisica della necessità dello Spirito, è giunto ad un sistema nel quale il male è sorpassato nel *Sapere*

²⁶⁴ La riflessione di Ricoeur si riferisce al modo storico, effettivo, concreto in cui l'aristotelica coppia *dynamis/energeia* si delinea. Essa è chiamata a confrontarsi con un'asimmetria profonda, senza la quale la tematica dell'alterità, da non contrapporre in modi eccessivi a quella dell'identità, perderebbe il suo più profondo significato. Si tratta di una tematica che passa per le ardue tematiche del linguaggio e del riconoscimento.

Cfr. la Postfazione di Ilario Bertolotti a Paul Ricoeur, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di E.Lévinas*, Brescia, Morcelliana, 2007, pag.55.

Assoluto: nella consapevolezza dello Spirito autotrasparente, tutto si giustifica, “apparendo” come momento necessario e progressiva affermazione dell'Idea. In tal modo, anche la dimensione escatologica è riassorbita nell'immanente processo logico che va svolgendosi nel corso storico.

Se le difficoltà di una qualsiasi teodicea potrebbero avvalorare la tesi spinoziana, va detto che anche le filosofie a-dialettiche di Plotino e di Spinoza hanno fallito.

Infatti, Plotino non oltrepassa la formula “nonostante il male il bene ha la meglio”: la teodicea plotiniana-nota Ricoeur- non vince il negativo, ma sorpassa solo il suo fantasma estetico.

La filosofia spinoziana è più coerente nelle sue affermazioni.

Tuttavia, anche secondo Spinoza, esistono i modi finiti e il male nasce dall'ignoranza del tutto. Tale assunto, che permette anche di evidenziare l'antropomorfismo della teodicea, non impedisce di riconoscere che, conformemente all' assioma del libro IV dell'*Etica*, secondo cui “non si dà nella Natura nessuna cosa singola rispetto a cui non sia data una cosa più forte” e che “se una cosa qualunque è data, è data anche un'altra più potente per la quale la prima può essere distrutta”.

Questo principio getta un brivido d'inquietudine più profonda nella compattezza assoluta del sistema della Sostanza. Esso pone il problema della completa intellegibilità del reale, poiché, nello stesso divenire dell'essere, sussiste una legge di contrarietà che Spinoza e il Plotino degli ultimi scritti hanno parzialmente avvertito, compreso e illustrato in modo insufficiente²⁶⁵.

Ancora una volta dietro lo spinozismo del sistema deduttivo vi è una ricchezza di temi che non è stata colta sino in fondo.

Simbolo e concetto: il peccato originale

Vogliamo segnalare un altro punto, anch'esso rilevante per comprendere i riferimenti su Spinoza dati da Ricoeur. Proprio il problema del male ci può far capire meglio che la mediazione tra istanze rivali è un difficile arbitraggio tra esigenze che si contrappongono e che spesso collidono. La questione ci fa anche comprendere i limiti della visione etica del mondo e quelli delle prospettive meramente teoretiche²⁶⁶.

Il concetto polemico e apologetico di peccato originale ci ricorda, in un ambito più spiccatamente filosofico, che il male non è sostanza: perciò, contro la Gnosi, non si può reificare il negativo, non è possibile satanizzare il mondo, non si

²⁶⁵ Sul concetto di teodicea in età moderna e in Leibniz, cfr. Andrea Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea*, gli “*Essais*” di Leibniz, Mursia, Milano, 1995.

Sulla questione del male vissuto in prima persona come *ferita del sé*, cfr. Maurizio Chiodi, *L'enigma della sofferenza*, Milano, Glossa, 2003, pag.255.

²⁶⁶ Il problema etico in senso stretto non è totalizzante e non è affrettato: “il fatto apparentemente strano, che questo contributo sia giunto solo alla fine delle ultime opera del filosofo si spiega per la ragione che, second Ricoeur, la filosofia morale poggia le sue basi sulla filosofia dell'azione e, dunque, solo dopo aver elaborato una filosofia dell'azione ben articolata e strutturate, si può mettere mano alla filosofia morale”. Cfr. Fabrizio Turoldo, *Paul Ricoeur: libertà, giustizia, bene*, in AA.VV., *Libertà, giustizia, bene in una società plurale*, a cura di Carmelo Vigna, Milano, Vita e pensiero, 2003, pag.457. La riduzione del male al piano dell'etica è rigettato da Ricoeur, che, tuttavia, si mostra interessato a considerarlo come una sfida per essa.

possono confondere la soteriologia e la cosmologia.

Ricoeur afferma risolutamente che la gnosi è, spinozianamente, *mitologia del male, impostura della ragione, realismo dell'immagine e mondanizzazione del simbolo*. Secondo le dottrine gnostiche, è male *essere-al-mondo* e subire la sventura di esistere: la gnosi ricade al di fuori di una filosofia del positivo e della vita, quale si ritrova in un percorso che porta a Spinoza da Aristotele.

Dobbiamo anche considerare la crisi di una *visione etica* del male ed occorre valutare l'elaborazione del concetto di *defectus*, a partire dal quale il filosofo può osservare il ritorno del *tragico* nell'inspiegabilità della *corruptio naturae*.

Opponendosi alle tesi di Pelagio, Agostino esprime il *ritorno del tragico* in maniera sconvolgente. Il Vescovo di Ippona “costruisce un concetto della stessa consistenza della caduta precosmica dei valentiniani e dell'aggressione del principe delle tenebre secondo i Manichei”.

Eppure, Ricoeur ricorda, in quest'analisi così piena di conflitti non mediati, che Pelagio vince solo sullo pseudo-concetto di Agostino, il quale, proprio per le sue inquietudini, oltrepassa il razionalismo morale pelagiano e avverte più profondamente l'inspiegabilità del male.

Gli scrittori biblici colgono tratti oscuri dell'esperienza umana: Babilonia “diviene segno della condizione umana sotto il segno del male”. Poiché c'è una sproporzione tra coscienza del peccato e misura del peccato, viene la necessità che il Profeta rammenti a tutti le proprie colpe. Israele rammenta l'evento terribile dell'esilio e lo universalizza, non arbitrariamente, al genere umano. Il riferimento ad un peccato d'origine non è una spiegazione eziologica, ma è la confessione di un'inquietudine.

Orbene, quest'analisi non è indisponibile ad un confronto con l'esegesi spinoziana.

Tuttavia, è anche vero che, se la mitologia deve tramontare, non vanno persi il rilievo dei simboli e la ricchezza del mito: quest'esigenza fu salvaguardata dal ricorso all'analogia del pensiero medioevale, che, salvaguardando la razionalità della filosofia, non volle chiudere una realtà complessa in un concetto univoco.

In alcuni scritti presenti ne *Il conflitto delle interpretazioni*, il riferimento al “peccato originale” è visto solo nella ricchezza della coscienza religiosa che va abbandonando un infantilismo pago di sé. Si tratta di considerare la tensione tra consapevolezza del negativo e l'aspirazione alla salvezza, la lucida constatazione dell'abbondanza del male e la certezza della sovrabbondanza della Grazia.

Bisogna compiere un complesso cammino che porta al parziale abbandono di schemi e di concetti inadeguati sull'uomo, su Dio e sulla condizione umana: dobbiamo saper cogliere una dinamica, un succedersi di abbozzi simbolici che esprimono l'esperienza della colpa. Proprio essi elevano l'interrogazione dell'uomo su una questione, quale quella del negativo, che, per la sua inspiegabilità, può essere difficilmente tematizzata e spesso è tradotta in linguaggi e in schemi concettuali inadeguati o addirittura fuorvianti che hanno sviato il pensiero religioso e lo hanno orientato verso le diverse forme di teodicea.

La dialettica della crisi dell'illusione

Un simbolo arcaico sopravvive nell'oltrepassarsi: il movimento *iconoclasta* non riguarda la riflessione, ma il conflitto interno alla simbolizzazione. La vecchia paura del tabù è rivoluzionata dalla collera divina, dall'Alleanza: il peccato diviene frattura e soffio vano, vapore e inconsistenza dell'idolo, scarto rispetto al bersaglio e confine valicato. La colpa si presenta come peso e carico insopportabile che opprimono l'uomo.

Viste dinamicamente, le tipologie appaiono nei loro conflitti e nelle loro contraddizioni interne. Il poema babilonese *Enuma Elish*, i miti tragici e la visione orfica richiamano l'attenzione sul male preesistente, mentre il racconto biblico si svela come l'unico mito propriamente antropologico. D'altra parte, anche la narrazione del *Genesi* rivela un'intima contraddizione: la narrazione della caduta e della tentazione è bifronte. Il racconto biblico demitizza i miti anteriori, ma introduce la figura, altamente mitica, del serpente: evoca la presenza del male che seduce e attira l'uomo, che è più antico di Adamo e porta a considerare la caduta come continuazione e attivazione del negativo. Qui l'incomprensibilità è salvaguardia della problematicità di un tema che non va razionalizzato.

Pertanto, Ricoeur nota che già l'immagine di Adamo serve a testimoniare, in un tipo originario, l'esperienza che il male è prima di ogni uomo e che la sua effettiva portata trascende la somma delle azioni dei singoli esseri umani.

Bisogna, allora, cogliere un continuo movimento problematico che concretizza meglio l'attenzione di Ricoeur per Spinoza: alla simbolica deve sopraggiungere l'ermeneutica, a quest'ultima deve accompagnarsi la riflessione. Tuttavia, la riflessione, che non deve impantanarsi né nella gnosi né nell'allegoria, esprime, nella tensione estrema dell'impostazione etica del problema del male, il proprio offuscamento e il ritorno del tragico e dell'inspiegabile.

Al limite del *dicibile* e dell'*indicibile*, la tensione si gioca nella consapevolezza che i simboli dell'inizio sono anzitutto simboli della fine e che il senso dei miti dell'inizio procede dall'esito che misteriosamente annunciano: si coglie l'inquietudine dell'uomo che, non possedendosi, deve confrontare, in un gioco di illusioni e scoperte, il movimento, oscuro o già consapevole, della coscienza con gli opachi elementi arcaici e con le altrettanto problematiche istanze escatologiche.

A queste tesi non è estranea la filosofia di Spinoza, nonostante la negazione del male in sede metafisica e gnoseologica.

Questa demistificazione della falsa coscienza ci riporta non solo alla critica biblica, ma all'ontologia della vita e all'emergere di una riflessione sulla speranza e su un'escatologia del soggetto. Insomma, il processo di demitizzazione ha lati complessi e problematici e non può portare a una pura negazione del sacro. Anche quando Ricoeur tiene presente la demitizzazione spinoziana, non dimentica il valore dell'*iconoclastia* per la costruzione di un rapporto più autentico alla questione del sé e della vita.

Non si tratta di proporre una filosofia della vita nel senso monadologico-metafisico, ma di una riproposizione diversa, né metafisica e né sistematica, della dottrina del *conatus* in un universo antropologico problematico e segnato

da varie sfide, di cui quella del male, come quella dell'amore, rivela tutta la problematicità della condizione mediana dell'uomo.

Rinunciando a sistema, non si tratta di venir meno al bisogno di ragionevolezza. Si tratta di un aspetto significativo del pensiero di Ricoeur, anche qui lettore attento di Spinoza. Non a caso, quando si riferisce alle dottrine di Jaspers e di Jean Wahl, Ricoeur continua a sottolineare lo sforzo per comprendere una realtà complessa che non si lascia inquadrare in categorie formali o in grandi sistemazioni dialettiche. Il problema sarà quello di recuperare in termini nuovi la situazione iniziale, una seconda e lucida immediatezza vivente, di superare l'informe senza rigidità, un divenire che non è di cose, ma di anime²⁶⁷.

Si tratta di meditare più che cedere alla suggestione di una mediazione assoluta²⁶⁸.

²⁶⁷ Paul Ricoeur, *Lectures2*, op.cit., pag.80.

²⁶⁸ Ricoeur è pienamente consapevole che l'uomo non è padrone in casa sua (Freud). La sua riflessione è un riproporre le tematiche dell'alterità, del corpo, dell'altro e di sé con sé (coscienza). La sua filosofia è anche una convinta constatazione dell'inadeguatezza della derivazione dell'altro a partire da sé che ha orientato le tesi espresse da Husserl nella V *Meditazione cartesiana*.

X

La dottrina del *conatus* Spinoza, platonismo e aristotelismo

La riflessione spinoziana sul *conatus*, che va collegata a quella sull'*entelechia* di Aristotele o a quella sulla monade di Leibniz, ci riporta ad una filosofia che è forse lontana dal finalismo classico, ma non dalla *teleologia*, così come essa si esprime già nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Il finalismo, espressione della mentalità metafisica dualista, è stato oggetto di critica da parte di Spinoza, ma anche di Bergson, poiché, come hanno ricordato Merleau-Ponty o Gilles Deleuze, non vi è solo un Bergson dell'intuizione, ma anche un Bergson della virtualità e del dinamismo, nel quale i profili delle cose si fanno più problematici e mossi. Agli aspetti retrospettivi della filosofia di Lavelle o all'intuizionismo più radicale, Merleau-Ponty sottolinea il rilievo di una filosofia per la quale il punto di partenza è quello di una filosofia della percezione nella quale l'apertura al mondo è anche istanza di liberazione. Nella virtualità, secondo Deleuze, troviamo linee mobili che ci portano a comprendere che il presente non è un dato puramente fermo e successivo al passato.

Il rilievo moderno della filosofia del *conatus* potrebbe essere argomentato a partire da molti autori e da molte opere rilevanti. D'altro canto, il termine ha una lunga storia e uno svolgimento semantico assai importante che può essere brevemente ricordato nei suoi aspetti salienti.

Sotto molti aspetti, il *conatus*, spesso tradotto come *istinto*, ma anche come *impulso* e *ardimento*, è l'*ormé* stoica, l'intima tendenza alla conservazione. Il tema del *conatus* ci riporta alla perseveranza indefinita nell'essere. La pulsione da cui ogni cosa è spinta a perseverare nel suo essere si rivela, nella filosofia spinoziana, come *l'essenza attuale* della cosa stessa.

Secondo Spinoza, dall'essenza vengono determinati affetti che si definiscono *potenze* o *pulsioni*, le quali hanno un rapporto intrinseco con la nostra positività originaria: il *conatus* si rivela originariamente come un nucleo di potenza che si esprime come autoconservazione, ma anche come ricerca di felicità e di autonomia. Essa si protende verso il *riconoscimento di sé* o, in termini spinoziani, verso la *beatitudine*: la stessa indeterminatezza temporale del *conatus* è come un'immagine ancora non attuata dell'appagamento del desiderio, dell'eternità e della beatitudine.

Abbiamo detto che un tema della filosofia di Spinoza, che Ricoeur considera con notevole interesse, è quello dell'intima unione della mente e del corpo, poiché, anche secondo Spinoza, il *cogito* è incarnato.

Secondo la Prop. X della Parte II dell'*Etica*, un'idea che escluda l'esistenza del nostro corpo non può darsi nella nostra mente, ma le si oppone. Perciò, la mente è "spinta", per quanto è in suo potere, a immaginare le cose che aumentano il suo essere e il suo potere. Anche la dottrina dell'intelletto ha un radicamento nella teoria del *conatus*.

Spinoza sostiene che nulla vi è di più utile all'uomo dell'altro uomo che si

conduce razionalmente. Pertanto, nonostante le molte cautele, la tematica della *letitia* e del *conatus* sono legate a quelle del corpo e dell'altro. Infatti, secondo il filosofo, la mente è spinta ad immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza di agire, essendo la pulsione nient'altro che la potenza stessa della mente. La considerazione della propria impotenza, per la prop. LV della parte III dell'*Etica*, genera la tristezza, la quale ha un rapporto con il mancato "riconoscimento" altrui: la tristezza, dice Spinoza, si alimenta sempre più, se la mente immagina di essere avvilita e vituperata da altri. La conflittualità verso gli altri uomini produce non poche fluttuazione dell'animo, se anche la gloria, per la prop. XLIII della parte III, è un affetto legato all'incremento di letizia della cosa amata e se è vero che il maggior danno o i maggiori benefici possono derivare all'uomo dall'altro uomo.

Perciò, Spinoza afferma che l'odio è aumentato da reciproco odio e asserisce che, invece, esso può essere annullato o attenuato dall'amore. La gioia, che non è ancora la beatitudine, è un affetto che si definisce come considerazione della propria capacità di agire ed è percezione del passaggio ad uno stato più elevato di perfezione. La massima felicità e la più grande beatitudine consistono nell'amore di Dio: l'essere infinito, al quale competono tutte le perfezioni, è, afferma Spinoza, sempre oggetto di amore e fonte di letizia, in quanto nessuno può odiare o rattistarsi se concepisce il bene sommo, ossia Dio, che mai si sottrae o può essere sottratto alla mente.

Vi è, quindi, una dialettica che dalla letizia e dalla gioia si protende alla beatitudine, la quale non esclude una dimensione intersoggettiva. Secondo Spinoza, come ben ha presente Ricoeur, il *conatus* è l'essenza stessa dell'uomo. Esso si manifesta come volontà, ma ancor prima quale *appetito*, come una forza che non riguarda solo gli aspetti più elevati del nostro essere, ma quelli, più profondi, che si potrebbe definire inconsci. Proprio essa coinvolge il *poter essere più profondo*, quella spinta che si manifesta come *poter dire* e che tenta di elaborarsi, di *potersi raccontare* e di farsi espressione di un *essere paradossale* che è consapevole di sé e che può autotranscendersi.

Non è un caso che, nella filosofia di Spinoza, il *cogito*, che pur inizialmente si presenta come un assioma, diviene tema centrale di un'ontologia della salvezza e dell'eternità.

Non è questa una prospettiva che si distanzia dalla filosofia spinoziana?

Il filosofo olandese può distinguere il *conatus* dalle cose solo perché le cose possono cessare di essere; ma proprio in tal senso, il *conatus* si riconferma come l'*essenza attuale delle cose*: la sua essenzialità sta nel fatto che, qualora fosse diverso dalla cosa, bisognerebbe far ricorso ad un'altra spinta e ad altri desideri, secondo un regresso interminabile.

Alterità e desiderio

Essendo immediatezza, il *conatus* sembrerebbe porsi al di fuori della mediazione

ermeneutica. Tale affermazione sarebbe vera se lo sforzo d'essere fosse isolato e se il *cogito* fosse disincarnato: in quanto è *posto nell'essere*, esso si radica nella vita e si esprime come desiderio della libertà.

Da qui provengono l'immediatezza e la problematicità del nostro sforzo d'essere, di qui deriva il problema della debolezza e della potenza umana sul quale si costituisce tutta la complessa architettura dell'*Etica*.

In effetti, Ricoeur riconferma l'interesse profondo per il tema dell'indeducibilità dell'alterità, la quale, col suo carico di inquietudine, limita la stessa egologia husserliana: Ricoeur non nega la riduzione fenomenologica, ma non accetta l'esito idealista del pensiero husserliano e ritiene che le istanze della fenomenologia vadano confrontate con quelle di una filosofia dell'alterità, così come essa è stata lucidamente riproposta nella seconda Critica kantiana.

L'alterità è nel nostro stesso corpo, anche perché, come sostenne Spinoza, esso è costituito da più individui ed è una struttura complessa e problematica che ci riporta costitutivamente alla questione non semplice del nostro esistere come esseri identici a sé²⁶⁹. L'alterità evoca il desiderio, il quale è soprattutto desiderio del desiderio, desiderio di essere desiderati e di essere riconosciuti.

Sotto questo aspetto, troviamo già convergenze *possibili* con la filosofia di Spinoza. Ma un'altra tematica va segnalata e confrontata con le riflessioni di Ricoeur, quella dell'amore intellettuale che è attuazione e piena realizzazione del desiderio.

Secondo Spinoza, Dio non è chiuso in sé, poiché ama sé stesso di un amore eterno e poiché l'amore implica una sorta di dualità: è come se Dio, per amarsi, si sdoppiasse nell'infinità dei *modi* e si ritrovasse.

Siamo qui vicini a quell'amore per la creazione, a quel *si* originario che, secondo Ricoeur, costituisce l'uomo: il contrasto tra il particolare e l'universale suppone un'affermazione originaria e si manifesta come una pressione interiore.

Essa, come Ricoeur sostenne in un suo significativo corso di lezioni su Spinoza su cui ha riferito Monique Schneider, contraddistingue tutti gli esseri. L'affermazione comporta un contrasto tra il particolare e l'universale e suppone sì un atto di libertà, poiché la libertà è interiore: un'interiore libertà suppone l'affermazione originaria e l'affermazione originaria si esprime in due cose apparentemente molto diverse, l'aspirazione alla libertà e quella all'amore²⁷⁰.

La dottrina del conatus e l'identità problematica

Il *cogito* è il vero punto di partenza della filosofia cartesiana. Anche se questo concetto si ritrova in altri autori ed in altre filosofie, come quelle di Agostino e di Tommaso Campanella, si può certamente affermare che la tematica del *cogito*,

²⁶⁹ Carla Gallicet Calvetti, *Spinoza. I presupposti teorici dell'irenismo etico*, Milano, Soc. Vita e Pensiero, 1968.

²⁷⁰ In questo senso, si scopre l'insufficienza, anche se provvisoria, delle tesi di Cartesio, secondo cui bisogna assuefarsi "a credere che nulla all'infuori dei nostri pensieri è interamente in nostro potere" Cfr. Renato Cartesio, *Discorso sul metodo*, Vol.I, Bari-Roma, Laterza, 1978, pag.18.

intesa nel senso moderno, è guadagnata al pensiero proprio dall'analisi cartesiana e attraverso la radicalizzazione del dubbio rispetto a quello scetticismo.

Riconoscendolo, Ricoeur non intende sostenere che la filosofia riflessiva inizi semplicemente con Cartesio, poiché, fin dalla riflessione di Socrate, il richiamo alla conoscenza di sé è vivo nel pensiero occidentale e fa valere la sua istanza rispetto a sempre rinascenti forme di scetticismo. Infatti, la stessa filosofia riflessiva non termina neppure con Cartesio, poiché ad essa si riconducono grandi figure di pensatori, anche molto diverse, quali Fichte o Husserl, che ne hanno espresso profonde esigenze.

Tuttavia, l'idea dell'esistenza di un'unità *sempre verificabile* della filosofia, qual è il *cogito*, svela la propria illusorietà già quando si consideri la presenza o la compresenza di diverse filosofie del *cogito*: non esiste solo un *cogito* cartesiano, ma anche, dopo Cartesio, una riflessione sul *cogito* che giunge fino a Malebranche e a Spinoza e fino allo spiritualismo, all'intuizionismo e ai diversi sviluppi della filosofia riflessiva.

La complessità delle questioni così sollevate sta nel fatto che, nella filosofia di Cartesio, il *cogito* ha un nucleo profondo, indubitabile ma, tuttavia, vuoto. Sulla dottrina del *cogito* si innestano tesi altamente problematiche. Si pensi al *cogito* delle *idee innate* e a quello della *chiarezza* e della *distinzione*. Spesso il *cogito* viene posto al di là della sfida della storia, del linguaggio e del mondo inconscio.

Vi è il *cogito* di un certo spiritualismo, per il quale il mondo interiore è da prendere prevalentemente com'è, cioè come un dato dell'anima. Esso è anche il *cogito* del dualismo psicologico e ontologico. Il *cogito* è, talora, l'anima intesa in senso dualistico-metafisico, l'*io* disincarnato che è estraneo al corpo e alla dimensione dell'emozione. Il *cogito* è talora presentato come la *verità priva di mondo*, che sussisterebbe anche se tutto l'"essere" non ci fosse. Talora, si delinea come una libertà disincarnata, che, fatta salva la teoresi, trascura la condizione concreta dell'uomo.

Il *cogito* è anche l'*intuizione immediata*, che si realizza come l'immediata vittoria sul dubbio iperbolico.

Talora, il *cogito* è una verità imprescindibile, la questione di fondo della nostra condizione ontologica ed antropologica.

Secondo Ricoeur, la tematica del *cogito* non può essere inquadrata in schemi sostanzialisti, ma anche idealisti, che ne riducono la problematicità.

Il *cogito* è interrogato nell'essere e nel mondo, è un *cogito* incarnato e finito, esposto al rischio ed al fraintendimento, è un *cogito* che non si conosce e che ignora in che senso possa essere arricchito da quel vasto mondo dei segni e della storia che pure proviene da lui e porta il segno della sua problematicità.

L'obiettivo di una filosofia non illusoria del *cogito* è quello del *recupero di sé*, inteso come pronome riflessivo onnipersonale.

L'affermazione e la contestazione del *cogito* ci pongono sulle tracce della filosofia spinoziana, anzitutto nel senso di quella problematizzazione della riflessione di Cartesio che Ludovico Meyer indicava come il retroterra dal quale erano nati i *Principia*. Non a caso, uno dei problemi più avvertiti da Spinoza è

quella distinzione tra intelletto e volontà che emergeva nella speculazione cartesiana e che era un altro aspetto del suo dualismo antropologico e psicologico. Sarà lo stesso problema di Ricoeur, quando, superando la distinzione cartesiana, porrà il problema della profonda finitudine dell'uomo che, nella sua finitudine, esperisce la gioia originaria del *sì* alla vita.

Il rapporto dell'uomo con le cose della natura è visto nella prospettiva della ricerca della propria identità. Ora, l'identità minima dell'uomo è quella che recita *homo cogitat*, ma questo si rivela solo un punto d'inizio e non può significare l'affermazione di una presunta identità sostanziale.

Anche il *cogito* non è salvaguardato dall'illusione se non si confronta davvero con la possibilità di un'illusione su tutti i contenuti della nostra coscienza immediata. Certo, il riferimento al *cogito* esprime una critica di un facile slittamento della riflessione e un antidoto all'adozione di quel facile scetticismo accademico che tanto aveva paventato Husserl, ma qui deve inserirsi soprattutto il discorso sull'identità, che non è più l'identità immediata, ma è l'espressione di una storia, si presenta con i tratti della narrazione e della ricerca. Infatti, l'identità non è monolitica o chiusa, ma una relazione tra l'*idem* e l'*ipse*, là dove Ricoeur insiste soprattutto sull'*identità ipse* come traguardo di un lungo e difficile percorso di ricerca. La tematica dell'identità è allora in sintonia con quella del *seipsum* spinoziano.

L'*idem* vale per la sostanza, l'*ipse* per il soggetto. Si allude qui a un'identità in sé, più povera, e ad un'identità per sé, più ricca e da guadagnare: i temi dell'*identità ipse* e *idem* pongono il problema spinoziano del *seipsum*.

XI

Il confronto con l'opera di Sylvaine Zac. Analisi di un' interpretazione spinoziana del termine vita

Olivier Mongin ha notato appropriatamente che il tema del *conatus* ha trovato un progressivo svolgimento nell'opera di Paul Ricoeur fino a divenire una dottrina dell'*essentia actuosa*: “Discrètement présent dans les finales de nombreux articles de la période qui précède *La Métaphore vive*, cité avec l'appétition chère à Leibniz dans *De l'interprétation*, le *conatus* de Spinoza exprime rituellement dans les écrits de Ricoeur l'effort pour “persévérer dans l' être” qui fait l'unité de l'homme de tout individu [...] quel est alors le sens d'une convocation d'autant plus décisive qu'elle doit répondre à une tâche où Heidegger vient d'échouer? [...] Anticipant la critique portant sur le déterminisme de la nature, Ricoeur souligne le lien entre la capacité d'agir de l'éthique et le recul des idées inadéquates, c'est-à-dire le rapport entre la vie et la puissance de l'intelligence”²⁷¹. Se la dottrina del *conatus* è anteriore a quella della coscienza, quest'ultima evolve verso una filosofia dell'atto (in un senso non idealistico).

Il concetto di *vita* è centrale nell'opera di Spinoza e la concezione del Dio vivo, provenutagli attraverso diverse vie, ha grande rilievo nel pensiero ebraico al quale egli aveva potuto accedere fin dagli anni della sua formazione²⁷².

Il termine *vita*, che qui si riferisce a Dio, è utilizzato frequentemente nelle opere che precedono l'*Etica*, ad esempio nei *Principi della filosofia di Cartesio* e nelle congiunte *Meditazioni metafisiche*. Tale termine ha uno svolgimento diverso rispetto al termine *anima*, che, nell'*Etica*, è quasi sempre sostituito dal termine *mens* per sottolineare che il pensiero non è corporeo, ma è intrinsecamente radicato nel corpo²⁷³.

La lettura dell'*Etica* ci autorizza a sostenere che il termine *vita* è usato meno frequentemente, ma riconferma che il concetto che vi è sotteso ha grande rilevanza in tutta la filosofia di Spinoza e continua ad averla nell'opera maggiore dell'olandese. Il termine *vita* si trasferisce soprattutto nella teoria del *conatus* e della *cupiditas*, intesa come consapevolezza del proprio *sforzo di esistere*, la cui origine non è nelle cose bensì in noi stessi²⁷⁴.

Infatti, la concezione della *vita* in Spinoza ha un rilevante radicamento ontologico, ribadendo Spinoza che la filosofia è meditazione della vita e asserendo che la vita è Dio stesso: la Vita infinita si esprime in infiniti modi che derivano dalla potenza divina.

Tuttavia questa teoria della vita non è la giustificazione del vitalismo, dell'animismo, del pampsichismo nel senso leibniziano, ma è la fondazione di

²⁷¹ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, pag. 191.

²⁷² AA.VV., *La vita*, a cura di Marcello Sanchez Sorondo, Milano, Mursia, 1998, pagg. 109 e segg.

²⁷³ Cfr. Giovanni Crapulli e Emilia Boscherini Giancotti, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969, pagg. 168 e segg.

²⁷⁴ Alcuni aspetti della teoria del *conatus* e dell'*appetitus* sono di particolare rilievo: il *conatus* precede la coscienza ed è tendenzialmente infinito. Esso ha un rapporto originario con l'essere profondo, tanto che, secondo Spinoza, non è ammissibile il suicidio come atto libero di autodistruzione.

un'ampia e consequenziale teoria del *conatus*, che si esprime anche come una filosofia della *gioia* o della *laetitia*.

Essa non sarà intesa, nota Carlo Vinti²⁷⁵, come “anestesia” delle passioni, ma come ricerca di un'esistenza più libera. L'etica non deve basarsi sulla considerazione della nostra caducità, non è anticipazione della morte, non può essere opposizione alla nostra situazionalità concreta ed incarnata, ma è ricerca di una condizione più “efficace”.

Un confronto con Kant e Spinoza

Ricoeur nota: “non è la “teologia” di Spinoza che mi importa; l'accusa sia di panteismo sia di ateismo è senza pertinenza per la ripresa della nozione di *conatus* che sola interessa qui. Una sola formula apparentemente teologica, basta al mio proposito: per noi è ugualmente “impossibile tanto di concepire che Dio non agisca quanto di concepire che non sia”. E' così immediatamente posto che le “manifestazioni proprie” di Dio esprimono la proprietà fondamentale che questo ha di essere una essentia actuosa. Sul senso, in Spinoza, della formula “Dio è la vita” (Zac pagg.24-ss.) l'essenziale per noi è che ad un Dio artigiano, che si sforza di realizzare un'opera conforme ad un modello, sia sostituita una potenza infinita, una energia agente”.

Insomma, secondo questa interpretazione, Spinoza può essere considerato in termini meno metafisici e va ritenuto un filosofo dello sforzo universale e della ricerca della vita. Da qui proviene il confronto con la terza Critica di Kant che affronta esplicitamente il problema della vita.

La questione potrebbe essere impostata, facendo una premessa che rimanda alla prima Critica di Kant. Per la tradizione razionalista, essendo l'esistenza una perfezione, essa non può mancare all'essere la cui idea è assolutamente perfetta. Se Spinoza ha dato grande valore alla prova ontologica, Kant, invece, ha messo in discussione radicale la possibilità per la metafisica, intesa in senso tradizionale, di giungere a dimostrazioni che riguardino le tre Idee della ragione: anima, mondo e Dio. Nella Dialettica trascendentale, ha raggruppato le tradizionali prove dell'esistenza di Dio in tre tipi e ha particolarmente evidenziato la questione che rendeva la prova ontologica dell'esistenza di Dio non sostenibile.

La filosofia di Kant non può che giungere, nella dimensione della pura teoresi, ad una pluralità regolata di cose che sono in reciproca relazione. Considerando le dottrine che costituiscono l'estetica e l'analitica trascendentale, si giunge dalle intuizioni pure dello spazio e del tempo alla tavola delle categorie (e prima alla relativa tavola dei giudizi), così che si perviene al culmine della *Deduzione trascendentale*, per cui l'Io penso o unità dell'Appercezione deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni.

Kant non rigetta la domanda metafisica, ma evidenzia l'impossibilità di dare una

²⁷⁵ Carlo Vinti, *La conoscenza come liberazione*, Roma, Ed. Studium, 1984.

risposta costitutiva ai maggiori interrogativi metafisici.

Intorno a queste dottrine kantiane si riconosce la maggior parte della filosofia successiva alla rivoluzione copernicana operata da Kant.

Dopo questa premessa, bisogna ricordare che, nella *Critica del Giudizio*, Kant prende in considerazione i limiti della spiegazione meccanicista, anche se non intende rinunciare al concetto rigoroso di scienza che aveva esposto nella *Critica della Ragion pura*.

Kant nota che, se la spiegazione finalistica spesso è ingenua, tanto che nelle sue parole si scorgono accenti baconiani e spinoziani, il problema del vivente, che costituisce una parte notevole della dottrina della finalità oggettiva, non può che suscitare molte domande. Egli precisa di non voler discutere di progetti divini sulla natura e di non parlare di uno scopo finale della natura: se questo trascenderebbe la nostra conoscenza teleologica della natura, egli è anche consapevole che la forma interna di un semplice filo d'erba può dimostrare sufficientemente che la sua origine risulta possibile solo secondo la regola dei fini.

Per cautela critica, bisogna dire che le argomentazioni di Kant non riguardano il *Giudizio determinante*, ma quello *riflettente*.

Più in generale, il filosofo tedesco, ricorda l'opera di Sylvain Zac, ribadisce spesso che non possiamo raggiungere assolutamente il principio interno e interamente sufficiente di una natura (principio che risiede nel soprasensibile). Tuttavia, almeno per il nostro intelletto finito, egli ribadisce che la spiegazione meccanicista si arresta ad un certo punto, il che pone la possibilità di una considerazione diversa delle cose che riguarda il *Giudizio riflettente*.

L'analisi di Kant mostra il desiderio di superare un meccanismo estrinseco, ma vuole evitare di ricadere nella metafisica più o meno dommatica.

Facendo ricorso all'arte che è un produrre secondo idee, si arriva ad una ripartizione tra realismo della finalità e idealismo della finalità. L'idealismo della finalità può approdare o alla dottrina della casualità di Democrito e di Epicuro o al fatalismo di Spinoza. Il realismo della finalità, a sua volta, sfocia nell'iloziosmo o nel teismo.

A questo punto, Zac ricorda che Kant non ritiene Spinoza un filosofo del puro meccanismo esterno: le sue argomentazioni, più metafisiche, sono considerate al di là delle dottrine di Democrito ed Epicuro: nella dottrina di Spinoza, secondo Kant, vi è un più complesso rapporto tra il tutto e le parti rispetto al semplice modello della casualità. Il legame "finale" nella dottrina di Spinoza, che rimonta a concezioni più antiche, è riportato a una sostanza unica di cui le cose sono accidenti. Zac ricorda ancora che, secondo Kant, il legame finale nel mondo deve essere considerato, se ci si rifà alla dottrina di Spinoza, come un legame inintenzionale che deriva da un essere originario che è privo di intelligenza.

Questa tesi è definita da Kant una concezione aporetica. Infatti, riconducendo per inerenza le cose alla sostanza, si garantisce l'unità del tutto, ma tale unità, poiché affidata ad una causa che non è veramente fornita di intelletto, ricade nella semplice necessità di natura.

Dunque, come è possibile conciliare la pluralità kantiana e l'unità sostanzialista di

Spinoza?

La risposta, secondo Zac, non può che andare nel senso di un'inedita dottrina della vita.

Spinoza è un filosofo che avverte la novità della visione scientifica moderna e sente il rilievo del pensiero cartesiano. Il filosofo olandese non è solo il critico consequenziale dell'antropocentrismo, ma è anche colui che ripropone e rielabora la concezione della divinità come vita: la vita è intesa nel senso di uno sforzo d'essere, di una tensione e di un *conatus essendi* che costituisce tutte le cose in una dimensione di tensione e di amore, nella quale il *conatus*, come ricorda Zac, non è solo conservazione, ma tensione alla realizzazione indefinita del proprio essere. L'esistenza concreta non è una copia sbiadita di un modello preesistente: la vita è qualcosa di più di questo.

In tal modo, l'unità della sostanza e l'unità della natura, dopo la crisi della metafisica razionalista e della concezione trascendentalista, fanno emergere la possibilità di un'ontologia diversa, quella della vita che è unità, ma anche pluralità ed è regola ma anche novità e creazione. La vita e la conoscenza non sono più in opposizione nella dottrina di Spinoza e questo scioglie la rigida concezione trascendentalista, presa in seria considerazione, in una filosofia non necessariamente metafisica della vita come apertura al tutto e ricerca di libertà e tentativo di comprendere le cose.

La memoria e l'immagine: due termini spinoziani

Questa relazione è la *vita*, che è relazione problematica e ricerca di identità che coinvolge sia la memoria, la quale è parte essenziale della problematica ricerca dell'identità, sia l'immaginazione, nella sua concretezza e con le sue possibili seduzioni.

Riferendosi a Spinoza, Ricoeur sottolinea il problema dell'*eikôn*, che sembra insolubile qualora si solidifichi il tempo, si isoli il passato e si veda la memoria come impronta e registrazione delle cose che sono avvenute nel passato.

Il problema dell'immagine fu avvertito profondamente da Platone e le sue riflessioni non vanno dimenticate: "possiamo infatti seguire-dopo l'attacco di Platone contro la sofistica, che egli ascrive all'*eikôn*-fino a Montaigne, Pascal, Spinoza la denuncia del carattere deduttivo dell'immaginazione. Tuttavia, l'immaginazione non è ingannatrice nel senso stesso della memoria. Non si potrebbe rimproverare alla memoria di ingannarsi o ingannarci, se essa non mirasse all'esattezza, alla fedeltà, che poi è il suo modo specifico di mirare alla verità, cosa che l'immaginazione non fa?". Questa osservazione, che accetta e supera una tradizione che è anche spinoziana, riconduce su un cammino più complesso e recupera le intenzioni profonde della filosofia del *conatus*. In questo senso, Ricoeur può parlare di una *semantica del desiderio e dell'azione*, collegando così tre termini, *semantica desiderio e azione*, che rivelano la connessione della sfera linguistica, di quella ontologica e di quella del desiderio e

dell'amore.

E' il desiderio di essere che si esprime nell'innovazione semantica, nella dimensione testuale e nella traduzione, tre assi secondo i quali si articola il problema di un'ermeneutica della condizione umana.

Anche la tematica spinoziana della molteplicità degli attributi ci conduce a riflettere sulla molteplicità delle lingue e delle culture. In questo senso, va ripensato uno dei miti dell'origine dell'umanità, quello di Babele, che va inteso in termini problematici, ma non più pessimistici²⁷⁶.

Ogni problema che ci porta a riflettere sulla nostra identità mette in connessione i tempi e apre alla questione complessiva del nostro vivere e del nostro sforzo per esistere.

Lo dimostra l'esperienza della colpa, che riguarda il passato ma pone il problema del senso del vivere e del futuro. Anche il tema del perdono non è solo il chiudere con il passato, ma è soprattutto l'apertura di un rinnovato discorso. Siamo qui in un luogo nel quale ci si interroga non tanto sulla verità o sull'errore in astratto, ma su aspetti profondamente vivi, quali quelli della fiducia e della promessa, che riportano al problema dell'identità di sé con sé, alla tensione spirituale tra tempo, identità e felicità.

Porre la "passeità" del passato nel circolo della vita è affrontare la questione della fedeltà al ricordo, come momento della nostra ricerca di noi stessi, là dove non ha senso un'immagine ferma, ma un'interpretazione del nostro passato, ma un'interpretazione creativa del tempo e dei tempi della nostra vita. Queste riflessioni possono essere collegate ad un autore caro a Ricoeur, Jean Wahl, che, non a caso, riportava, alla fine della sua analisi della coscienza infelice nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, che "il carattere sintetico della vita e quello dell'amore sono d'ora innanzi fondati in quanto appaiono identici al carattere sintetico della ragione. Saremo infine sfuggiti a quella continua ricaduta che ci precipitava sia nella coscienza infelice sia nell'incoscienza [...]. Certo, per superare quel romanticismo stesso donde è partito, Hegel trasformerà presto il *Begriff* in una sorta d'*entelechia aristotelica*, o piuttosto, vorrà operare una sintesi tra la nozione mobile e l'immobilità della forma. Tuttavia possiamo sempre ritorvare, ancora vivi, questi elementi originari del suo pensiero, quelli che a nostro avviso ne fanno soprattutto il valore, proprio mentre rischiamo di far esplodere l'armatura del sistema. Perché forse non sono più preziosi del sistema"²⁷⁷.

Analisi dell'opera di Sylvain Zac

Ne *l'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Sylvain Zac rileva che, nel filosofo olandese, l'idea di potenza (*puissance*) è rigorosamente identica a quella

²⁷⁶ Cfr. Paul Ricoeur, *La Traduzione. Una sfida etica*, op. cit., pag. 52. Anche in questo caso, vi è un'analogia con l'interpretazione spinoziana delle Scritture. Cfr. anche Domenico Jervolino, *La traduzione come problema filosofico*, in *Studium*, fasc.1 (2005), pagg. 59-67.

²⁷⁷ Jean Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Bari-Roma, Laterza, 1994, pag. 223.

della *vita* (*vie*). Essa costituisce come il nerbo delle due prove dell'esistenza di Dio, così come il filosofo le svolse nell'*Etica*. L'argomentazione spinoziana è quella di una peculiare filosofia realista che non smentisce la constatazione della realtà finita, anche quella umana, ma si costituisce come distinzione, più che separazione, tra l'essere in sé sussistente e le cose che, per esistere, vanno poste in relazione a tale sussistere.

Paradossalmente, questa distinzione è *affermazione di vita* e di una vita che non può essere ristretta in un ambito e in una prospettiva parziale dell'essere. Se ogni determinazione è negazione, è mediante una sorta di negazione della negazione che Spinoza costituisce la sua teoria della vita, intesa come sforzo di individuazione e come *conatus*.

La negazione della netta frattura ontologica gli serve per affermare la vitalità universale, intesa in un senso diverso dal vitalismo e dall'irrazionalismo dell'età rinascimentale.

E' comunque assodato, e questo è molto rilevante per comprendere l'interpretazione ricoeuriana di Spinoza, che il rapporto tra Dio e le cose singole non è un rapporto di tipo meccanico, come quello tra l'uomo ed i suoi prodotti, ma un rapporto che pone le cose e il divino in un circolo vivente e in un rimando vivo.

Perciò, Zac ricorda: “pour les choses naturelles, au contraire, l'équation. Perfection-puissance d'exister= essence=vie) s'applique rigoureusement. Les êtres finis sont parfaits et vivants à des degrés différents, suivant que leur perfection exprime à des degrés différents la vie de Dieu, étant la perfection et la vie, elle-même, il existe par soi e, par conséquent, existe nécessairement”²⁷⁸.

Zac ha analizzato anche il *Trattato teologico-politico*, in cui non vede propriamente la dottrina spinoziana della verità, ma la lotta di Spinoza perché si dia la possibilità di accedere alla libertà di pensiero, all'esercizio della filosofia come libera ricerca della verità. In questa prospettiva, Zac vede un apporto più vasto e ampio di quelli coevi di altri scrittori confessionali, come Richard Simon²⁷⁹: “c'est que le traité theologique-politique est essentiellement un ouvrage de polémique: ce qui compte aux yeux de Spinoza, ce n'est pas tant la certitude de ses propres conclusions que la force de son argumentation dans ce combat sans merci qu'il livre aux préjugés des théologiens”²⁸⁰. Qui la dottrina teologica è ancora un po' separata da quella dell'*Ethica* e non si intravede quel contatto ancor più profondo che la dottrina del *conatus* può offrire.

Comunque si imposti la dottrina spinoziana, è evidente, secondo Zac, che il rapporto tra finito ed infinito è un problema complesso, ma da tale complessità è esclusa una concezione che consideri le cose come realtà esterne l'una all'altra ed estranee a Dio, che ne è la vita: l'idea che le cose siano reciprocamente esterne o esteriori e collocate in un universo geometrico non è quella di Spinoza, per il quale le cose sono espressioni della potenza assoluta della Sostanza. Infatti, la

²⁷⁸ Cfr. Sylvain Zac, *L'Idée ...*, op. cit., pag.42.

²⁷⁹ Cfr. Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

²⁸⁰ Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation*, op. cit., pag.1.

Sostanza spinoziana è in sé vita ed attività assoluta che si frammenta e cerca di ritrovarsi nelle cose, le quali sarebbero inconcepibili senza la potenza d'essere della Sostanza.

La filosofia di Spinoza è un realismo che si riferisce al conflitto di esseri reali, il cui fondamento è la vita. Il loro rapporto non è quello della causalità esterna così come è stata intesa dagli empiristi o dagli scettici, poiché le cose sono reali, ma non in un senso statico e fermo, bensì in rapporto all'idea della vita, la quale ci rimanda all'attività e allo sforzo d'essere delle cose.

Sarebbe un errore dimenticare che Spinoza conserva il concetto mosaico di creazione in un modo del tutto singolare. Egli lo distingue da quelli di "fabbricazione" o di "plasmazione". Se la sua critica va anche a Gersonide, che pone dinanzi a Dio una materia preesistente, egli non condivide le tesi dei teologi che fanno di Dio un puro spirito: se ciò fosse vero, non sarebbe possibile pensare il nesso tra Dio e la creazione.

La "rivoluzione spinoziana" è che l'estensione va attribuita a Dio. Per Spinoza, come per Bergson, il nulla non c'è. La continuità di un atto non è una finalità in senso antropomorfo. La concezione di Spinoza est "entièrement étrangère au mécanisme ainsi défini". Infatti, seguendo qui alcune riflessioni di Jules Lagneau, Spinoza considera la natura materiale "envisagée dans sa totalité ou dans les corps qui la constituent, comporte un aspect d'intériorité"²⁸¹.

Spinoza "prétend démontrer *more geometrico* que l'essence de dieu est son existence même, mais en réalité, comme l'a bien vu Jules Lagneau, ses démonstrations ne sont que le développement d'un intuition, celle de l'absolument infini lié a l'absolument existant"²⁸².

Zac distingue l'idea della vita in Spinoza da quella, di matrice biologica, che sarebbe più nell'aristotelismo e che sta in piedi o perisce con la fisica e la biologia dallo Stagirita²⁸³.

Una cosa è certa, che il *conatus*, esprimendo lo sforzo d'essere delle cose, pone la realtà in Dio. Benché comporti un allontanamento e una negazione della potenza assoluta di Dio, il finito non è prevalentemente negatività, ma sforzo d'essere, poiché anche il finito, in quanto esiste, è posizione, anche se non assoluta: il *conatus* è cupidità, ricerca della felicità, apertura al mondo nel senso del contrasto, ma anche in quello del ritrovamento di sé.

²⁸¹ Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation*, op. cit., pag.28.

²⁸² Sylvaine Zac, op. cit., pag.45

²⁸³ Riferendoci alla lettura di Ricoeur, questa distinzione porta anche a distinguere la concezione generale della vita e dell'*energeia* in Aristotele da tesi più caduche.

XII

Una filosofia “spinoziana” dell’energia e dell’atto d’essere L’ontologia delle vita in Sé come un Altro.

Una nuova interpretazione del rapporto Aristotele-Spinoza

Vediamocome debba essere inteso l’asse Aristotele-Spinoza così da aprire nuove prospettive rispetto a quelle delineate problematicamente da Bergson nei passi che sono stati precedentemente citati.

Occorre seguire un movimento che svolge in modo diverso la dottrina del *conatus* e le dà una delineazione nuova.

Se Aristotele fonda un’etica della *virtù*, Spinoza prospetta un’etica della *beatitudine*. Questo ci riporta al tema della *praxis*, poiché l’interpretazione della *praxis* non può più essere affrontata nella prospettiva di un’ontologia neutrale, ma in quella di un’etica.

Perciò, Ricoeur nota: “in questo senso, siamo “potenti”, quando comprendiamo adeguatamente la nostra dipendenza in qualche modo orizzontale ed esterna rispetto alle cose, e la nostra dipendenza verticale rispetto al potere primordiale, che Spinoza chiama Dio”²⁸⁴.

La connessione tra la beatitudine spinoziana e la felicità aristotelica passa per un universo in cui la vita non è pensata secondo categorie scontate o rigide. La vita non è necessaria dispersione, non rientra nella categoria dell’accidente e non è un epifenomeno né dal punto di vista scientifico né da quello filosofico. La vita non è salvezza, che si colleghi ad un concetto astratto, quale quello di una sostanza ferma.

La prospettiva è soprattutto etica e tematizza la dialettica *alienazione-libertà* che si colloca al di fuori di una sostanzialità ferma o di un sapere assoluto che pretende l’esaustività. Perciò, Ricoeur affronta le complesse questioni dell’illusione, del riconoscimento e del perdono che hanno come comune denominatore la difficoltà del raggiungimento della libertà e della riconciliazione tra sé e sé.

La posizione di Bergson è già un avanzamento verso una maggiore comprensione della dottrina del *conatus*, ma essa esprime una difficoltà a pensare il *conatus* spinoziano come vita²⁸⁵, laddove questa riflessione, condivisa da Ricoeur, appare chiaramente negli studi di Sylvain Zac come motivo centrale.

A questo punto, bisogna fare un rapido cenno a dottrine ricordate da Ricoeur e da

²⁸⁴ Sylvain Zac, *L’Idée...*, op.cit., pag. 430.

²⁸⁵ Facciamo un esempio che non è secondario per la tradizione filosofica che si lega alla filosofia riflessiva. Il Cousin collegò strettamente Cartesio, Spinoza e Malebranche proprio partendo da alcune difficoltà interne del cartesianesimo, il quale giungeva all’esistenza del mondo solo mediante ragionamenti complessi e remoti. La negazione del mondo e la confusione tra l’impulso e la libertà conduceva Cartesio a quelle aporie che si risolvono nella concezione, che Cousin ritiene inappagante ma non atea, di Spinoza. Riducendo il finito alla passività dell’impulso, Cousin afferma che la Sostanza spinoziana nega solo la causalità creatrice, ma non una forza divina produttrice. In questo senso, il Cousin vedeva nella dottrina del *conatus* una concessione al naturalismo dell’impulso.

Zac. La dottrina di Avicbron, secondo cui Dio è *fonte della vita*, ci conduce a questioni significative nella cultura ebraica. Tale riferimento ha un valore più ampio, in quanto la dottrina di Avicbron è una riflessione sulla problematicità della vita, sulla condizione incarnata di ogni essere e sulla libera volontà divina. La dottrina di Avicbron, che ha una lunga tradizione, può essere ricordata anche perché essa si incentra sul concetto dell'intima coappartenenza della materia e della forma nella concretezza degli enti che sono metafisicamente costituiti da esse: tale dottrina è alla base di una concezione che si avvicina alla dottrina del *conatus* e dell'intima presenza dell'impulso di esistere nel cuore stesso della realtà.

Ricoeur se ne serve per dimostrare la continuità, ma anche la discontinuità di un problema, quello della vita, che è stato spesso sostituito da un'ontologia del finito e della tristezza²⁸⁶.

Centralità e dislocazione dell'uomo nell'essere

Il riferimento ad Avicbron, che implicherebbe un'analisi specialistica, può spingere a ulteriori approfondimenti.

Al centro della riflessione di Aristotele non c'è il concetto di divenire in astratto, ma la tensione all'attualizzazione del proprio essere. Non esprimerebbe le intenzioni di Aristotele focalizzare l'attenzione su un processo che, mosso dall'esterno, sia un semplice passaggio di ordine meccanico da una condizione all'altra: anche se parzialmente, la filosofia di Aristotele non identifica la realtà con la fissità, poiché l'attuarsi della forma esprime un'intima tensione alla perfezione e alla vita: la forma è anche fine, rispetto al quale la cosa esterna è solo con-causa, benché non sia mera occasione, poiché causalità efficiente e finale sono collegate.

L'inserzione originaria, affettiva esprime un'intima forza di sviluppo che diviene natura compiuta; infatti, mediante il termine *energheia*, si vuol esprimere l'attuazione concreta dell'individuo, per la quale l'essere naturale è originariamente *ethos*.

Dall'analisi del termine *energheia*, come appare dagli scritti del giovane Aristotele, emerge che lo Stagirita utilizzava il termine di ascendenza platonica *dynamis*, ma va rilevato che il termine *energheia* è soprattutto suo: la dualità dei principi che Platone riferiva ad un mondo di essenze ideali separato è riportata nel concreto, in quella *physis* che, oggetto di studio dei Presocratici, ritorna ad essere, in prospettive diverse, oggetto di studio del filosofo naturale.

La parola *energheia* sta ad indicare aspetti di un processo o anche il compimento di un processo che porta a una nuova realizzazione di sé. Non è un caso che il termine *energheia* sia collegato a quelli di piacere e di felicità ed abbia attinenza con la sfera della contemplazione, la quale apporta sommo piacere ed

²⁸⁶ Avicbron, *Fons Vitae*, III, 13, in *Opere*, Milano, Bompiani, 2007, pag.371.

appagamento: all'attività si collega il piacere. Se le attività e le virtù dell'uomo possono essere molte, è anche vero che l'uomo ricerca la realizzazione di sé e non può appagarsi di una vita fatta solo di cose che non corrispondono alla sua essenza razionale e socievole. E se l'*eidos* platonico e l'essenza sono astrazioni del nostro intelletto, la forma in senso aristotelico vive nella concretezza del sinolo, il che riconduce alla tensione ad esistere e ad esprimere se stessi. Aristotele afferma che vi è una stretta correlazione tra il piacere e il vivere e tra il vivere e l'essere attivi. Perciò, l'autonomia consente all'uomo un piacere di ordine superiore rispetto a quei piaceri che determinano la sua dipendenza.

Il concetto di *energheia* è legato al termine *entelecheia*. In Aristotele il passaggio dalla potenza all'atto non si ferma ad un solo ambito dell'essere, ma riguarda, come tensione alla felicità, ogni essere. Per fare un esempio, secondo Aristotele, l'uomo non è alterato dai suoi pensieri, ma è invero da essi e dai suoi atti.

In questo senso, si comprende il valore del richiamo al tema dell'*essentia actuosa*. D'altro canto, come ha notato David Ross, il concetto stesso di felicità (*eudaimonia*) non si lega solo all'esercizio di una virtù, ad un modello di vita, al solo piacere, o all'abitudine, ma a quello di un'attività che è umanamente significativa, regolata e consapevole: se la potenza sembra precedere l'atto nell'ordine del tempo, è anche vero che le cose tendono ad attuarsi e a perfezionarsi e provengono da un essere, dello stesso genere, che è già in atto.

La nozione di attività, che è centrale per una riflessione antropologica, coinvolge l'ambito pratico e l'ambito poetico, cioè implica le nostre scelte e richiede il confronto con la nostra stessa limitatezza, con quella relativa ed inespressa necessità che costituisce anche la dimensione del nostro corpo e si fonde con quella dell'involontario assoluto, che è l'altro versante di una filosofia della speranza.

Tra Aristotele e Spinoza. Una lettura alternativa rispetto a quella della maturità di Heidegger

Secondo la prop. LXVII della parte IV dell'*Etica* di Spinoza, "l'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita". Per il filosofo, "la cupidità che nasce dalla gioia è più forte della cupidità che nasce dalla tristezza": la ricerca del vero utile è data dalla ragione e si basa sulla dottrina della letizia e dell'amore.

La lettura di Ricoeur sembra alternativa rispetto a quella di Heidegger e al suo riferimento all'eredità aristotelica. Infatti, Ricoeur, che valorizza spesso i momenti iniziali delle riflessioni dei filosofi, non trascurava di ricordare il valore delle analisi di Heidegger su Aristotele che precedono cronologicamente *Essere e Tempo* e che non sempre sono state fino in fondo valorizzate.

Come ha ricordato Domenico Jervolino, "Heidegger si colloca nel cuore dell'unico pensiero, dell'unica domanda che alimenta il suo interrogare intorno

all'essere. Ricoeur parla di un'ontologia militante e spezzata ed evoca per sé l'immagine di Mosé, al quale fu solo concesso di guardare da lontano la terra promessa prima di morire [...] e' questo il kairos di Ricoeur che a me pare più vicino a quel kairos di cui parlava il giovane Heidegger che non agli esiti della sua ultima riflessione"²⁸⁷.

Fatta questa precisazione, bisogna ricordare che Ricoeur punta ad una riflessione sulla vita che colleghi *effettività* e *potenza*. Egli si dirige verso *un'ontologia dell'agire* che sottolinei come l'*energeia* non debba essere intesa come semplice effettività. Il concetto di *dynamis* riporta alle contraddizioni che si ritrovano quando si fa riferimento a un fondo di essere, ad un tempo potente e effettivo, sul quale si staglia l'agire umano"²⁸⁸. Dunque, vi è un fondo d'essere per cui il sé può essere detto agente e può esprimersi.

Heidegger ha spesso parlato di un destino e di una decostruzione della metafisica. All'interpretazione di Heidegger, che ha accentuato l'aspetto unitario della metafisica, si può domandare se proprio la riflessione di Spinoza non nasca da un'originale riflessione sul *cogito* di Cartesio, la cui destinazione fatale non è affatto quella del nichilismo"²⁸⁹. Se da *Essere e tempo* sino alle opere della maturità si accentua la convinzione heideggeriana della necessità di un *ripensamento radicale della metafisica occidentale*, il tema della morte della metafisica diviene il problema della ricerca di una via più autentica ad un pensiero aperto alla parola rivelatrice.

Anche qui Ricoeur non può seguire sino in fondo Heidegger: la sua analisi dell'*essere-nel-mondo*, così come è stata sviluppata, non può essere sminuita, né si può ignorare il valore di un pensiero che attinge alla poesia e alla parola originaria. L'esigenza di preservare il pensiero e la parola non può essere sottovalutata, ma contemporaneamente non può essere sempre accettata.

La filosofia di Spinoza dimostra che non vi è un'unica metafisica, ma che ve ne sono molte e ci ricorda che non si può parlare di un loro semplice e unitario "oltrepassamento". Anzi, il rapporto con la metafisica va considerato nella prospettiva di un debito e di una possibilità che un pensiero ecumenico, ma non eclettico, quale è quello di Paul Ricoeur, persegue"²⁹⁰.

In effetti, se la scissione e la realtà franta della condizione antropologica, soprattutto moderna, sono presenti a Ricoeur, è anche vero che, allora, la frattura non richiede una rigidità priva di soggetto, ma la duttilità del racconto, lo

²⁸⁷ Cfr. Domenico Jervolino, *Le parole della prassi*, Napoli, La Città del Sole, 1996, pag.239.

²⁸⁸ Cfr. Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca book, pag.412. Neanche quest'opera può essere interpretata come definitiva. In essa, è soprattutto contenuta una "piccola etica "che esprime il compito di pensare un' "ontologia morale". Del resto, tale ontologia passa per il tema dell'agire con e per gli altri e si confronta con la complessa questione del riconoscimento, la cui caratteristica è fortemente segnata dal tema dell'alterità. Cfr. AA.VV., *Libertà ed etica della responsabilità*, Assisi, Cittadella, 1997.

²⁸⁹ Cfr. Giovanni Giulietti, *Spinoza. La sua vita e il suo pensiero*, Treviso, Ed. Canova,1974, nel quale si ricorda come l'*Etica* si presenti soprattutto come un metodo per la salvezza e si segnala il ripensamento dell'eredità cartesiana e la ripresa di tematiche rinascimentali legate al tema della vita. Cfr. anche Augusto Guzzo, *Il pensiero di Baruch Spinoza*, Torino, Ed.di Filosofia, 1964, pagg. 14-15.

²⁹⁰ Si legga Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Assisi, Cittadella editrice, 2007, pag.95

“scambio delle memorie” e la capacità ricostruttrice dell’immaginazione che si congiungono, mai senza difficoltà, in una riflessione viva su di sé.

La filosofia di Spinoza, che pur si colloca nell’ambito delle filosofie che criticano l’immaginazione, è portata fuori della rigidità del sistema. Pertanto, il filosofo cerca non solo l’*idem* della metafisica oggettiva, ma soprattutto l’*ipse* o identità dialogica. E’ così delineata una ricerca che intende accedere alla possibilità della narrazione di sé.

E’ questo il cammino complesso, ancora tutto da pensare, che porta dall’*energeia* aristotelica alla filosofia del sé.

Il senso della *pietas* verso l’alterità vige nella filosofia spinoziana, nella constatazione che l’ordine della natura ci porta sull’infinito dell’alterità: lo sguardo di Mosé che contempla la “terra promessa” non è del tutto distante da quello del Saggio spinoziano che, giunto alla liberazione, considera l’infinità dei centri di vita e le prospettive nelle quali si esprime la natura.

A tale proposito, Francesca Brezzi ha sottolineato l’importanza della concezione dell’ “essere come atto, come *energeia* e *dynamis*, concezione che pur presente in Aristotele, nel momento in cui parla dell’plurivocità dell’essere, è rimasta poi sotterranea nella storia della filosofia, senza per questo perdere la sua forza e la sua vitalità in quegli “attimi” nei quali essa è riuscita ad emergere.

E’ difficile, nota Ricoeur, non constatare come Aristotele esprima varie accezioni del termine *energeia* e come nell’affrontare i testi aristotelici comporti nell’interprete un senso di dispersione.

D’altra parte, l’*ousia* aristotelica è qualcosa di più della *sostanza*. Inoltre, nelle riflessioni aristoteliche, emerge la necessità di un decentramento non dalla vita, ma dall’illusione. Questo decentramento dà senso alla coppia di concetti *energeia-dynamis*. Su questo sfondo, effettivo e potente, si delinea quella forma elevatissima di possibilità che è l’agire umano, in cui la tematica della spinta etica a realizzare la propria esistenza acquisisce un rilievo particolare. La lettera di Spinoza ad Oldenburg esprime questa prospettiva che si ritrova, in diverso modo, sia in Aristotele e sia in Paolo, secondo la cui dottrina l’uomo esiste ed agisce in Dio.

La questione riguarda sensi diversi che sono analoghi e che non si possono intendere come semplicemente dispersi: potenza di agire, potenza di agire su, potere di agire di una comunità. L’unità analogica dell’agire, nota Ricoeur, mette capo ad una *fenomenologia ermeneutica dell’uomo agente* che va radicalmente ripensata.

Ricoeur domanda chi sia colui che sarà in grado di giungere sino alla fine di questo percorso, anche perché egli sarebbe colui che si avvicina alla delineazione di quella poetica della volontà che, nonostante i *détour* del suo pensiero, è sempre l’obiettivo di questo *pensiero itinerante*.

Ricoeur coglie uno di questi momenti “emergenti” nella filosofia di Spinoza e nell’ontologia dell’atto-potenza, in cui l’essere è sforzo di esistere e desiderio di essere, come si afferma nella Proposizione VI del libro III dell’*Etica*: “ciascuna cosa, per quanto è in se stessa, si sforza di perseverare nel suo essere”. E seppure

in Spinoza il dinamismo interno del vivente non interrompe il determinismo della natura, tuttavia il *conatus* è strettamente legato alla forza dell'intelligenza che regola il passaggio dalle idee inadeguate a quelle adeguate e che prelude alla trattazione del tema della beatitudine.

Non solo Spinoza ha focalizzato l'essere come sforzo di esistere e desiderio di essere, ma anche Pascal, Maine de Biran e Marcel, autori ai quali Ricoeur si ricollega in pagine mirabili, quando delinea un *cogito altro*, inteso come *conatus*, *essentia actuosa*, speranza e promessa di realizzazione e di affermazione²⁹¹

Un nuovo modo di proporre la questione del soggetto

Il cogito non è un dato, ma svela la sua problematica connessione con un'*essentia actuosa* che costituisce il fondo del nostro essere e con la *vita* che non è solo un dato, ma è soprattutto un compito: “la tesi dell'antiorità dell'arcaismo del desiderio, è fondamentale per una riformulazione del *cogito*: come Aristotele, come Spinoza e Leibniz, come Hegel, Freud mette l'atto di esistere nell'asse del desiderio. Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, era già posto nell'essere a livello pulsionale. La anteriorità della pulsione, in rapporto alla presa di coscienza ed alla volizione, significa l'antiorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità del “io sono” sull' “io penso”. Ne salta fuori una interpretazione meno idealistica, più ontologica, del *cogito*: l'atto puro del *cogito*, in quanto si pone assolutamente, è soltanto una verità astratta e vuota, tanto vana quanto invincibile. Le rimane soltanto d'essere mediata attraverso la totalità del mondo dei segni e attraverso l'interpretazione di questi segni. La lunga deviazione è appunto quella del sospetto²⁹².”

Al centro del pensiero di Ricoeur, nel suo riferimento al tema della “conversione” in Platone e a quello dell'emendazione dell'intelletto, è situata la questione complessa dell'innesto “del problema ermeneutico sul metodo fenomenologico”.

Quest'istanza, che ci richiama ad Husserl e a Spinoza, si esprime nella consapevolezza che non è possibile separare il *linguaggio* e l'*azione*: il paradigma spinoziano collega la filosofia del linguaggio e la semiotica, le quali vengono a dare consistenza ad una prospettiva “etica” rinnovata.

Tale consapevolezza si collega ad un'attenta analisi degli orientamenti attuali della filosofia analitica anglosassone, nella quale già il privilegiamento dell'aspetto descrittivo rispetto ad altre dimensioni del linguaggio è messo profondamente in discussione.

Gli atti motivazionali sono già pieni di intenzionalità ed essi non sono equiparabili al semplice movimento, non vanno spiegati nella sola dimensione biologica o solo in quella istintuale. L'azione non può mai disgiungere la forza e il senso. Perciò,

²⁹¹ Francesca Guerrera Brezzi, *Agire con e per gli altri: l'etica ermeneutica di P.Ricoeur*, in AA. VV., *Libertà ed etica della responsabilità*, op.cit. pagg.91-92.

²⁹² Paul Ricoeur, *Il conflitto...*, op.cit., pag. 258.

essa avvia ad un terzo discorso, quello della libertà²⁹³, e alla tematica di un'antropologia integrale, cioè dell' *uomo capace*: “se l'azione può essere raccontata è perché essa è già articolata in segni, regole, norme; essa è sempre simbolicamente mediata”²⁹⁴. Anche il racconto e l'azione saranno un complesso gioco di discordanza e concordanza, ed è questa dimensione che ci porta all'enigma dell'intreccio fra il tempo e la vita: quest'ambiguità deriva dal fatto che, se “in Spinoza possiamo leggere una magnifica definizione del tempo, o piuttosto della durata, come “continuazione dell'esistenza””²⁹⁵, è anche vero che tale esistenza è subito scissa e posta nella difficoltà di dirsi, di fare e di operare.

Forse, i più importanti problemi linguistici nascono dallo scarto tra l'essere e la significazione. In ogni caso, il linguaggio non è un mondo a sé stante. Se il sofista può manifestare la sua inadeguatezza con il virtuosismo delle proprie argomentazioni, il pericolo di un linguaggio che si separa da noi stessi deve portare a riflettere sulla connessione tra il senso e la significazione che ci riporta alla vita stessa. Questa tematica, che ci riconduce alla filosofia di Husserl, è anche originariamente spinoziana, ed è la prospettiva nella quale possiamo delineare il rapporto tra la riflessione spinoziana e quella freudiana. E'una tematica che conduce a un'interrogazione radicale, alla questione del nostro essere complesso, mai completamente penetrabile e tuttavia “desideroso” di accedere a espressione senza pretese di esaustività.

Qual è il rapporto tra azione e agente? La difficoltà nel pensare una filosofia del soggetto libero sta nel considerare una *filosofia dell'identità* non puramente meccanica e neanche solo biologica. L'identità ferma è l'identità *idem*, ma l'identità, in senso più maturo, è l'identità *ipse*: siamo così ricondotti all'*idem* e all'*ipse* di Spinoza che non indicano una cosa in sé ferma, ma una tensione verso l'essere, il rinnovarsi di una nascita a noi stessi, di un'affermazione originaria che diviene tensione analogica e metaforica.

Perciò, non ci si può fermare all'*esaltazione epistemica del cogito*, ma neppure alla sua dissoluzione.

Per questo, occorre tendere a una diversa filosofia dell'identità, cioè a una filosofia dell'*attestazione* e del *riconoscimento*. Da qui possiamo comprendere che l'*attestazione* non è l'episteme, né si identifica con una credenza tra le altre: essa non è un *credere a*, ma un *credere in*. L'*attestazione* è *poter dire, poter fare, poter raccontare e poter essere responsabili*. Non è un atto solipsistico, ma porta a sé attraverso l'altro. Essa implica la *fiducia*, ma non la *garanzia*. L'*attestazione* è più che avere un *carattere*, ma è giungere ad esprimere una *personalità matura*. Ecco perché si pone una *dialettica tra riflessione e deviazione*, tra *ipseità* e *alterità*. Essa tende all'*attestazione*, il cui opposto non è l'*errore*, ma il *dubbio*. L'*attestazione* è la *sicurezza*, intesa come *fiducia di esistere nel modo dell'ipseità*.

²⁹³ A tal proposito, Spinoza nota che “gli Stoici pensarono che i nostri atti dipendessero assolutamente dalla nostra volontà e che noi possiamo dominarli totalmente. Ma le proteste dell'esperienza, non già i loro principi, li costrinsero a confessare che, per inibire e governare gli affetti si richiedono un esercizio e una cura non piccoli”. Cfr. Spinoza, *Etica*, op. cit., pag.1051.

²⁹⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di Domenico Jervolino, Milano, Guerini e ass., 1994, pag.

²⁹⁵ Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina ed., 2005, pag. 132.

Essa si oppone alla certezza che si autofonda e si esprime come una fiducia che si guadagna progressivamente: siamo qui al concetto marceliano dell'uomo coinvolto nell'essere e della riflessione che non istituisce la vita, ma riflette amorevolmente su essa.

La dialettica spinoziana in atto. L'identità negata, l'identità complessa

Dalla trilogia di *Tempo e racconto* a *I percorsi del riconoscimento*, un tema rilevante è il superamento di una concezione statica della memoria. In questa prospettiva, anche l'oblio non è solo una traccia distrutta dal tempo o semplicemente dissolta nella sua base materiale. Secondo Ricoeur, la tematica della memoria e quella del riconoscimento sono più complesse e coinvolgono il senso della costruzione della nostra identità. In questa dimensione, mondana ed effettiva, è sollecitato il nostro impegno etico, si esprime l'appello ad avere a cuore quella felicità che dà senso al nostro abitare nel mondo (*ethos*).

Il tema dell'identità liberata, intesa come obiettivo sempre riproposto dello sforzo di costruzione di sé, si collega a quello della *memoria*, dell'*identità* e del *dono dell'alterità* nella complessità dell'esistere.

Secondo Ricoeur, l'identità non è ferma, una memoria pura e asettica che non darebbe conto del durare il nostro sforzo d'essere in rapporto alle cose e soprattutto alle persone. E', questa, l'identità incarnata di un essere che pensa, ma non si conosce originariamente.

Il nostro sforzo d'essere rivela la presenza in noi di tratti di un'identità coartata e talora infantile. Il tessuto narrativo della nostra storia, nel quale si esprime lo sforzo di esistere nel tempo, è spesso problematico ed è un cammino in cui siamo chiamati a doverci confrontare con l'illusione dell'autosufficienza.

D'altra parte, come ha sostenuto Spinoza, che è un filosofo dell'amore e non della tristezza, la ricerca di sé, che pone capo alla comprensione o disponibilità e all'amore verso l'altro, è difficile, ma tale ricerca di sé, in quanto chiarimento su sé stessi e purificazione della memoria, non solo è possibile, ma risulta anche indilazionabile.

Il paradigma spinoziano si riconferma a proposito della conoscenza di sé, della propria identità, della memoria che abbiamo di noi e degli altri. Il recupero di sé va collocato nella dimensione della mediazione e del linguaggio, senza cui non vi sarebbe narrazione: la problematica del simbolo, del testo, dei documenti e delle memorie passa attraverso il linguaggio e la mediazione, attraverso la via lunga dell'adeguazione di sé con sé.

Pertanto, una ricerca di sé che si riferisca a Spinoza apre un dialogo tra la filosofia della riflessione e la psicoanalisi, tra lo strutturalismo e le discipline semiologiche.

Questa ricerca di sé richiede una memoria costruttrice della propria identità. In quest'orizzonte, il rapporto con l'altro acquista un significato più profondo di quello che si rinviene nella filosofia di Husserl: la donazione di senso avviene

attraverso la mediazione dell'altro ed essa passa per l'amore, che dà slancio a un'etica dell'amore e ad un'economia del dono.

La questione dell'ospitalità come problema spinoziano

Il tema dell'ospitalità ricorre spesso negli scritti di Ricoeur e delinea i tratti delle sue ultime opere. Ricoeur lo analizza in diverse prospettive, da quelle più indivisuali a quelle prevalentemente politiche, sociali e comunitarie. L'ospitalità è intesa come apertura, dialogo incessante con l'altro e col mondo. Anche qui, il tratto "etico"ricoeuriano si delinea nel segno della filosofia spinoziana, intesa come quella filosofia che è l'amore del tutto e decentramento di sé. *Decentramento di sé* e ritrovamento di sé sono i due poli di un discorso che coinvolge la nostra relazione complessa col mondo, mai programmabile rispetto alle nostre attese e ai nostri progetti di senso: questo circolo, che coinvolge sé e il mondo, è ricerca della vita ed aspirazione alla libertà. Tutto ciò è sull'asse di quella ricerca di autenticità umana che non è tanto ravvisabile nel tema dell'*essere-per-la-morte* heideggeriano, ma nella filosofia come incessante meditazione della vita, la cui riappropriazione è segnata dal dolore e dalla gioia del ritrovamento.

Ora, secondo Ricoeur, la filosofia spinoziana può non avvertire sempre e sino in fondo la difficoltà della relazione con l'altro, ma non ignora la necessità di un ritrovamento di sé che non può essere inquadrato in categorie solipsistiche, ma deve delinarsi come amore e infine consolazione.

Si riconferma così l'importanza della riflessione su Spinoza nella filosofia ricoeuriana, la quale non ha affrontato, sempre e sistematicamente, la riflessione di Spinoza anche perché ha inteso questo confronto come un'istanza da svolgere nella concretezza, tutta contemporanea, della riflessione ermeneutica.

Qui siamo a contatto col vasto mondo dei simboli e dei testi, delle ermeneutiche e delle discipline più o meno rivali nelle quali la soggettività si vede come in uno specchio franto.

Il compito di un confronto con Spinoza attiene alla "poetica della volontà", ad una ricerca di un'esistere attivo e consapevole, di un'interazione più ricca tra sé e gli altri.

Ricoeur, che sente profondamente la dialettica tra il servo arbitrio e l'istanza di liberazione, ha come obiettivo quella liberazione di sé, quel dono del vivere che si presenta come ripetizione e come novità.

Ricoeur sostiene che vi è una connessione profonda tra Kierkegaard e Spinoza²⁹⁶. Tale affermazione è verificata in uno dei personaggi più complessi e profondi delle Scritture ebraico-cristiane: Giobbe non riceve solo o prevalentemente spiegazioni parziali, ma gli è dato qualcosa che lo porta nella prospettiva della totalità, quella prospettiva che, secondo Ricoeur, è anche quella del sapiente spinoziano. La risposta spinoziana è lontana da quel provvidenzialismo sistematico secondo il

²⁹⁶ A proposito di un Kierkegaard che non può essere compreso senza un riferimento ad Hegel (o a Spinoza) si legga, Paul Ricoeur, *L'amore difficile*, in *Studium*, fasc.2 (1996), pag.178.

quale il tutto è ordine e sistema razionale, spiegazione puntuale e chiarezza della giustificazione. Infatti, occorre superare una riconciliazione di tipo illusorio e narcisistico sia in rapporto all'uomo e sia in rapporto a Dio, fosse anche il narcisismo della ragione: “scoprendo il peccato del giusto, il credente esce dall'etica del merito: perdendo la vicina consolazione del proprio narcisismo, egli esce da ogni visione etica del mondo”²⁹⁷.

Soprattutto, siamo posti sulla via della riflessione sul Padre, origine alla quale ritornare. Non c'è un'assoluta differenza ontologica tra il *Seipsum* ed il Padre, se ci si pone in un orizzonte non antropomorfo o antropocentrico, poiché, allora, il *Seipsum*, inteso come amore del tutto, è quella “similitudine” del Padre che chiede la rinuncia a sé per ritrovare il mondo.

Non si tratta né di sacralizzare né solo di demitizzare, ma di arrischiarsi nel travaglio della parola, spesso desiderando dar voce, elaborandolo, a quanto l'arcaico chiede che sia detto, ma che non può essere detto se si resta nell'ambito dell'arcaico. La “spinoziana” forza dell'iconoclastia si rivela come amore per la creazione, quale consolazione che è rinuncia al Padre come potenza, centralità e appagamento: la consolazione diviene capacità di uno sguardo d'amore sulla vita.

A questo punto, l'etica spinoziana, come *etica della vita*, tocca un punto di grande rilievo che ne fa una riflessione attualissima.

La valenza delle nuove sfide dell'etica

La filosofia ricoeuriana sembra rapportarsi all'etica spinoziana anche nelle questioni più concrete. Essa si delinea come l'etica del rimanere vivi sino alla fine e come la coscienza che la posizione affermativa ci è costitutiva, benché essa si riveli subito problematica. L'attenzione per i problemi della simbolica del male, della colpa, della sofferenza, del dolore innocente non possono farci confondere l'ontologia di Ricoeur con un'ontologia del negativo. La stessa impossibilità di anticipare la nostra morte indica il nostro radicamento profondo nella vita e questo essere coinvolti fino in fondo nella vita può consentire anche di accettare una rinuncia alla propria sopravvivenza e il morire in una dimensione di amore per gli altri.

Non è a caso, come ha notato Giovanni Cucci, “è significativa [...] questa frase di Spinoza che Ricoeur riporta a esergo di uno dei capitoli di un'intervista:”più comprendiamo le cose singole, più capiamo Dio”. Proprio la considerazione della singolarità, vista nel suo rimando dialettico a una totalità, caratterizza la filosofia come etica: “non è a caso che Spinoza si sia interessato di un'etica, cioè di un percorso filosofico integrale. Della totalità dell'Universo. Che questa totalità si chiami Natura, Dio, Panteismo, non è importante; ciò che conta è il fatto che noi

²⁹⁷ Si legga l'intervento di Paul Ricoeur in AA.VV., *Le sacré Etudes et recherches*, Aubier, Editions Montaigne, 1974.
187

siamo una particella di un grande tutto”²⁹⁸.

Non senza un riferimento all’ ontologia spinoziana del sì, Ricoeur afferma che la sofferenza è, assieme alla gioia, il rifugio ultimo della singolarità²⁹⁹. Entrambe implicano un richiamo al *conatus* e quindi ad una singolarità aperta alla vita. Perciò, la questione del giudizio medico non può non interessare la filosofia, che si confronta col *télos* e con la finalità dell’uomo sofferente ed esposto alla fragilità, col suo bisogno di una liberazione dal peso destrutturate della malattia e del dolore³⁰⁰.

La filosofia di Ricoeur è in costante dialogo con questioni concrete, legate alla dimensione sociale e incarnata dell’uomo. Se questo è anche dimostrato dal costante interesse per indagini filosofiche come quelle di Mounier e di Marcel, tutte rivolte verso una filosofia che rifiuti facili ed astratte sistemazioni, concezioni tanto oggettive quanto lontane dai problemi umani, è anche vero che, in queste riflessioni, vive l’attenzione alla singolarità che anima il discorso filosofico di Spinoza: la riflessione antropologica di Ricoeur va collocata sotto il segno dell’etica, della *ricerca di condizioni migliori di vita per sé e per gli altri, in un ambito di relazioni e di norme che contribuiscano all’attuazione di questo progetto*.

Non c’è dubbio che ogni rapporto davvero profondo e sempre problematico si fonda su concetti irrinunciabili, quali quelli di singolarità, di indivisibilità della persona, di stima di sé. Il rapporto alla fragilità umana è sempre mediato attraverso quest’attenzione alla singolarità, per mezzo della quale ci apriamo al tutto della vita e al senso originario che fonda il nostro sforzo di esistere.

La tematica della via perardua

Abbiamo detto che la tematica della *via perardua*, che Spinoza tratta a proposito della questione della *beatitudine* e del *terzo genere di conoscenza* indica quella *decostruzione* di false certezze che è operata dalla psicoanalisi, dallo strutturalismo, dalla svolta linguistica e semiologica. Ricoeur utilizza un approccio filosofico che potrebbe essere definito *ecumenico* non per una superficialità più o meno “irenistica”, ma per l’istanza di integralità e di polarità che la anima, per il carattere di ricerca aperta e per la consapevolezza del compito di una problematizzazione ulteriore.

Ricoeur prospetta problemi che possono essere esplicitati solo dal confronto tra esigenze diverse. Egli vuole considerare i differenti contributi della modernità e della contemporaneità come momenti di un’indagine non semplice, ma possibile o

²⁹⁸ Giovanni Cucci, *Ricoeur oltre Freud. L’etica verso un’estetica*, Assisi, Cittadella, 2007, pag.400. Il brano riportato fa riferimento al volume Paul Ricoeur, *L’unico e il singolare*, Sotto il monte, Bergamo, 2000.

²⁹⁹ Cfr. Paul Ricoeur, *La questione medica*, Brescia, Morcelliana, 2006, pag. 31.

³⁰⁰ Il senso della medicina, prima ancora di interrogarsi sulla ripartizione del discorso medico fra cura e ricerca, si delinea nella relazione di aiuto, nell’ ascolto e nell’ attenzione all’uomo. Questa convinzione di tipo generale coinvolge anche le questioni della salute, della malattia, del patire, del nostro rapporto agli altri nelle diverse e cangianti condizioni della vita.

anche indilazionabile. Occorre delineare una problematica riconciliazione dell'uomo con sé stesso, un perdonare ed un accettarsi che nascono dall'impegno a non soccombere alla dispersione o all'ignoranza di sé.

L'aspetto spinoziano di questa riflessione, che si caratterizza come una *via per ardua*, emerge chiaramente e si delinea soprattutto come riferimento al *movimento interno* dello spinozismo, inteso quale filosofia della *dislocazione* e della *riappropriazione umana*: non si può esistere come uomini se si è totalmente lontani da sé, ma non si può credere di essere immediatamente presso di sé senza separare il *cogito* dalla vita e credere che il pensiero sia privo di slancio e di desiderio.

Ricollegandosi allo Hegel del periodo di Jena o alla *Fenomenologia dello Spirito*, Ricoeur può confrontare, attraverso una dialettica poco pacificata, Cartesio e Freud, Spinoza e Platone, ma si mostra poco appagato dalla teodicea del Leibniz, del teoreticismo più o meno cartesiano, delle rarefazioni della metafisica, dell'interiorismo o del dualismo. Secondo Ricoeur, ci si deve domandare se, rispetto alla *Teodicea*, la radicale messa in questione del problema dell'illusione operata da Spinoza non sia più ricca di sviluppi per il pensiero attuale, così segnato dall'interrogazione sul negativo.

Un'analisi del problema nell'orizzonte attuale

L'analisi di Ricoeur incontra insieme Spinoza ed Heidegger lungo il suo cammino. Questo è riconfermato dalla consapevolezza che dell'essere si può parlare in molti modi: nessuna ontologia esaurisce le possibilità dell'essere e il suo intimo dinamismo: "questa è una questione ontologica e mi sembra che abbia quanto meno le sue radici in Aristotele e precisamente nell'affermazione che l'essere si dice come potenza ed atto (*dynamis, enérghēia*). Ed allora riconoscevo riconoscevo prima che vi si può scorgere un collegamento con il *conatus* di Leibniz, con la nozione di *impetus*, ed anche con Spinoza, poiché per Spinoza, nella II e III parte dell'*Etica*, l'essere è potenza, è agente"³⁰¹.

Sottolineando l'esigenza di una dissoluzione della storia dell'ontologia, Heidegger aveva criticato radicalmente le impostazioni ontiche della metafisica tradizionale e tutte le concezioni criteriologiche, psicologistiche, gnoseologiche che la filosofia aveva elaborato sulla base di un'inadeguata concezione del problema della *verità*.

Gia Heidegger aveva rilevato le astrattezze del *cogito* cartesiano e la sua fuga dal problema dell'essere. Il contributo di Cartesio, secondo quanto ricorda lo stesso Ricoeur, è considerato da Heidegger come inadeguato e fuorviante. Questo è riconfermato dai successivi sviluppi dell'heideggerismo, che mette progressivamente capo al superamento della stessa *analitica esistenziale* dell'*essere-nel-mondo* e pone una generale interrogazione sul linguaggio. Tuttavia, anche qui la posizione del linguaggio nell'essere ci riconduce alla centralità del

³⁰¹ Osvaldo Rossi, *Tra sfida etica e impegno filosofico, intervista a Paul Ricoeur*, a cura di, in AA.VV., a cura di Attilio Danese, *L'io dell'altro*, op. cit., pag. 286.

problema dell'uomo, che, se non possiede in proprio l'interrogazione o l'iniziativa del linguaggio, è pur sempre chiamato strutturalmente ad esso.

Orbene, la domanda, legata al problema dell'essere, richiama alla questione del Sé, alla sua autenticità e alla sua inautenticità, alla vicinanza o alla fuga rispetto alla verità dell'Essere: si tratta di superare ontologie senza etica (Heidegger) ed etiche senza ontologia (Lévinas). Così, è riconfermata la centralità di un'*ermeneutica dell'Io sono*, che è richiamo e superamento necessario del *cogito* come principio indagato e certo, ma anche vuoto e indeterminato.

Così, Ricoeur ritiene di potersi nuovamente richiamare a Spinoza: il *cogito* non è un enunciato innocente. In esso, che è ben più di un momento immediato di una coscienza depurata e priva di storia, vi sono o possono esservi la lontananza o la riappropriazione del (nostro) essere: il *cogito* non è una verità intemporale, ma è in rapporto all'epoca del dispiegarsi o velarsi dell'essere.

Poiché occorre pensare il superamento di una filosofia del *cogito* in senso classico e il suo inveramento nell'*ermeneutica dell'Io sono* o del Sé, su questa strada si ritrova la filosofia di Spinoza, che va confrontata con la tematica platonica dell'*eros* in un complesso intreccio di immanenza e trascendenza.

E' la delineaazione di un percorso *difficile*, poiché il tema del ritrovamento di sé, che è preparato dal II al IV libro e approda alla parte V dell'*Etica*, sottolinea la necessità di affrontare concretamente le illusioni che ostacolano una ricerca autentica. Non è un recupero astratto, quello di cui parla Ricoeur, ma un cammino che si svolge attraverso la storia e percorsi problematici, nella ricerca di un'identità spesso sofferta, nella quale vi è sempre uno scarto tra la vita e la narrazione. Si tratta di una consapevolezza che ci riavvicina a Spinoza, il quale sottolinea che anche il sapiente, l'uomo che raggiunge il Terzo grado della conoscenza e l'*amore intellettuale per Dio*, è ancora soggetto, per una parte certamente minore, alla passività che deriva da un ordine della Natura che non è fatto per l'uomo.

Affrontando queste problematiche, Ricoeur sottolinea che il filosofo tedesco cerca, più o meno immediatamente, un'*ontologia dell'essere finito* e intende ritrovare la *comprensione* non più come *modalità di conoscenza*, ma come modo d'essere: all'ontologia heideggeriana della *comprensione* non si giunge progressivamente e sofferatamente attraverso le sfide delle metodologie esegetiche, della storia, della psicoanalisi, delle questioni poste dallo strutturalismo e dalle varie scuole di linguistica: agli interrogativi sui criteri di conoscibilità dei testi si sostituisce, quasi d'un colpo, il quesito sulla peculiarità di quel particolare ente, il cui modo d'essere è la *comprensione* del proprio essere.

A differenza di quanto ha fatto Heidegger, bisogna mantenere un dialogo costante con le discipline che praticano l'interpretazione: vi è, secondo Ricoeur, una connessione tra la questione della verità e quella dei metodi ermeneutici. Esiste un'esigenza di integrazione delle due prospettive, la quale esprime concretamente la tesi spinoziana³⁰² di un cammino che scandisce in modi non precostituiti le tappe del recupero di sé, la ricerca di una "salvezza" dall'ignoranza o dall'errore,

³⁰² Cfr. la *Definizione degli affetti* in Baruch Spinoza, *Etica*, op.cit., pag.995.

dalla follia o dalla dispersione.

Questo porta Ricoeur a sottolineare la necessità di chiarificare semanticamente il concetto di ermeneutica che, se considerata nelle linee generali, ogni metodica interpretativa reca con sé: la semantica, afferma Ricoeur, va organizzata attorno alle significazioni a senso multiplo, fino a porsi sul piano della riflessione e, almeno tendenzialmente, di quell'ontologia della volontà liberata alla quale Ricoeur non intende rinunciare. Si tratta di un'ontologia franta e complessa, sempre in divenire e mai ferma o rinunciataria, cioè *un'ontologia della vita* che adotta una *via lunga* e passa attraverso i simboli, i segni, i linguaggi, i testi, le lingue e le dinamiche dell'uomo.

Un'esigenza, che è insieme fenomenologica ed ermeneutica, attraversa tutta la filosofia e l'antropologia di Spinoza, filosofo attento alla concretezza dell'uomo come individuo e alle questioni poste dalla vita associata e politica³⁰³. Ci troviamo in presenza di scenari filosofici spesso inediti, nei quali il riferimento alla filosofia dell'olandese risulta non solo possibile, ma spesso necessario. Del resto, non tutte le ontologie sono uguali e l'idea di uno schiacciante oblio dell'essere di tutta la filosofia occidentale può essere messo ragionevolmente in discussione il fatto che si possa mettere sotto lo stesso nome di metafisica Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel. Il filosofo non accetta che la parola *überwindung* per la metafisica.

Dicevamo che il *cogito* non è un enunciato innocente: esso va posto anche, talora soprattutto, in relazione con le ambiguità di fondo della filosofia occidentale e con gli esiti complessi, talora fuorvianti della filosofia moderna e contemporanea, fino ad Hegel ed oltre, per il tramite dell'ontologia e della metafisica scolastica.

Tutte queste suggestioni, cui Heidegger fece solo riferimento nella prima sezione di *Essere e tempo* e che avrebbe dovuto elaborare nel successivo sviluppo della sua opera, sono, come è noto, sviluppate frammentariamente dall'Heidegger che precede o segue la cosiddetta *svolta*, in modi complessi, frammentari e non privi di dubbi e di esitazioni.

Ricoeur, che ha sicuramente presente questo dato, intende ricercare le linee di fondo del discorso filosofico contemporaneo nei termini forse più problematici di una *via lunga* che possa collegare apporti disciplinari diversi. La linea di fondo di questo discorso, che è in costante riferimento con alcune questioni spinoziane, può essere enunciata così: se il tema del *cogito*, negato o riaffermato, rimanda a tutte le più rilevanti questioni dello storicismo e della fenomenologia, dell'esistenzialismo e dello strutturalismo, del marxismo e della psicoanalisi, questo avviene perché la tematica del *cogito* non può essere confusa con quella della soggettività trascendentale, ma va collegata alle più rilevanti questioni epistemologiche, le quali, secondo uno schema "spinoziano", mettono in discussione l'egocentrismo e l'appagamento illusorio di una discutibile autofondazione.

La centralità del *cogito*, inteso come soggetto epistemico o trascendentale

³⁰³ Anche questo ci riporta a Spinoza. Cfr. la pagina 235 della citata biografia di François Dosse, dove si ricordano le parole di apprezzamento di Ricoeur alla sua comunicazione su Ricoeur e Annah Arendt, tenuta da Myriam Revault d'Allones al Colloquio su Annah Arendt, tenutosi nel 1988 al Collegio Internazionale di Filosofia.

immediato, fa ancor più risaltare la tematica dell'illusione e della falsa coscienza, che non è più demandabile semplicemente all'io empirico, del quale la filosofia dovrebbe disinteressarsi per non compromettere la trascendentalità del soggetto.

Attraverso Spinoza, letto alla luce della questione della *dislocazione del soggetto* e dell'umiliazione del *narcisismo* dell'*ego* autosufficiente, una filosofia del *cogito* è chiamata a confrontarsi con le questioni dei processi inconsci che dominano spesso la coscienza e il linguaggio, la nostra posizione di fronte agli altri e le nostre scelte, la tonalità affettiva e i nostri pensieri.

Si fa avanti il tema, forse meno esplicitamente spinoziano, delle ambiguità dell'uomo dinanzi al male e alla sua inspiegabile forza e presenza nella vita umana.

Già ne *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur sottolineava la differenza tra il tema della morte e quello dell'assenza di fondamento: mentre ricordava che “da parte mia, non riconosco in me stesso l'angoscia originaria della morte”, questione che ci riporta alle pure fonti della dottrina del *conatus*, non possiamo non ritrovare in noi stessa quella condizione di assenza: se la morte fosse l'originario della nostra esperienza e la sua angoscia stesse alla base del nostro essere, essa non ammetterebbe repliche e apparterebbe alla stessa morte di Dio, il che non può essere detto quando si affronta il tema, da un certo punto di vista più arduo e impegnativo, della condizione di assenza³⁰⁴.

La filosofia della necessità non come filosofia del fato, ma come filosofia dell'amore

La filosofia, in quanto è riflessione sul senso e sul desiderio, cioè sull'affermazione originaria, non può che interrogarsi su linguaggi che pretendono di essere univoci, ma finiscono spesso per essere rarefatti. Perciò, la filosofia di Ricoeur, sin dai suoi esordi, è riflessione che si inoltra nella dimensione del senso duplice e nelle complesse architetture del senso e del simbolo.

Anche in questo caso siamo messi sulle tracce dell'eredità spinoziana, poiché la filosofia, in quanto non si accontenta di essere solo *riflessione sul linguaggio*, è anche indagine su quello *sforzo d'essere* che spesso viene faticosamente ad espressione. Anche la ricchezza del senso, la creatività del significare e della parola ci riportano al problema del nostro essere nel mondo, non propriamente nel senso dell'*essere-per-la-morte*, ma in quello del recupero di noi stessi e della riconquista di sé. Noi siamo il nostro sforzo d'esistere, attività più che atto

³⁰⁴ Paul Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, op. cit., pag. 457. Anche l'utilizzo del tema della sofferenza per asserire la dimensione originaria della nostra mortalità è discutibile: il soffrire ci riporta alla dimensione dell'esserci ancora. Il tu devi morire non può “essere dedotto da alcun carattere d'esistenza”. Ricoeur asserisce anche che non vi è assurdità nel sogno di longevità senza fine e che la morte ci richiama ad una legge empirica e non ad una legge d'essenza. Ricoeur ammette che si possa concludere che quel che ha avuto un inizio può finire, ma non crede che si possa concludere che ciò che ha avuto un inizio debba finire per necessità logica e sotto pena della violazione del rigore del principio di non contraddizione. Dinanzi al solipsismo della morte, Ricoeur dà particolare rilievo al tema della morte dell'essere amato. A partire da questa dualità, si può dire che “ciascuno muore solo e ciascuno è lasciato solo sulla riva” (pagg. 452-453 e 455).

assoluto, che si sdoppia per ritrovarsi attraverso un processo mai concluso e sistematico. Più che una stabilità umana, vi è, secondo Spinoza, un dinamismo umano ed una ricerca di sé. Tale sforzo per esistere pone in crisi, come nella filosofia spinoziana, il falso soggetto che vive un' esistenza illusoria e apparentemente immediata.

Che l'uomo pensi è, anche secondo Spinoza, indubitabile. Il filosofo olandese riporta la scarna affermazione *homo cogitat* tra gli assiomi della sua filosofia e lo svolge come certezza del nostro essere. D'altra parte, se ci si riferisce a Hegel, il nostro essere certo è spesso senza verità. Questo concetto della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel è già presente in Spinoza, per il quale l'uomo che pensa si trova, come essere pensante, nel mondo e coinvolto nell'essere.

Occorre considerare la complessità e la fragilità dell'uomo. Tale fragilità non può essere intesa se il pensiero, andando anche oltre Cartesio, non è considerato nella sua dimensione incarnata e storica, a partire dalla quale è possibile rendersi conto della complessità dei linguaggi, dei simboli, dei testi e delle lingue nelle quali l'uomo si esprime.

Seguendo quanto asserisce Spinoza, la coscienza di sé è problematica ed anche derivata, poiché noi siamo anzitutto coscienza ed idea del nostro corpo in atto. Infatti, come già comprese il filosofo olandese, il nostro corpo è costituito da molte "cose" che non conosciamo e non dominiamo; e la coscienza di noi stessi, spesso flebile, esprime quest'*aspetto primario* della nostra condizione umana, che è quella di uno sforzo ineludibile e problematico.

Affermando questa tesi, Ricoeur si rifà anche a un paradigma antropologico spinoziano, perché egli riafferma che la nostra condizione concreta è uno *sforzo*, e perché la nostra esistenza, soggetta al tempo, va intesa come un *durare* che esprime *uno sforzo di preservare e di accrescere il nostro essere*.

Il *conatus* non è solo o tanto preservazione, ma arricchimento di sé. Chi volesse intendere la filosofia di Spinoza come un fatalismo rispetto alle cose si troverebbe in una grave difficoltà concettuale. In effetti, tale riflessione non appare a Ricoeur come un fatalismo, una rassegnazione resa accettabile da criteri razionali, ma quella stessa filosofia, nella sua struttura di fondo, gli appare designare uno sforzo che va dalla schiavitù alla libertà, dal conflitto degli affetti e dalle fluttuazioni dell'animo alla consapevolezza di sé e delle cose: la filosofia della necessità spinoziana converge con un'etica della libertà e dell'azione.

Se Cartesio aveva colto quella che è la base di un'ontologia della sproporzione, questa deve essere collegata con il tema della ricerca della propria identità e di una riappropriazione non egocentrica (e nemmeno egologica) di sé.

L'essere nella sproporzione

Vi è sproporzione tra il *predicato* (l'essere) e il *giudizio d'attribuzione*, che accenna alla dualità di intelletto e sensibilità: "da questa scoperta della sproporzione procede il problema del terzo termine, del termine intermedio". Se

la cosa è già più della parvenza, lo spirito media attraverso le cose e le cose sono possono essere anche definite come mediazione della parola e del senso con la parvenza: qui si struttura la connessione tra il nostro corpo, le cose e l'apertura al mondo, così come era stato già prefigurato da Kant, quando aveva ricordato la necessità di armonizzare le categorie e le strutture dell'intuizione.

Tutta la tematica non è che un momento dell'antropologia del finito. L'io penso è puro e semplice progetto dell'oggetto, è solo un primo momento di una ricerca che si ritrova difficile, in quanto, come vide Spinoza, la problematicità della condizione dell'uomo lo coinvolge integralmente; ma chi non ne tenesse conto accedrebbe solo ad un'ontologia, dell'essere e del nulla vuoti perché non mediati.

Insomma, bisogna porsi sul piano della mediazione e di un'antropologia filosofica.

Il concetto platonico di miscuglio e il patetismo pascaliano vanno ripensati oltre il mito della caverna di Platone o la pur significativa retorica dei due infiniti di Pascal. Bisogna entrare nel conflitto, descritto da Freud ma anche dalla filosofia spinoziana, dell'uomo, sospeso tra ragione e desiderio. A questo proposito, risulta rivelativa la nozione platonica di *thymos*, che ha il compito mediare tra i due termini. La mediazione non può essere solo quella che riguarda le cose né deve riguardare solo il conoscere: il problema riguarda il conoscere e il sentire insieme. L'orientamento al mondo che si esprime originariamente nel nostro essere inseriti nel mondo e nella vita è espresso nella vita affettiva e sentimentale, una vita che chiede un'evoluzione e che non è cecità, bensì aspirazione a comprendere e a liberarsi integralmente. Dalla sintesi trascendentale siamo ricondotti alla sintesi pratica e soprattutto a Platone e a Spinoza.

Cerchiamo di comprendere perché.

Il sentimento è unità intenzionale ed affettiva, è un'intenzione che apre al mondo e lo pone in diretto contatto con il problema della costruzione dell'identità concreta. Il "mistero" del sentimento spiega perché il sentimento è unità, ma anche polarità. Esso ci testimonia che l'uomo, che pure è uno, è insieme anche diviso in sé stesso. Il mistero del sentimento si rivela come il mistero di un legame indiviso della mia esistenza con gli esseri attraverso il desiderio e l'amore.

Quest'unità porta in sé quasi una scissione, che è espressa da Platone quando sottolinea che il nostro animo è come diviso tra la sfera dei molteplici desideri e un sentimento nel quale esprime la spinta di fondo della vita, l'*eros*.

Esprimendosi in termini molto vicini alla filosofia di Spinoza, Ricoeur sostiene che "se non si dà la sproporzione originaria tra il desiderio vitale e l'amore intellettuale (o la gioia spirituale), si trascura completamente la specificità dell'affettività umana; non si ottiene l'umanità dell'uomo aggiungendo un piano al sostrato delle tendenze (e degli stati affettivi)"³⁰⁵.

³⁰⁵ Cfr. Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, op. cit., pag.177. Si badi che Spinoza afferma che la vera vita è legata alla virtù, che è l'aiuto interiore di Dio e la sua provvidenza universale. Il filosofo insiste sul fatto che la vera vita è legata alla saggezza e all'intelletto, ma afferma pure che la certezza della conoscenza è congiunta inscindibilmente a un'intima gioia.

Il desiderio umano è come spezzato tra *epitumia* ed *eros* e solo la spinoziana ricerca di un piacere più grande e della felicità giustifica una ricerca, che è tensione verso il sé.

Perciò, il filosofo deve andare oltre la distinzione tra intelletto e volontà, operata da Cartesio, per interrogarsi sui molteplici inganni e sulle tante illusioni che contraddistinguono la nostra sproporzione rispetto alle cose, a noi stessi e agli altri: se l'uomo è intermedio perché è costitutivamente mediazione, quest'ultima non è una semplice costruzione di relazioni astratte, ma una difficile attuazione del proprio sforzo d'essere.

Perciò, Ricoeur nota significativamente: “l'uomo è destinato alla razionalità illimitata, alla totalità e alla beatitudine nella stessa misura in cui è limitata alla prospettiva, in balia della morte”³⁰⁶: questa misura spinoziana va ricordata, anche contro lo stesso spinozismo, allorché il suo potenziale di riflessione andrà liberato ulteriormente, con Spinoza ed oltre lui.

In questo senso vi è una connessione tra la tematica della memoria e quella del *conatus*, benché, talora, la concezione spinoziana della memoria inclini verso un certo meccanicismo che Ricoeur non accetta. Tuttavia, vale molto di più la connessione istituita dalla filosofia spinoziana tra *tempo* e *conatus*, tra *conatus* e *vita*. Infatti, sarebbe erroneo interpretare la filosofia ricoeuriana come semplice filosofia della povertà e della sproporzione umana. E' piuttosto vero che, dinanzi a filosofie negativiste e finitiste, Ricoeur non può fare a meno di rilevare che, in queste interrogazioni filosofiche, “ciò che però è andato perduto nel corso di questa marcia trionfale della negazione è il rapporto vero con la potenza di affermazione. Se la filosofia contemporanea ha totalmente accentuato questo nulla di rottura e di isolamento è perché ha misconosciuto l'affermazione di sé, o come dice Spinoza lo sforzo per esistere”³⁰⁶.

Il riferimento a Spinoza ha un significato regolativo, fa riferimento alla connessione della filosofia classica con la tematica della poetica della volontà che attraversa tutto il vasto mondo dei simboli e dei miti, dei linguaggi e dei testi senza pretendere un'eshaustività che non può avere.

E se la filosofia di Spinoza è anche negazione del male o suo sminuimento, va allontanato, come fece il filosofo olandese, il pericolo di intendere il male come una realtà e una quasi natura. Pur con i limiti del razionalismo, la filosofia spinoziana esprime un senso della vita e dello sforzo per esistere più maturo e complesso. Anche l'ermeneutica ricoeuriana è mossa da quest'esigenza radicale: “l'esperienza mia di una fine della vita si nutre di quest'auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come un morire che resta interno alla vita. Così la morte stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolo heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi

³⁰⁶ Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, op.cit, pag.232.

Qui si pone l'importanza del dono, che è all' “incrocio di un sistema di assi cartesiani “che ci riportano alla reciprocità e alla gratuità: si tratta, dunque, di un incontro difficile, ma “eticamente” necessario. Cfr. Susy Zanardo, *Il legame del dono*, Milano, Vita e pensiero, 2007, pag.26.

piuttosto: essere fino alla morte”³⁰⁷.

Quello che manca a Spinoza è forse il senso del ritorno del tragico, ma il riferimento al suo pensiero, anche in questo caso, può essere positivo, poiché occorre sempre ricordare che l'uomo è la *Gioia del sì nella tristezza del finito*: “E’ di questo essere che si tratta nell’essere dell’uomo. L’essere è qui affermazione, sì, gioia. Questo essere non lo respingo, come divenuto, io lo sono e ne sono. L’essenza attuale dell’uomo è potenza di porre (*ponere*) e non di togliere (*tollere*). La condizione dell’uomo è mista, ma essa, comunque, richiama all’affermativo. Il cogito è pensato dalla stessa simbolica come il cogito che si dà nell’essere (e non viceversa). Qui vi è un collegamento con il pensiero di Anselmo ed anche di Malebranche, ma anche di Spinoza: il riferimento al *conatus*, che vede spesso un richiamo alla forza dell’argomento in Leibniz, si ritrova pienamente nella grande architettura che sostiene la teoria del *contatus* di Spinoza, una teorica della debolezza e del ritrovamento secondo una dialettica complessa.

La dialettica tra mancanza e desiderio: l’ amore della creazione e lo spinozismo

“Ricoeur riprende l’aristotelica polisemia dell’essere, privilegia-piuttosto che la nozione di sostanza- la coppia atto-potenza (ricordiamo la splendida pagina in cui l’energheia di Aristotele viene connessa al *conatus* di Spinoza, dall’altra la dialettica platonica dello stesso e dell’altro, anch’essa liberamente reinterpretata, che ci permette di cogliere il carattere polisemico dell’Alterità e il suo operare nel cuore dell’ipseità”³⁰⁸.

A queste riflessioni possiamo legare il fatto che che il termine persona è meno ipotetico di quello di coscienza, di individuo e di altri simili. Esso ci riporta a due categorie, quella della crisi e quella dell’impegno. Ricoeur, che ha fatto i conti con la duplice sconfitta del personalismo rispetto all’esistenzialismo e al marxismo³⁰⁹, non ha rinunciato al convincimento di un cammino etico difficile, ma possibile.

Bisogna fare un’altra precisazione, per delineare un discorso che Ricoeur lascia aperto, esprimendo, ancora nelle ultime opere, l’esigenza di una riconciliazione del vivere e del pensare nel segno di tutto il suo itinerario intellettuale e filosofico: “la filosofia è etica in quanto conduce dalla alienazione alla libertà ed alla beatitudine.

³⁰⁷ Paul Ricoeur, *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca book, 1997, pagg.218-219. Il concetto di rimanere nella vita suppone anche una rinuncia di segno positivo. Catherine Goldenstein, che è stata valida collaboratrice di Ricoeur, ricorda una sua emblematica e commossa lettera a Marie Geffroy, antica alunna di Ricoeur, nella quale Ricoeur scrive:

Cara Marie, Proprio nell’ora del declino si innalza il termine resurrezione. Al di là degli episodi miracolosi. Dal fondo della vita, sorge una potenza, chr dice che l’essere è essere contro la morte. Credetelo con me. Il vostro amico Paul R. “Cfr. Paul Ricoeur, *Vivo fino alla morte seguito da Frammenti*, Cantalupa, Effatà editrice, 2008, pag.109.

Il riferimento agli “episodi miracolosi” ha un aspetto spinoziano, ma non è, a nostro avviso, l’aspetto più significativo. Quello che più va sottolineato è il riferimento ad una potenza di vita che nasce dalla profondità del Tutto. Per Ricoeur, non è possibile una decisione anticipatrice della morte o, più in generale, una sua anticipazione. A tale proposito, si legga la Prefazione di Olivier Abel in Paul Ricoeur, *Frammenti*, op.cit., pag. 24.

³⁰⁸ Domenico Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 2003, pag.70.

³⁰⁹ Cfr. Ilaria Bertolotti, *Introduzione a Paul Ricoeur, La persona*, Brescia, Morcelliana, 2002, pag.12.

In Spinoza questa conversione è raggiunta quando la conoscenza di Sé è eguagliata alla conoscenza dell'unica Sostanza, ma questo processo speculativo ha un significato etico, nella misura in cui l'individuo alienato è trasformato dalla conoscenza del tutto. Dunque, la filosofia è etica, ma l'etica non è puramente morale, giacché, se seguiamo questo uso spinoziano del termine etica, bisogna dire che la riflessione è etica prima di divenire una critica della moralità, dal momento che il suo scopo è di cogliere l'ego nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio per essere. Qui una filosofia riflessiva ritrova, e forse salva, sia l'idea platonica che la sorgente della conoscenza è essa stessa eros, desiderio, amore, sia l'idea spinoziana che essa è *conatus*, *sforzo*. Questo sforzo è desiderio, perché non è mai soddisfatto; ma questo desiderio è uno sforzo, perché è la posizione affermativa di un essere singolo e non semplicemente una mancanza d'essere. Sforzo e desiderio sono le due facce di questa posizione del Sé nella verità prima: io sono. Siamo ora in grado di completare la nostra posizione negativa- la riflessione non è l'intuizione con una proposizione positiva. La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio”³¹⁰.

Possibili obiezioni sulla lettura spinoziana della V parte dell'Etica

Abbiamo detto che Ricoeur guarda con profonda attenzione a tutta la filosofia spinoziana. Abbiamo ricordato che la sua lettura dell'*Etica* va dalla prima alla quinta parte dell'*Etica*, ossia cerca di cogliere il movimento progressivo di apertura alla vita che caratterizza la riflessione del filosofo olandese.

L'interesse per la P.V dell'*Etica* è complesso e problematico, anche perché la dottrina del *Terzo genere di conoscenza*, così come si delinea nella filosofia di Spinoza, ha tratti molto complessi e differentemente interpretati, affrontati in modo anche rapido e con riferimenti ad un'esperienza che non è possibile descrivere esternamente e con modalità ed esposizioni neutrali o impersonali. Secondo Ricoeur, la dottrina del *Terzo genere di conoscenza* attiene, invece, alla conoscenza delle cose singole e alla conoscenza di noi stessi sulla base di una più profonda conoscenza di Dio.

Della dottrina del terzo genere di conoscenza si potranno dare varie letture e si potranno fornire interpretazioni di diverso taglio e rivolte a prospettive differenti. Una di queste può sembrare la più lontana dalla filosofia ricoeuriana, quella di un'eternità della mente che solo accidentalmente, quasi solo per un fine didattico, è presentata come conquista di un arduo, talora improbabile ritrovamento di sé. Il riferimento ricoeuriano sarebbe reso più problematico anche dalla stessa sfiducia che Spinoza nutre nella possibilità per la maggioranza degli uomini di accedere alla conoscenza intuitiva.

Tuttavia, se si superano certi tratti della dottrina di Spinoza sulla questione dell'alterità, sembra possibile affermare che la dottrina spinoziana non si pone in

³¹⁰ Paul Ricoeur, *Il Conflitto delle interpretazioni*, op. cit. Pag.344
197

contrapposizione insanabile con le riflessioni di Ricoeur e legittima una lettura di Spinoza come filosofo del concreto, ossia, per non rendere astratta la concretezza, della difficile e complessa ricerca di sé. Si tratta di una ricerca che fa del sé non un'affermazione egocentrica e perentoria: essa descrive il recupero di sé nell'alterità e nel mondo, attraverso il superamento delle illusioni della falsa coscienza, delle fragilità o dell'infondatezza della nostra comprensione di noi stessi.

Il senso della via lunga e del percorso verso la dottrina del ritrovamento di sé

Lo sforzo di esistere è desiderio di essere e aspirazione viva alla riappropriazione di sé. Questo tema ci ricorda la consapevolezza che non siamo immediatamente compiuti e che dobbiamo ritrovare la nostra identità.

Come la filosofia spinoziana ha compreso, ben oltre il formalismo etico ma anche il positivismo dei fatti bruti ed immobili, l'uomo non è dato a se stesso se non come compito e rischio.

Il Sé immediato è nella dimensione dell'incompiutezza e del dolore. La simbolizzazione, soprattutto quella del dolore e del male, *dà a pensare* ed offre un arduo lavoro all'interpretazione e al suo sforzo di comprendere (ma non di giustificare) la condizione dell'uomo.

In questo senso, affrontando qui come in molti altri punti una riflessione sul Sé, Ricoeur mostra di comprendere il senso profondo della complessità della condizione umana, così com'è esposto dall'*Etica* di Spinoza.

Quando parla, procedendo oltre Heidegger, di un senso spinoziano del *Dio d'amore*, della necessità di superare il desiderio di vendetta e l'inutile risentimento, la dispersione nell'odio e nella non accettazione; allorché riflette sul senso dell'amore per la creazione e dell'effettivo abitare nel mondo, Ricoeur è consapevole della complessità del suo discorso.

Tale discorso, se non vuol tradire il testo spinoziano, deve costantemente muoversi sul piano delle intenzioni profonde, di un bisogno di ritrovamento di sé che non può nascere dal ripiegarsi su sé stesso, ma da una più ampia apertura all'altro e all'Universo: "io nego assolutamente l'idea dell'unità della metafisica. Mi sembra completamente assurdo il mettere sotto la medesima denominazione di metafisica un Platone, Spinoza, Aristotele, Kant, Hegel. Ciò mi sembra pure ridicolo. Allora ne traggio sempre la conseguenza che vi sono sempre delle porte aperte; vi sono sempre delle risorse inesplorate nella tradizione del passato. Ed allora il problema attualmente per me consiste nel sapere se una sorta di regola in generale dell'antropologia filosofica intesa in termini di agire, di soffrire, non finisca poi per ri-aprire una via chiusa della metafisica, cioè io considero l'essere come atto ed allora ritrovo ciò in Aristotele, ma anche in Spinoza, poiché essi parlano a vario titolo di atto; e così in Leibniz con il suo dinamismo, in Schelling e finalmente in Nietzsche, sul filo della volontà di potenza, c'è la risposta che si tratta del fondo dell'essere. Si posso dire ciò che Nietzsche chiamava "volontà" è un linguaggio

mitico. Non è affatto un linguaggio descrittivo, positivo, è un linguaggio poetico” della vita e del desiderio³¹¹.

La presenza del negativo è sicuramente assai rilevante, ma essa deve riportarci alla tematica del *conatus* e condurci a riflettere sull’economia complessiva dell’opera spinoziana nell’orizzonte dell’attualità: “se poniamo l’equazione tra potere di agire e sforzo per esistere, come propone Jean Nabert, ma anche Spinoza prima di lui, possiamo ammettere l’equazione inversa tra sofferenza e diminuzione del potere di agire. Per questo, non è più possibile parlare dell’uomo agente senza designare, nello stesso respiro, l’uomo sofferente. Resterebbe da mostrare in che cosa l’estraneità del mondo stesso, come figura principale di ciò che è irriducibile a qualsiasi impresa di costituzione, in un modo o nell’altro, sia sempre mediata dall’estraneità della carne”³¹².

Perciò, è stato notato che “Aristotele è stato riletto come è noto con singolare penetrazione nel nostro secolo da Heidegger e sempre più grande appare negli studi heideggeriani l’incidenza di tale rilettura nel pensiero del filosofo tedesco, ma il confronto con la riappropriazione heideggeriana di Aristotele si conclude con una “relativa delusione” da parte del nostro autore: la perplessità di Ricoeur verte, in particolare, sulla “effettività” come chiama di lettura dell’*energheia*, che gli pare attenuare la tensione essenziale per un’ontologia dell’agire, fra potenza e effettività, sicché egli preferisce parlare, come abbiamo appena visto, di “un fondo a un tempo potente ed effettuale”. Potenza, intesa non come potenzialità, ma come produttività, che ogni cosa esprime in gradi differenti e che è alla base dell’idea spinoziana di *conatus*, quale sforzo di perseverare nell’essere. E’ il *conatus* quindi che offre una via di accesso privilegiata al senso dell’*energeia*: “benvenuto sarebbe il pensatore che sapesse portare la riappropriazione “spinozista” dell’*energeia* aristotelica a un livello comparabile a quello che hanno raggiunto fin da ora le riappropriazioni “heideggeriane” dell’ontologia aristotelica. Perché se Heidegger ha saputo coniugare il sé e l’essere-nel-mondo, Spinoza – *di provenienza, è vero, più ebraica che greca*- è il solo ad aver saputo articolare il *conatus* su quel fondo di essere a un tempo effettivo e potente che egli chiama *essentia actuosa*”.

Si tratta di un’ontologia del desiderio e dello sforzo di essere nella quale si ritrova quell’affermazione originaria che è al fondo del soggetto ricoueriano e che lo fonda. Se tutta la ricerca di Ricoeur, e in modo particolare l’opera più recente, è attraversata da una contestazione delle pretese fondative del soggetto, tale contestazione non approda ad un esito nichilistico, né alla pura e semplice messa da parte del problema del fondamento, ma piuttosto al riconoscimento di un’alterità che è in noi prima ancora di presentarsi levinassianamente col volto dell’altro”³¹³.

³¹¹ Paul Ricoeur, *Tra sfida etica e impegno politico*, in AA.VV., *L’io dell’altro*, op. cit. pag.283.

³¹² Paul Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, op.cit., pag. 122.

³¹³ Domenico Jervolino, *Il cogito e l’ermeneutica*, op. cit., pagg.177-178.

Bibliografia

Testi di Paul Ricoeur

Paul Ricoeur-Mikel Dufrenne, Karl Jasper et la philosophie de l'existence, Paris, Seuil, 2001.

Paul Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Temps présent, 1948.

Paul Ricoeur, Histoire et vérité, Paris, Editions du Seuil, 1955.

Paul Ricoeur, Il volontario e l'involontario, tr.it. M. Bonato, Genova, Marietti, 1990

Paul Ricoeur, Finitudine e colpa, tr. it. M. Girardet Sbaffi, Bologna, Il mulino, 1972.

Paul Ricoeur, Dell'interpretazione. Saggio su Freud, tr.it. di E.Renzi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

Paul Ricoeur, Il conflitto delle interpretazioni, tr.it. di R.Balzarotti, F.Botturi e G.Colombo, Milano, Jaca book, 1977.

Paul Ricoeur (antologia), La sfida semiologica, a cura di M.Cristaldi, Roma, Armando, 1974.

Paul Ricoeur, La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione, tr.it. di G.Grampa, Milano, Jaca Book, 1981.

Paul Ricoeur, La semantica dell'azione, tr.it. di a-Pieretti, Milano, Jaca book, 1986.

Paul Ricoeur, Etre, essence et substance chez Platon et Aristote, CDU et SEDES, Paris, 1953-54 (corso tenuto nel 1953-54 a Strasburgo).

Paul Ricoeur, Tempo e racconto I, tr. it. G.Grampa, Milano, Jaca book, 1986.
Paul Ricoeur, Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione, tr.it. di G.Grampa, Milano, Jaca book, 1987.

Paul Ricoeur, Tempo e racconto III, Il tempo raccontato, tr.it. di G.Grampa, Milano, Jaca book, 1988.

Paul Ricoeur, Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica, tr.it. di G.Grampa, Milano, Jaca book, 1989.

Paul Ricoeur, Conferenze su ideologia e utopia, tr.it. di G.Grampa e di C.Ferrari, Milano, Jaca book, 1994.

Paul Ricoeur, Il male. Una sfida alla teologia e alla filosofia, tr. it. di I.Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 1993.

Paul Ricoeur, Sé come un altro, tr. it. D. Jannotta, Milano, Jaca book, 1993.

Paul Ricoeur, Lectures1. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.

Paul Ricoeur, Lectures2. La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992.

Paul Ricoeur, Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia, tr. it. di Ilario Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 1993.

Paul Ricoeur, Filosofia e linguaggio, a cura di D.Jervolino, tr.it. di G. Losito, Milano, Guerini, 1994.

Paul Ricoeur, Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione, tr.it. di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia, 1995.

Paul Ricoeur, La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay, tr.it. D.Jannotta, Milano, Jaca book, 1997.

Paul Ricoeur, La persona, tr.it. di Ilario Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 1997.

Paul Ricoeur, Riflession fatta. Autobiografia intellettuale (con Dalla metafisica alla morale), tr.it. di D.Jannotta, Milano, Jaca book, 1998.

Paul Ricoeur e Gabriel Marcel, Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui, a cura e tr.it. di Franco Riva, Roma, Edizioni lavoro, 1998.

Paul Ricoeur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, Paris, Beauchesne, 1995.

Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Il pensiero dell'altro, a cura di Franco Riva e tr. di Maria Pastrello, Roma, Ed. del lavoro, 1999

Paul Ricoeur, Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia, in AA.VV., L'eredità filosofica di Jan Pätoska, a cura di D.Jervolino, tr. it. di T.

Nastri, Napoli, CUEN, 2000.

Paul Ricoeur, La memoria, la storia, l'oblio, Milano, Raffaello Cortina,

Paul Ricoeur, La traduzione. Una sfida etica, tr. it. di I. Bertoletti e M. Gasbarrone, Brescia, Morcelliana, 2001.

Paul Ricoeur, Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, Bologna, Il mulino, 2004.

Paul Ricoeur-Ebherard Jüngel, Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso, Brescia, Queriniana, 2005.

Paul Ricoeur, Il giudizio medico, ed. Domenico Jervolino e trad. it. di Ilario Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 2006

Paul Ricoeur, Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Lévinas, Brescia, Morcelliana, 2007.

Paul Ricoeur, Leggere la città. Quattro tesi di Paul Ricoeur, tr.it. di Diana Gianola, Troina (En), Città aperta, 2008.

Paul Ricoeur, Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti, a cura di Domenico Jervolino e Giuseppe Martini, Milano, FrancoAngeli, 2007.

Paul Ricoeur, Ermeneutica biblica, Brescia, Morcelliana, 1975.

Paul Ricoeur, La logica di Gesù, tr.it. di Enzo Bianchi, Magnano (Bi), ed. Qiqajon, 2009.

Paul Ricoeur, Frammenti, Cantalupa, Effatà ed., 2008.

.....

Testi su Paul Ricoeur

AA.VV. Ricoeur, Paris, Editions de l'Herne, 2004.

Olivier Abel, La promesse et la règle, Paris, Michalon, 1996.

Lorenzo Altieri, Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur, Napoli, La città del sole, 2004 (con prefazione di Domenico Jervolino).

Oreste Aime, Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur, Assisi,

Cittadella editrice, 2007.

Isabelle Bochet, Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur, Paris, Editions de la facultés jesuites de Paris, 2003.

Francesca Guerrera Brezzi, Filosofia e interpretazione, Bologna, Il mulino, 1969.

Francesca Brezzi, Ricoeur. Interpretare la fede, Padova, Ed. Messaggero, 1999.

Francesca Brezzi, Introduzione a Ricoeur, Roma-Bari, Laterza, 2006 (n.90 della collana I filosofi).

Marco Buzzoni, Paul Ricoeur. Persona e ontologia, Roma, Ed. studium, 1988.

Renato Cartesio, Le passioni dell'anima, a cura di Armando Carlini, Bari-Roma, Laterza, 1954.

Giovanni Cucci, Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica, Assisi, Cittadella, 2007.

Attilio Danese (ed), L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur, Marietti, Genova, 1993.

François Dosse, Paul Ricoeur. Le sens d'une vie, Paris, La Découverte, 2008.

Domenico Jervolino, Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur, Genova, Marietti, 1993.

Domenico Jervolino, Ricoeur. L'amore difficile, Roma, Studium, 1995.

Domenico Jervolino, Introduzione a Ricoeur, Brescia, Morcelliana, 2003.

Domenico Jervolino, Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur, Roma, Il pensiero, Studium 5, 2001.

Domenico Jervolino, Une herméneutique de la condition humaine, Paris, Ellipses, 2002

Giuseppe Grampa, Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso, Milano, Vita e pensiero, 1979.

Jean Greisch e Richard Kearney, Paul Ricoeur. Les metamorphoses de la

raison herméneutique, Paris, Cerf, 1991.

Pier Luigi Malavasi, Discorso pedagogic e dimensione religiosa, Milano, Vita e pensiero, 2002 (soprattutto il cap.3).

Silvia Marzano, Ricoeur e Jaspers, in Annuario filosofico 9 (1993), pag.327.

Olivier Mongin, Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1994.

Marco Salvioli, Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur, in Divus Thomas, 2009, 112 (53).

Mrco Salvioli, Il tempo e le parole. Ricouer e Derrida “a margine della fenomenologia”, Divus Thomas, 2006, 109 (51).

.....

Opere di Spinoza

Baruch Spinoza, Etica dimostrata con Metodo Geometrico, a cura di Emilia Giancotti, Roma, Editori riuniti, 2000.

Spinoza, Opere, a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori, 2007.

.....

Opere sulla critica spinoziana in Francia

Alain, Spinoza, Paris, Gallimard, 1949.

Alain, Les artes et les dieux, Paris, nfr, 1958.

Ferdinand Alquié, Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza; Servitude et liberté selon Spinoza, Paris, La table ronde, 2003.

Louis Althusser, Per Marx, a cura di Maria Turchetto e tr. it di Andrea Cavazzini, Didier Contadini, Filippo Del Lucchese, Cristian Lo Iacono, Vittorio Morfino, Maria Turchetto, Marco Vanzulli, Milano-Udine, Mimesis, 2008.

Charles Appuhn, Spinoza, Paris, André Delpeuch Editeur, 1927.

Etienne Balibar, Spinoza e il trans individuale, Milano, Ed. Ghibli, 2002.

Etienne Balibar, Spinoza e la politica, tr.it. di Andrea Catone, Roma, manifestolibri, 1996.

Victor Delbos, Le spinozisme, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2005.

Gilles Deleuze, Spinoza e il problema dell'espressione, tr.it. di Saverio Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999.

Alexandre Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, Paris, Les editions du Minut, 1969.

Alexandre Matheron, Scritti su Spinoza, tr. it. Filippo Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009.

Alexandre Matheron, Le Christe et le salut des ignorants chez Spinoza, Aubier Montaigne, 1971.

Pierre Lachièze-Rey, Les origines cartésienne du Dieu de Spinoza, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932.

Pierre Macherey, Introduction a l'Éthique de Spinoza, Paris, Puf, 1998.

Jean Lacroix, Spinoza et le problème du salut, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

Pierre Macherey, Introduction a l'Éthique de Spinoza, Paris, Puf, 1998.

Pierre-François Moreau, Spinoza. L'expérience et l'éternité, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Pierre-François Moreau, Spinoza e lo spinozismo, a cura di Francesco Tomasoni, Brescia, Morcelliana, 2007.

Jean Prepositet, Bibliographie spinoziste. Répertoire alphabétique. Registre systématique. Textes et Documents. Biographies de Lucas et de Colerus. Article Spinoza du Dictionnaire de Bayle. Inventaire de la bibliotheque de Spinoza, Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon - Les belles lettres, 1973.

Albert Rivaud, La notion d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza, Paris, Felix Alcan, 1906.

André Tosel, Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique, Paris, Aubier, 1984.

Jean Marie Vaysse, Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger, Paris, Vrin, 2004.

Sylvaine Zac, Spinoza et l'interprétation de l'écriture, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

Sylvain Zac, Essais spinozistes, Paris, Vrin Reprints, 1985.

.....

Opere su Spinoza

Giuseppe D'Anna, Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza, Milano, ghibli, 2002.

Giovanni Crapulli ed Emilia Giancotti, Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1969.

Piero Di Vona, Studi sull'ontologia di Spinoza. L'ordinamento delle scienze filosofiche, la ratio, il concetto di ente, Firenze, La Nuova Italia, 1960.

Piero Di Vona, Baruch Spinoza, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

Carla Gallicet-Calvetti, Spinoza. I presupposti teorici dell'irenismo etico, Milano, Soc. Vita e pensiero 1968.

Giovanni Giulietti, Spinoza. La sua vita e il suo pensiero, Treviso, Canova, 1974.

Augusto Guzzo, Il pensiero di Baruch Spinoza, Torino, Ed. di Filosofia, 1964.

Filippo Mignini, L'etica di Spinoza. Introduzione alla lettura, Roma, Carocci, 2002.

Vittorio Morfino, Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676- 1678), Milano, Edizioni Unicopli, 1994.

Nino Cornelio Molinu, Letture spinoziane. Spinoza nel contesto del pensiero occidentale, Roma, Carocci, 2003.

Emanuela Scribano, Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza, Roma.Bari, Laterza, 2008.

Carlo Vinti, La conoscenza come liberazione, Roma, Ed. Studium,

.....

Altre opere utili per la comparazione e il confronto

AA.VV., Libertà e dialogo tra le culture, a cura di Mario Signore e Giovanni Scarfile, Padova, ed. Messaggero, 2007.

AA.VV., Libertà: ragione e corpo, a cura di Virgilio Cesarone, Padova, ed. Messaggero, 2006.

AA.VV., Dizionario di scienze cognitive, a cura di Francesco Ferretti e tr.it. di Paolo Quintili, Roma, Editori Riuniti, 2000.

AA.VV., Foucault. Genealogia del post-moderno, a cura di Eleonora De Conciliis, Milano, Mimesis, 2007.

AA.VV., Lévinas e la cultura del XX secolo, a cura di Paolo Amodio, Gianluca Giannini, Giuseppe Lissa, Napoli, Giannini, 2009.

AA.VV., L'io dell'altro, a cura di Attilio Danese, Genova, Marietti, 1993.

AA.VV., L'etica della situazione, Napoli, Guida, 1974.

AA.VV. Mounier. Trent'anni dopo, Milano, Vita e pensiero, 1981.

AA.VV., Filosofia e liberazione, a cura di Domenico Jervolino e Giuseppe Cantillo, Lecce, Capone, 1992 (in particolare, il capitolo di Domenico Jervolino, In dialogo con l'ermeneutica di Ricoeur).

AA.VV., Un mondo altro è possibile, a cura di Chiara Di Marco, Milano, Mimesis, 2004.

AA.VV., a cura di Franco Volpi, Guida a Heidegger, Roma-Bari, Laterza, 2005.

AA.VV., La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, Milano, Vita e pensiero, 2002 (2 voll.).

AA.VV., L'idea di persona, Milano, Vita e pensiero, 1996.

AA.VV., Soggetto e persona, a cura di Armando Rigobello, Roma, Anicia, 1988.

AA.VV., Metafisica del desiderio, a cura di Claudio Ciancio, Milano, Vita e pensiero, 2005.

AA.VV., Libertà, giustizia, bene in una società plurale, a cura di Carmelo Vigna, Milano, Vita e pensiero, 2003.

AA.VV., La vita, a cura di marcello Sanchez Sorondo, Milano, Mursia, 1998.

AA.VV., Libertà ed etica della responsabilità, Assisi, Cittadella, 1997.

Louis Althusser, Ermeutica filosofica e interpretazione psicanalitica, a cura di Paolo D'Alessandro, Milano, Marcos y Marcos, 1993.

Louis Althusser e Etienne Balibar, Leggere il Capitale, Milano, Feltrinelli, 1968.

Paul Archambault, Boutroux, Paris, Vald. Rasmussen Editeur, s.d.

Henri Bergson, L'energia spirituale, tr. it. di Giuseppe Bianco, Milano, Raffaello Cortina, 2008.

Henri Bergson, Lettere a Xavier Léon e ad altri, Napoli, Bibliopolis, 1992.

Henri Bergson, Pensiero e movimento, tr. it. di Pier Aldo Rovatti, Milano, Bompiani, 2000.

Henri Bergson, L'evoluzione creatrice, tr.it. di Fabio Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2002

Henri Bergson, Saggio sui dati immediati della coscienza, tr.it. di Federica Sossi, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

Henri Bergson, Storia della memoria e storia della metafisica, a cura di Rocco Ronchi e Federico Leoni, Pisa, Ed. ETS, 2007.

Henri Bergson, La destinazione dell'uomo in Fichte, Milano, Guerini e associati, 2003.

Italo Berton, Il neo-illuminismo etico di André Lalande, Milano, Marzorati,

1965.

Maine de Biran, Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo, Milano, Franco Angeli, 1991.

Maurice Blondel, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia a cura di Olga Arcuno con lettere inedite di Blondel, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

Michelangelo Ghio, Maine De Biran, Torino, Ed. di Filosofia, 1962.

Emilia Boscherini Giancotti, Baruch Spinoza (1632-1677). La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze, Roma, Editori riuniti, 1985.

Léon Brunschvicg, De la connaissance de soi, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

Judith Butler, Soggetti di desiderio, tr.it. Gaia Giuliani, Roma-Bari, Laterza, 2009.

Giuseppe Cantillo, Con sé/ oltre sé, Napoli, Guida, 2009.

Centro internazionale di studi umanistici, La testimonianza, a cura di Enrico Castelli, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1972.

Cleto Carbonara, L'arte e le arti secondo Alain, Napoli, L.S.E., 1959.

Renato Cartesio, Discorso sul metodo. Meditazioni filosofiche, Roma-Bari, Laterza, 1978 (2 voll.).

Santino Cavaciuti, Coscienza morale e trascendenza. Il problema morale nel pensiero di Maine De Biran. Parte VII/1: ricognizione della vita e degli scritti religiosi biraniani, Firenze, Franco Cesati, 2006.

Jean-Pierre Changeux, L'homme neuronal, Paris, Fayard, 1983

Maurizio Chiodi, Il cammino della libertà, fenomenologia ermeneutica, ontologia nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur, Brescia, Morcelliana, 1990.

Maurizio Chiodi, L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura. Teologia e filosofia dinanzi alla sfida del dolore, Milano, Glossa, 2003.

Jacques Colette, L'esistenzialisme, Paris, puf, 2007.

Gino Collenea Isernia, Presenza di Mounier, pref. di Giacomo De Antonellis, Milano, Quaderni de "La piccola città", 1978.

Jean Conilh, Emmanuel Mounier, Roma, AVE, 1967.

Gilles Deleuze, Il bergsonismo, tr. it. di Federica Sossi, Milano, Feltrinelli, 1996.

Gilles Deleuze, La piega. Leibniz e il barocco, Torino, Einaudi, 1990.

Gilles Deleuze, Differenza e ripetizione, a cura di Giuseppe Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina, 1997.

Gilles Deleuze e Georges Canguilhem, Il significato della vita, a cura di Giuseppe Bianco, Milano, Mimesis, 2006.

Gilles Deleuze, Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza, Verona, Ombre corte, 2007.

Gilles Deleuze, Conversazioni, Milano, Feltrinelli, 1977.

Camille Dumoulié, Il desiderio. Storia e analisi di un concetto, tr. it. Sergio Arecco, Torino, Einaudi, 2002.

Adriano Fabris, Essere e tempo di Heidegger, Roma, carocci, 2000.

Maurizio Ferraris, Ontologia, Napoli, Guida, 2003.

Maurizio Ferraris, Storia dell'ermeneutica, Milano, Bompiani, 1988.

Laura Galli, Fenomenologia del fragile, fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas, Napoli, ESI, 1998.

Giuseppe Giannetto, Spinoza e l'idea del comprendere, Napoli, Giannini, 1980.

Etienne Gilson, Etude sur le rôle de la pensée médiévale, Paris, Vrin, 1951.

Nicola Grana, Dimore del tempo, Napoli, L'orientale editrice, 1996.

Massimiliano Guareschi, Gilles Deleuze popfilosofo, Milano, Edizioni shake, 2001.

René Habachi, Il momento dell'uomo, con refazione di Paul Ricoeur, Milano,

Jaca book, 1986.

Martin Heidegger, Essere e tempo, Milano, Longanesi, 1976.

Martin Heidegger, Lettera sull'umanesimo, Milano, Adelphi, 1995.

Martin Heidegger, Sentieri interrotti, tr.it. di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1982.

Martin Heidegger, Interpretazione fenomenologica di Aristotele, a cura di Massimo De Carolis, Napoli, Guida, 1990.

Axel Honnet, La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto, Milano, Il saggiatore, 2002.

Jean Hyppolite, Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel, Firenze, La Nuova Italia, 1972.

Edmund Husserl, Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Torino, Einaudi, 1965.

Edmund Husserl, Meditazioni cartesiane, Milano, Bompiani, 1960.

Edmund Husserl, La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, Milano, Il saggiatore, 1997.

Daniella Iannotta, Percorsi dell'esistenza, Torino, SEI, 1996.

Domenico Jervolino, Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto, Napoli, Athena ed., 1984.

Domenico Jervolino, Le parole della psassi, Napoli, La Città del Sole, 1996.

Domenico Jervolino, Per una filosofia della traduzione, Brescia, Morcelliana, 2008.

Lucien Laberhonnière, Il realismo cristiano e l'idealismo greco, tr. it. di Piero Gobetti, Firenze, Vallecchi, 1931.

Jean Lacroix, Panorama della filosofia contemporanea, Roma, Città Nuova, 1977.

Jules Lagneau, Ecrits, Paris, Editions du Sandre, 2007.

Louis Lavelle, La filosofia francese tra le due guerre (1918-1940), Brescia, Morcelliana, 1949.

Emmanuel Lévinas, L'aldilà del versetto, Napoli, Guida, 1986.

Gabriel Marcel, Diario e scritti religiosi, a cura di Ferdinando Tartaglia, Modena, Guanda, 1943.

Gabriel Marcel, Il mistero dell'essere, Milano, Vita e pensiero, 2006.

Luca Margaria, Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur, Roma, Armando, 2005.

Aldo Masullo, Paticità e indifferenza, Genova, il melangolo, 2005.

Gaston Mauchaussat, L'idéalisme de Lachelier, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

Robert Misrahi, Spinoza. La vita, il pensiero e I testi esemplari, Milano, Ed. Accademia e Sansoni ed., 1970.

Aniello Montano, Sartre e le arti, Nola, L'arcae'arco ed., 2008.

Emmanuel Mounier, Rivoluzione personalista e comunitaria, Milano, ed. di Comunità, 1955.

Gaspare Mura, Ermeneutica e verità, Roma, Città Nuova, 1990.

Jean Nabert, Saggio sul male, a cura di Carla Canullo, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2001.

Steven Nadler, Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento, Torino, Einaudi, 2002.

Maurice Nedoncelle, Verso una filosofia dell'amore e della persona, Roma, ed. Paoline, 1957.

Roberto Nebuloni, Riflessività e coscienza simbolica, a cura di Francesco Botturi e Virgilio Melchiorre, Milano, Vita e pensiero, 2006.

Salvatore Nicolosi, L'odissea della ragione. Il primo Blondel e l'itinerario della filosofia, Roma, Edizioni La Roccia,

Rocco Pititto, *Ad Auschwitz Dio c'era. I credenti e la sfida del male*, Roma, Ed.

Studium, 2005.

Andrea Poma, Impossibilità e necessità della teodicea, Milano, Mursia, 1995.

Pietro Prini, Gabriel Marcel e la metafisica dell'inverificabile, Roma, Editrice Studium, 1977.

Jacques Rancière, Ideologia e politica in Althusser, Milano, Feltrinelli, 1974.

Felix Ravaisson, De l'habitude. La philosophie en France au XIX siècle, Tours, Fayard, 1984.

Fabio Rossi, Jean Nabert filosofo della religione, Perugia, Benucci editrice, 1987.

Franco Salvo, La logica della vita morale in Maurice Blondel, Palermo, Palumbo ed., 1942.

Società francese di filosofia, a cura di André Lalande, Dizionario di filosofia, Milano, ISEDI, 1971.

Carlo Sini, Fenomenologia e metafisica. Il dibattito continuo, Aquinas, XXVI (1983),n.3.

Daniela Steila, Vita/morte, Bologna, il mulino, 2009.

Piero Viotto, Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei, Roma, Città Nuova, 2008.

Susy Zano, Il legame del dono, Milano, Vita e pensiero, 2007.