

Per un'ermeneutica dell'incompletezza. Ricoeur e Jervolino in dialogo

*(For a Hermeneutics of Incompleteness:
Ricoeur and Jervolino in Dialogue*

Pierluigi Valenza

Abstract

The essay deals with two texts within Jervolino's wide scientific production consecrated to Ricoeur's work. The first one, Ricoeur. L'amore difficile (1994), reflecting on the results of Ricoeur's work Soi-même comme un autre looks for a philosophical hermeneutics of the biblical faith as fulfilment of ricœurian project. In his Preface to this book Ricoeur acknowledges such hermeneutics as lacking. The second one, an article published in 2004 in the review «Archives de Philosophie», point out the topic of translation as a possible paradigm of ricœurian thinking looking at his last main book, La mémoire, l'histoire, l'oubli. In this article Jervolino seems to accept the openness of life and therefore the incompleteness at the end of Ricoeur's work. In the last paragraph of the essay these topics are connected to Ricoeur's idea of phenomenology of religion in which translation as paradigm plays an important role and its link to forgiveness is cleared.

Keywords: Ricoeur, Jervolino, love, forgiveness, translation

Abstract

Il saggio si occupa di due testi di Jervolino all'interno della sua vasta produzione scientifica dedicata all'opera di Ricoeur. Il primo, Ricoeur.

L'amore difficile (1994), riflettendo sugli esiti dell'opera di Ricœur Soi-même comme un autre, va alla ricerca di un'ermeneutica filosofica della fede biblica come compimento del progetto ricœuriano. Nella Prefazione al libro Ricœur stesso riconosce la mancanza di tale ermeneutica. Il secondo testo, un articolo pubblicato nel 2004 sulla rivista «Archives de Philosophie», mette in luce il tema della traduzione come possibile paradigma del pensiero ricœuriano, sulla scorta della sua ultima grande opera, La mémoire, l'histoire, l'oubli. In esso Jervolino sembra prendere atto dell'apertura della vita e quindi dell'incompletezza come esito dell'opera di Ricœur. Nell'ultimo paragrafo del saggio questi temi sono connessi all'idea ricœuriana di fenomenologia della religione in cui la traduzione gioca un ruolo importante e ne è chiarito il legame con il perdono.

Parole chiave: Ricœur, Jervolino, amore, perdono, traduzione

In uno dei suoi tanti lavori dedicati a Paul Ricœur, *Ricœur. L'amore difficile*, monografia contenente la traduzione di alcuni saggi ricœuriani, Domenico Jervolino si mostra come interlocutore quasi impaziente del suo autore, in un lavoro di bilancio che al tempo stesso, presentando un filosofo ancora vivente e reduce da uno dei suoi lavori teoretici più impegnativi, *Soi-même comme un autre*, prova anche a delineare una prospettiva, per l'interprete e per Ricœur stesso. Di questa natura pensante della monografia è consapevole lo stesso Ricœur nelle pagine di prefazione premesse al volume. Partendo da questo dialogo nello stesso volume tra interpretato ed interprete, vorremmo sottolineare alcuni punti cruciali che in modo a prima vista singolare Jervolino coglie in questo volume e confrontarli con un successivo bilancio che Jervolino

tira in uno dei suoi ultimi scritti sulla parabola intellettuale di Ricœur¹, verificando questi momenti alla luce di fuochi prospettici ricorrenti nelle ultime monografie ricœuriane.

1. L'amore difficile: la difficoltà di amarsi, la difficoltà di perdonare

L'insoddisfazione che Jervolino manifesta in un primo momento di bilancio, nel primo capitolo di *Ricœur. L'amore difficile*, nasce dalle mancate risposte che vengono in *Soi-même comme un autre*, ma che richiamano altrettante conclusioni sfuggenti in opere di Ricœur. Il nodo è quello dell'alterità che appare profilarsi nella voce della coscienza morale, e che però non viene e non può venire ulteriormente precisata². Questo luogo nella sua natura teologica o quanto meno filosofico-religiosa viene ribadito poco più avanti, dove di nuovo Jervolino si interroga sulle ragioni della delusione del lettore di Ricœur per delle mancate conclusioni e se queste non debbano essere rinvenute nel fatto che «in tale mancanza si intravede un "posto vuoto" nel santuario della coscienza, là dove la nostra cultura, la nostra storia filosofico-religiosa, la nostra eredità cristiana avevano collocato il posto di Dio» (Jervolino, 1995: 42). In questo luogo d'altra parte convergono le terre promesse dei percorsi ricœuriani, l'ontologia frammentaria ed interrogativa che Jervolino vede alla conclusione di *Soi-même comme un autre* ma che già rappresentava la frontiera dell'intera costruzione de *Il conflitto delle interpretazioni*, e la poetica della volontà del primo progetto di una filosofia della volontà (cfr., 35–36). Ontologia e poetica

¹ Ci riferiremo a: Jervolino, 2004.

² «La voce della coscienza, suprema manifestazione dell'alterità che ci comanda quel dovere di cui l'attestazione del nostro sapere ci rende consapevoli, non è qualificabile o caratterizzabile ulteriormente. Il tentativo di darle un volto o un nome, di riconoscerla come voce di Dio (o di ridurla a patrimonio della specie, a voce ancestrale interiorizzata), di assumerla insomma come dato da spiegare ulteriormente in una teoria speculativa della coscienza morale, sono destinati al fallimento» (Jervolino, 1995: 34).

rappresentano i termini, anche qui non attinti e non attingibili, ma pazientemente approssimabili, sullo sfondo dei quali Ricœur prova a teorizzare una filosofia della religione nell'età del pluralismo religioso³. A partire da questa teorizzazione proveremo ad interrogare i diversi bilanci tentati da Jervolino in momenti diversi della produzione di Ricœur, e già qui a metà degli anni Novanta Jervolino appare inquadrare come risposta alle apparenti mancanze messe in rilievo una filosofia della religione come possibilità di un'ermeneutica filosofica della fede cristiana, come «meta-discorso filosofico-ermeneutico» sulla fede biblico-cristiana rispettoso dell'istanza metodologica di non mescolare i generi⁴.

Ci si poteva aspettare allora che egli muovesse verso i saggi soprattutto di *Lectures 3* di questi stessi anni capaci di sostanziare questa prospettiva in continuità con lavori precedenti, come alcuni contenuti in *Il conflitto delle interpretazioni*. È invece per molti versi spiazzante la scelta, nel secondo saggio della prima parte di *Ricœur. L'amore difficile*, di dar spazio ad una lettura di alcune pagine del *Diario di un curato di campagna* di Georges Bernanos. Si tratta di una scelta non arbitraria: essa trae spunto dalla predilezione di Ricœur per questo testo, menzionato in modo significativo in una nota della Prefazione di *Soi-même comme un autre*⁵, proprio a mettere a fuoco il tema

³ In questo senso proveremo a leggere la teorizzazione di una fenomenologia della religione nell'orizzonte del pluralismo religioso, i cui lineamenti in modo più chiaro sono offerti in *Phénoménologie de la religion*, testo presentato nella cornice delle Gifford Lectures e pubblicato poi in *Lectures 3*: cfr. Ricœur, 1994: 263–271.

⁴ «La filosofia è, perciò, totalmente impotente a produrre il benché minimo atto di fede, ma non può fare a meno di interrogarsi sul senso di qualsiasi atto di fede (posto che ce ne sia almeno uno). Una ermeneutica filosofica della fede cristiana è quindi possibile; di più, essendo la fede cristiana fondata sull'ascolto della Parola e sulla lettura del Libro, il filosofo può interrogarsi da filosofo sul senso di quell'ascoltare e di quel leggere e delle cose ascoltate e lette, in quanto esse appartengono alla dimensione dell'ascolto e della lettura. Queste considerazioni vogliono prospettare la possibilità di un meta-discorso filosofico-ermeneutico che verta intorno al discorso della fede biblico-cristiana e la sua compatibilità con le prescrizioni di non mescolare i generi che è propria ad una "filosofia senza assoluto"» (Jervolino 1995: 58–59).

⁵ «Non nascondo la sorta di incantamento nel quale mi tiene questa citazione di Bernanos, che figura alla fine del *Diario di un curato di campagna*: "Odiarsi è più facile

dell'amore difficile a partire dall'esperienza, più comune di quanto si sarebbe portati a pensare, dell'odio per se stessi. Metodologicamente poi questa scelta è motivata dalla capacità evocativa dei testi letterari rispetto all'analisi fenomenologica ed all'indebolirsi, nell'età della secolarizzazione, della distinzione tra scritture sacre e profane. Contenutisticamente essa trova il suo centro nella frase cardine «l'inferno è non amare più», l'inferno come impossibilità di amare (cfr. Jervolino 1995: 75, 78). Il contesto è quello della mediocrità della figura del curato in un contesto anch'esso mediocre e trascurabile di una parrocchia di campagna. La noia e la malattia fisica e spirituale che connotano l'atmosfera di un racconto quasi senza trama trovano il loro riscatto proprio nelle pagine in cui il quotidiano nel suo intreccio di dolori viene accettato e trasvalutato: un incontro di routine nell'esercizio delle sue funzioni del curato con la contessa, membro della famiglia più in vista del villaggio, diventa un momento liberatorio per la donna, in cui il curato, con parole di cui lui stesso si stupisce per l'efficacia, la libera da un dolore a lungo tenuto nascosto per la perdita di un figlio, quel dolore che è all'origine dell'impossibilità di amare sintetizzata nella frase chiave prima citata. L'invito del curato, a fronte dell'efficacia liberatoria delle sue parole, di dare a Dio tutta la propria vita, incluso il proprio residuo orgoglio, in quanto Dio si fa carico delle pene dell'uomo, spinge la contessa al proposito di una confessione liberatoria, vanificato dalla sua morte improvvisa in quello stesso giorno, giorno di una liberazione esperita anche se poi, dal punto di vista sacramentale, incompiuta. Vicenda che ha il suo parallelo in quella del curato, della sua malattia e di una morte anche in questo caso senza i conforti religiosi, ma nella quale è già stata esperita la liberazione interiore

di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se in noi fosse morto ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Gesù Cristo"» (Ricœur, 1990: 100-101).

nell'espressione «Tutto è grazia» che chiude la vita terrena del curato, del tutto simile a quella che aveva affascinato Ricoeur⁶.

Il senso di questa lunga escursione in Bernanos appare essere quello di attingere ad una poetica che la filosofia non può produrre, cui può al più alludere, come una sorta di luogo ulteriore al modo del mito platonico per dire ciò che non può essere scritto in forma filosofica⁷. Luogo al tempo stesso da far operare retrospettivamente per gettare luce su chiavi di lettura via via toccate, dal tema del tragico al rapporto problematico e ineludibile di amore e giustizia. Il «tutto è grazia» farebbe pensare al primato della donazione totale, della dismisura dell'amore, ma la difficoltà dell'amare avverte che la cosa è più complicata di come potrebbe apparire a prima vista: amarsi e cercare il perdono, gli atti che si intrecciano nei punti topici ricordati del *Diario di un curato di campagna*, comportano un accettarsi che è decentrarsi, riconoscere la donazione originaria di quel Dio esperito prima e più che conosciuto, posto vuoto in quanto non ancora qualificato o negletto, come per il cuore indurito della contessa, e tuttavia operante almeno come termine di relazione e riferimento di un essere finito che rinuncia a farsi centro del mondo, nel qual caso viceversa l'odio fa tutt'uno con l'egoismo. Riuscire ad amarsi è in questo senso un atto di giustizia verso la fonte primaria del dono, verso Dio, al di là di come ce lo si rappresenti, uscire dalla rivendicazione sterile di un soggetto autocentrato, ma richiede anche un movimento di giustizia verso se stessi, di presa di distanza e di capacità di giudicare la propria condizione, la voce della coscienza anche questa frutto di relazione che Jervolino evocava nella ricerca di un'ontologia e di una poetica.

⁶ Cfr. per tutta questa sintesi: Jervolino 1995: 74–80.

⁷ Jervolino sintetizza il senso in questo contesto dell'utilizzazione di Bernanos come «sorgente di fascinazione», «visione poetica della grazia», «potenza illuminante o prefigurante una finale illuminazione» (cfr., 81).

Negli stessi termini anche il perdono è difficile, difficile da chiedere e difficile da dare: perché la generosità richiesta o offerta, mai esigibile, di nuovo si scontra con l'istanza di giustizia irrinunciabile, innescando una logica conflittuale che appare ineludibile ed ingovernabile. L'interlocuzione qui è soprattutto con il saggio ricœuriano tradotto nella selezione presentata nel volume di Jervolino su *Giustizia e amore: l'economia del dono*⁸. Confermando una sproporzione non sanabile Ricœur propone come possibile equilibrio una prima via consistente «nel fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il braccio efficace dell'amore» (cfr. Ricœur 1995: 147), ed una seconda nella quale viene salvaguardato il carattere «sovversivo» dell'amore per orientare la giustizia in una direzione che non sia puro equilibrio di interessi (cfr., 148–150). Le due vie nella loro diversità non sono in opposizione, la seconda nel marcare il carattere rivoluzionario dell'amore, appare poter alimentare e rendere efficace la giustizia, dal precetto dell'amare i propri nemici fino alla proclamazione paolina dell'uscita dalla condizione di schiavitù ed a figure emblematiche di questa sovversione nel corso della storia, Francesco d'Assisi, Gandhi, Martin Luther King. E Ricœur conclude evocando esperienze eccezionali di riconciliazione sulle quali tornerà nelle sue ultime opere:

Citerei ancora, sul piano dei rapporti internazionali, dei gesti simbolici che rivelano chiaramente l'economia del dono, quale il gesto del cancelliere Brandt che si inginocchia a Varsavia, o di Vaclav Havel che chiede perdono ai tedeschi per le esazioni seguite alla guerra contro i Sudeti, o di Juan Carlos, che chiede perdono agli ebrei per l'espulsione della Spagna di

⁸ Cfr. Ricœur, 1995, in Jervolino 1995, 135–153: il testo, si ricorda in nota (cfr. Ricœur 1995: 135), fu proposto a Roma in una conferenza alla Facoltà Valdese il 21 aprile 1993 e pubblicato su «Protestantesimo» nel 1994.

cinquecento anni fa, o infine dei tedeschi stessi che chiedono perdono ai sopravvissuti di Auschwitz (153).

Proprio il fatto che questa tematica compaia in modo cruciale e conclusivo nelle ultime opere di Ricœur sorregge l'impressione che le questioni poste da Jervolino oltre che cogliere punti centrali ed irrisolti della produzione ricœuriana individuino perspicacemente una via mostratasi sempre più centrale nel successivo iter del filosofo francese.

2. Ricœur interprete di Jervolino

Nelle brevi e dense pagine in francese della prefazione al libro di Jervolino Ricœur al tempo stesso sintetizza e stilizza il percorso interpretativo compiuto dall'autore ed entra in discussione con esso. Il punto di partenza è l'insoddisfazione del lettore di Ricœur da cui si è preso le mosse anche qui e il punto d'arresto trasformato in problema filosofico da sviluppare (cfr., Jervolino 1995: 9). Il tentativo di Jervolino Ricœur lo riassume in tre assunti soggiacenti ai tre saggi proposti nel volume. Il primo assunto sarebbe quello di una «filosofia senza assoluto», che però sa di avere un Altro fuori di sé, espresso nella narrazione biblica: tale filosofia «sait qu'elle a hors d'elle-même son Autre dans la pensée biblique ... mais cet Autre lui reste extérieur» (10). Il secondo assunto consisterebbe nell'ammissione della possibilità di nominare filosoficamente questo Altro attraverso alcune tematiche rilevanti – quelle, si può supporre, fatte presenti ad es. attraverso il tema dell'amore difficile – senza deflettere dall'agnosticismo. Il terzo assunto avanza la possibilità di un'ermeneutica filosofica della fede cristiana, fermo però il principio per Ricœur che «cette herméneutique de la philosophie et de son Autre devrait rester compatible avec la prescription, issue de l'ascèse philosophique, de ne jamais mêler les genres et de rien concéder à l'amalgame onto-théologique» (*Ib.*).

Ora, rispetto alla scelta inusuale di Jervolino di porre attenzione al curato di Bernanos, Ricœur ne coglie la funzione di cerniera, di ponte tra la filosofia e il suo Altro fuori di lei in fase di costruzione della proposta interpretativa di Jervolino. L'individuazione della grazia più grande nell'amore umile di sé in Cristo, «proclamation magnifique du jeune curé» la definisce Ricœur, «suffit – continua Ricœur – à révéler l'ampleur de l'intervalle qui sépare l'attestation purement réflexive du Soi humain concernant sa puissance d'exister, et la confession du fidèle chrétien qui ne se connaît plus seulement comme unique et insubstituable à tout autre, mais comme redevenu l'un quelconque, n'importe lequel» (11). L'apertura di questa forma extrafilosofica di poetica porta ad una serie di passi, nel secondo dei saggi di Jervolino, che hanno il loro punto di caduta nella questione del male: verrebbe da dire che il risentimento verso Dio per il male sopportato è questione più profonda del mero peccato di egoismo, e nella figura che in modo più alto ed emblematico ha incarnato questa condizione, Giobbe, porta al più alto livello la sfida alla comprensione per la filosofia e la teologia, accomunate nella disfatta rappresentata dalla teodicea⁹. Qui la via d'uscita, nell'interpretazione offerta da Ricœur del percorso di Jervolino, è anzitutto nell'esito del dolore nel lamento: il lamento travalica la singola condizione, come lamento sulla giustizia opera un distacco da sé che si ricongiunge all'invito ad amarsi come un qualunque fedele del curato di Bernanos. E Ricœur punta la sua attenzione sulla chiusa di questo saggio, sull'evocazione del *Cantico dei cantici* e del comandamento dell'amore. È questo tema biblico, caro a Ricœur nell'interpretazione offertane da Franz Rosenzweig ne *La stella della redenzione* e ricorrente nelle ultime opere ricœuriane, a dare la chiave della

⁹ «Il devient ainsi de la plus grande importance, pour une réflexion portant sur le rapport entre pensée philosophique et pensée biblique, que le mal se dresse comme un défi lancé à la fois à la philosophie et à la théologie. En ce sens, leur rencontre majeure consiste dans leur commune défaite de leur mixte, la théodicée, première figure de l'onto-théologie» (Jervolino 1995: 13).

possibile saldatura tra il lamento e la lode: il primato dell'amore che invita alla replica, alla riproduzione somigliante e somigliante anche in tutta la difficoltà del rischio e dell'incognita cui l'amore si apre, legittima l'audace saldatura tra il lamento di Giobbe e il canto d'amore del testo biblico. Tutte risorse, osserva però Ricœur, anche queste extrafilosofiche¹⁰.

Il tentativo di dar corpo in positivo ad un'ermeneutica filosofica nel terzo saggio di Jervolino, sul quale qui non ci si è soffermati, pare per Ricœur indicare una via possibile, ma per la quale Ricœur non sembra ritenere di poter ripercorrere i passi dei suoi stessi trascorsi filosofici cui Jervolino lo riporta, da Jaspers a Kierkegaard: «cette herméneutique, – commenta conclusivamente Ricœur – ... reste à faire» (16), e questo nella consapevolezza che c'è un pensiero altro e irriducibile alla filosofia, nelle tradizioni altre che la civiltà occidentale, come nel buddismo, così come nella tradizione biblica.

Questa problematizzazione del riempimento filosofico di quell'ulteriorità di cui Jervolino coglieva la mancanza, appare avere degli agganci con la concezione coeva della fenomenologia della religione formulata in *Lectures 3*, e si raccorda, come vedremo subito, con l'ultima proposta interpretativa di Jervolino, che ritorna su piste del Ricœur della metà degli anni Novanta pur avendo colto punti cruciali di tutto il lavoro ricœuriano successivo. Questa polifonia tematica illustra una continuità per irradiazione di cui si proverà a dar conto negli ultimi due paragrafi di questo saggio.

3. Un'ulteriore momento di bilancio: la traduzione come chiave del pensiero ricœuriano

¹⁰ «Mais c'est la pensée biblique – conclue le sue considerazioni su questo Ricœur – qui est alors conduite à la rencontre de la pensée philosophique» (14).

In modo in certa misura sorprendente rispetto ai presupposti qui considerati, nell'articolo del 2004 citato in apertura, esplicitamente di bilancio dell'opera di Ricœur quasi un decennio dopo, Jervolino non mette l'accento sul saldarsi nel tema del perdono difficile di ontologia e poetica e questo anche se il testo più al centro dell'attenzione è *La mémoire, l'histoire, l'oubli* di qualche anno prima¹¹. Riferendosi al filo conduttore nel frattempo indicato da Ricœur nella prefazione al saggio di Fabrizio Turoldo *Verità del metodo* nel tema dell'uomo capace¹², Jervolino, connettendolo alla sua altra monografia ricœuriana *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, non disconosce questo filo, ma appunto nell'idea di un'opera che cresce su se stessa lo rileva come espressione di un'antropologia via via più articolata e che soprattutto assume il linguaggio come suo luogo proprio, tanto da proporre non tanto una filosofia del linguaggio, quanto una filosofia attraverso il linguaggio (cfr. Jervolino 2004: 663). In questo senso l'individuazione del tema dell'uomo capace è corretta, ma anche troppo semplice. Rispetto ad essa Jervolino formula a sua volta l'ipotesi di un triplice paradigma, del quale soltanto i primi due elementi sono esplicitati in Ricœur, mentre il terzo è oggetto della sua breve analisi:

Mon hypothèse de travail est qu'on pourrait retrouver dans cette traversée du langage la succession à la fois historique (selon l'ordre de la découverte) et théorique (selon un certain ordre herméneutique) de trois paradigmes: symbole, texte, traduction, qui donnent une sorte de boussole pour s'orienter au cours du long voyage (*Ib.*).

¹¹ È infatti l'opera che più chiaramente compare come presente in questo breve bilancio tratto da Jervolino, che la avvicina, secondo un movimento ricorsivo letto come un movimento a spirale, a *Histoire et vérité* ed a *Philosophie de la volonté* (cfr. Jervolino 2004: 660-663). L'ultima opera di Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, viene menzionata come pubblicata ad articolo ormai chiuso e inviato alla rivista (cfr. Jervolino 2004: 668).

¹² Cfr. Jervolino 2004: 659-660, che rimanda a Turoldo, 2000: 15-16.

Ciò che Jervolino qui assume in proprio non è tanto il porre ad oggetto la traduzione, ed anzi egli stesso rinvia al tema della traduzione come paradigma in quanto trattato da Ricoeur, quanto l'assunzione della traduzione come paradigma dell'opera ricœuriana e tale da ricapitolare anche gli altri due¹³.

Questa maggiore comprensività si intende anzitutto tenendo conto di come il paradigma della traduzione rispetto a simboli e testi ponga il problema della pluralità, quindi dell'incontro e della comprensione tra culture diverse, e del sedimento storico che c'è dietro tutto questo. Essa ha però uno spettro decisamente più vasto che interviene in quella che Jervolino definisce traduzione «*au sens ample de ce mot*» (666)¹⁴: riguarda l'intreccio di piani del soggetto colto non solo come soggetto sintattico, ma come soggetto nell'attestazione, quindi come soggetto agente-parlante che si apre all'incontro con gli altri, altri anche da storie e culture differenti, e soprattutto come soggetto che agisce e che soffre. Per questo – ed è l'ampliamento più radicale del paradigma della traduzione – l'attestazione approssima l'ambito della testimonianza e della fiducia: «l'attestation – scrive Jervolino – est une sorte de certitude sans garanties d'ordre métaphysique ... Elle est proche de l'ordre du témoignage et – comme celui-ci – elle se fonde sur la *confiance-en*» (*Ib.*). In questo modo essa si iscrive in un processo aperto, in cui l'apertura dell'interpretazione incontra l'apertura dell'attestazione come affidabilità, testimonianza verace, secondo quell'allargamento dei paradigmi che dai simboli de *Il conflitto delle interpretazioni* portava alla pragmatica de *Du texte à l'action*, fino al culminare di *La mémoire*,

¹³ «Ce qui est nouveau et fait l'objet de mon hypothèse, c'est l'indication de la traduction en tant que troisième paradigme de son herméneutique et l'essai d'articuler de façon systématique ces trois paradigmes» (Jervolino 2004: 663). Per la trattazione da parte di Ricoeur della traduzione in termini di paradigma Jervolino rinvia al saggio *Le paradigme de la traduction*, apparso nel 1999 sulla rivista «Esprit».

¹⁴ Se non diversamente segnalato i corsivi sono nelle fonti citate.

l'histoire, l'oubli nel tema del perdono e del perdono difficile, tema comprensibile alla luce della disamina della memoria e dell'oblio, meno immediatamente legato, almeno all'apparenza, al paradigma della traduzione, non esplicitamente fatto oggetto di trattazione nell'opera, riconosce Jervolino, anche se tutte le implicazioni di un'etica dell'ospitalità linguistica, aveva già osservato poco sopra, orientano verso la richiesta di riconciliazione¹⁵. Vedremo meglio perché nell'ultimo paragrafo del nostro testo.

In vari sensi quest'esito del bilancio di Jervolino, sia pure per vie eccentriche, si raccorda a quello precedente: anzitutto il tema del perdono, incontrato per una via apparentemente non proprio maestra come quella del paradigma della traduzione, evidentemente incrocia, come sottolinea lo stesso Jervolino¹⁶, il tema dell'amore difficile, riferimento giustificato del resto dallo stesso Ricœur nel rimandare per il titolo dell'epilogo di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, «Il perdono difficile», alla monografia di Jervolino¹⁷.

Poi, ancora, quest'esito appare in qualche modo pacificare l'insoddisfazione che connotava la lettura in *Ricœur. L'amore difficile*. Come lo stesso Jervolino ha osservato, l'attestazione non può contare sul sostegno di un'ontologia, per ragioni che vedremo meglio nel paragrafo conclusivo: se la religione, da *Il conflitto delle interpretazioni* in avanti, è stata indicata da Ricœur come risposta alla crisi dell'attestazione nel senso di risposta al problema del male, sulla scia della collocazione

¹⁵ «Ce travail, en supposant le caractère fini et imparfait de notre traduire, met à l'épreuve la fidélité et l'adéquation et propose, enfin, une éthique de l'hospitalité linguistique dans laquelle le propre et l'étranger trouvent une conciliation» (Jervolino 2004: 665).

¹⁶ «La traduction a certes un lien secret et profond avec le thème du *pardon difficile* qui conclut l'herméneutique de la condition humaine: ce thème garde à son tour une parenté qui n'est pas seulement verbale avec celui de *l'amour difficile*, titre de mon livre que Ricœur a eu la générosité de citer, c'est-à-dire au thème du juste amour de soi-même au-delà de tout narcissisme et de tout égotisme. Il est bien difficile pour une conscience exigeante de se pardonner» (667).

¹⁷ Cfr. Ricœur, 2000: 593, cui fa riferimento Jervolino nel brano citato alla nota precedente.

kantiana della religione come risposta alla domanda «che cosa posso sperare?», questa risposta non poggia su un presupposto ontologico¹⁸. Il rinvio ad un'ontologia attesa, differita, conclusiva de *Il conflitto delle interpretazioni* trova riscontro nell'«altezza» fonte del perdono in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* che in nessun modo va immediatamente tradotta in un Dio-soggetto o un Dio-persona¹⁹. Queste nostre considerazioni si offrono quindi a conforto della rinuncia ad un'ontologia previa rilevata da Jervolino. Ma soprattutto l'apertura dell'attestazione verso una testimonianza ed una traduzione, nel senso ampio detto, di volta in volta più affidabile, dice che la stessa poetica della volontà, al di là delle vie aperte dai testi letterari o dalle stesse narrazioni fondative delle religioni, si iscrive nel flusso della vita in cui ci è dato ringraziare e sperare. Gli elementi di ciò che Ricœur chiama nei suoi ultimi testi il «festivo», compongono una poetica che è esperienza di vita, cui anche i testi letterari possono semplicemente alludere: l'inno come rendere grazie al darsi stesso del perdono, senza far luce su origine e destinatario, l'eccezionalità del perdono come non istituzionalizzabile che ripropone momenti storici assolutamente inaspettati come la richiesta di perdono del cancelliere tedesco Brandt a Varsavia, l'ottativo come attesa e speranza della conversione del nemico in amico, formano appunto un'allusione alla poetica, al festivo della vita, che è radice della speranza ed anche della dignità rivendicata, mai conquista teorica o pratica da acquisire definitivamente²⁰. In questo senso Jervolino osserva, ormai verso la conclusione del suo saggio:

¹⁸ Per questa linea interpretativa cfr., Ricœur 1969: 393–415 (il saggio *La liberté selon l'espérance*), ed anche, successivamente, Ricœur 1996: 19–34 (*Le destinataire de la religion: l'homme capable*).

¹⁹ Il riferimento è a quei passaggi di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* nei quali Ricœur avvicinando il mero e stupefacente esserci del perdono all'illeità levinasiana in termini di pura sproporzione, «altezza» appunto, richiede di non riportarla ad un soggetto, anche se certamente può essere intesa come fonte di personalizzazione, cioè costitutiva dell'essere persona (cfr. Ricœur 2000: 604).

²⁰ Tutti questi elementi del «festivo» sono affrontati nell'epilogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ma costituiscono anche lo sfondo degli stati di pace ricercati in *Parcours*

Humanité réelle qui demande à être reconnue dans la simple magnificence d'être hommes, là où il n'y a plus le souci du travail mais la simplicité d'une reconnaissance qui est aussi gratitude, dans l'inachèvement qui est le destin de chaque vie humaine et sur lequel se termine l'ouvrage de Ricœur (Jervolino 2004: 667).

La conclusione del saggio di Jervolino con le ultime parole dell'esergo conclusivo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, «Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement»²¹, dice forse della presa d'atto riappacificata di un'ermeneutica dell'ulteriorità, nella quale anche l'ermeneutica filosofica ancora da fare di cui parlava Ricœur nella Prefazione a Jervolino, si riconosce perennemente in itinere, cifra dell'*homo viator* che noi siamo.

4. La traduzione come paradigma della filosofia della religione: le conseguenze esigenti dell'ospitalità linguistica e culturale

Per un raccordo più organico tra i diversi centri di gravità individuati da Jervolino, sempre seguendo il filo della traduzione in senso ampio come paradigma, ritornerei alla produzione ricœuriana degli anni Novanta e al saggio già menzionato *Phénoménologie de la religion*, proposto in *Lectures 3*. Qui Ricœur propone il pluralismo religioso come sfida per la fenomenologia della religione contemporanea. La risposta a questa sfida comporta anzitutto per Ricœur la rinuncia a definire un'essenza o un modello universale di religione²². Una volta che si accetta l'irriducibilità di orizzonti plurali, l'approccio di conseguenza sarà un

de la reconnaissance come motore stesso della ricerca di riconoscimento. Per un'analisi più di dettaglio sulla natura di questi elementi cfr., Valenza, 2013: 11–26.

²¹ Cfr. Jervolino, 2004: 668 che riprende Ricœur, 2000: 657.

²² «il faut renoncer à composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité indivisible» (Ricœur, 1994: 267).

procedimento di traduzione per prossimità che richiede e pratica la sospensione fenomenologica delle proprie convinzioni religiose per mettersi in attitudine di ascolto sorretto da immaginazione e simpatia. Sul contenuto di questa sospensione torneremo subito. La fenomenologia della religione diviene così una sorta di idea regolativa, efficace però nell'orientare il lavoro di ospitalità e traduzione interculturale, e quest'ospitalità è caratterizzata come un lavoro di traduzione: «le vœu d'une hospitalité interconfessionnelle, inter-religieuse, comparable à l'hospitalité langagière qui preside au travail de la traduction d'une langue dans une autre»²³.

La richiesta di sospensione delle proprie convinzioni di fede nella forma della sospensione fenomenologica appare una fondamentale preconditione per un'apertura all'esplicazione della fede altrui ed anche, per quanto paradossalmente, per l'illustrazione della propria²⁴. Per quanto Ricœur sostiene in questo saggio, essa non implica una sorta di neutralizzazione dello sguardo, che non potrebbe che ricadere in un modello universale, quello del sapere o della scienza della religione, deprivato di qualsiasi appartenenza, mantiene viceversa tutte le attitudini del soggetto credente, dal sentimento di dipendenza all'esperienza dell'essere debitore o destinatario di un dono al primato di un'esistenza o di un'esistenza amante²⁵. Ed il carattere situato dell'indagine rimane in quanto il procedere del dialogo muove dall'ermeneutica dei propri testi e narrazioni fondative, com'è chiaro programmaticamente e poi dalla seconda breve parte del saggio che affronta i circoli ermeneutici implicati dalle Sacre Scritture ebraico-cristiane, consentendo di raccordare questa parte metodico-programmatica a tutti i

²³ Ricœur, 1994: 268.

²⁴ Ricœur parla in queste pagine di «suspens de l'engagement de foi» (Ricœur, 1994: 267) e di «suspens phénoménologique pratiqué à l'égard de mes propres convictions» (268).

²⁵ In avvio del saggio Ricœur esclude che non si possano definire degli atteggiamenti appartenenti all'ambito religioso e questa definizione non costituisce una difficoltà nel procedere ad una fenomenologia della religione (cfr., 263).

saggi di ermeneutica biblica contenuti in questa come in altre raccolte ricœuriane. Da tutto questo emerge che la sospensione è eminentemente ontologica, ovvero sospende la qualificazione del riferimento delle attitudini soggettive, com'è evidente dalle domande che inquadrano altrettante difficoltà quando si vuole precisare la natura dell'«altezza (*Hauteur*)» da cui si dipende, se immanente o trascendente, anonima o personale ecc²⁶.

Se questa richiesta, applicata alle convinzioni di fede, appare esigente, anche se corrispondente alla posizione metodica di Ricœur rispetto all'ontologia, l'ospitalità interconfessionale e interreligiosa reclamata metodicamente da Ricœur ha, sempre in chiave di traduzione intesa in senso ampio, dei tratti ancora più esigenti. L'ospitalità culturale, come mostra chiaramente una riflessione sulla traduzione in chiave etico-politica quale quella contenuta in *Quel éthos nouveau pour l'Europe?* (cfr. Ricœur, 1992), riflessione che per il suo esito teologico-politico può essere posta in stretta continuità con il piano di costruzione di una fenomenologia della religione di fronte al pluralismo religioso²⁷, comporta la condivisione delle memorie, la consapevolezza del loro confliggere e della trama di vincitori e vinti, di persecutori e vittime, di cui è intessuta la nostra storia comune. Non sorprende che per questa via si approdi di nuovo al perdono come parte di un'economia del dono e quindi nucleo di quella che Ricœur definisce «la "poétique" de la vie morale», senza nascondersi tutte le difficoltà tra uso e abuso della memoria, tra natura eccezionale e natura politica del perdono, tra versante pubblico e versante privato, che troveranno ampio svolgimento in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. La scansione in questo saggio di

²⁶ Cfr. Ricœur 1994: 267: si noterà lo stesso termine, «altezza», e lo stesso atteggiamento che interviene nella riflessione sul perdono in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ricordata poc'anzi.

²⁷ Cfr. Ricœur 1992: 116, dove Ricœur contrappone un modello teologico-politico orientato al dominio ad un altro centrato sulla fraternità parlando in conclusione di un «projet d'une nouvelle évangélisation de l'Europe» come parte della costruzione di un ethos europeo.

«modello della traduzione», «modello dello scambio di memorie» e «modello del perdono» stabilisce esemplarmente quel legame tra paradigma della traduzione e riconciliazione che Jervolino vedeva implicito ne *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Se poi ci si chiede in che cosa propriamente consista il dialogo e l'incontro tra credenti in religioni diverse in cui questa fenomenologia consisterebbe, risulta chiaro, dal saggio ricœuriano preso a guida in *Lectures 3* e da diversi altri suoi scritti in questa stessa raccolta e in altre di poco precedenti, come ad es. in *Du texte à l'action*, che la poetica della vita morale non si sostituisce all'ermeneutica filosofica ancora da realizzare su cui Ricœur concludeva la sua Prefazione a Jervolino. I presupposti richiesti da un processo di ospitalità culturale comportano una sorta di decostruzione e ricostruzione delle nostre lenti di lettura: tra gli esempi si possono addurre il leggere la presenza delle culture circostanti entro l'Antico Testamento, quindi fuori da una logica strettamente identitaria (cfr. Ricœur 1994: 269–270), o la rilettura del Dio risultato dell'argomento anselmiano alla luce dell'analisi filologica di *Esodo 3,14* (cfr., 327–354). D'altra parte abbiamo ricordato che nella Prefazione a Jervolino Ricœur indicava culture altre e lo stesso pensiero biblico come altro rispetto all'ermeneutica filosofica come ermeneutica della fede biblico-cristiana, di cui Jervolino andava in cerca nella sua interpretazione di metà anni Novanta: tale ermeneutica nell'orizzonte del pluralismo religioso appare un apprendere per sé e per gli altri la propria tradizione, riformulare un'ontologia in divenire, colta come prodotto plurale e costruita come contesto dialogico. Se il paradigma della traduzione appare alla luce di questa lettura inclusivo, lo è però retroagendo su simbolo e testo che a loro volta possono contribuire alla poetica come umanità capace in modo crescente di capirsi e riconciliarsi con se stessa.

Bibliografia

- Jervolino, D. (1995). *Ricœur. L'amore difficile*. Roma: Studium
- Jervolino, D. (2004). La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. La paradigme de la traduction. *Archives de Philosophie*, 67(4), 659-668
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1992). Quel éthos nouveau pour l'Europe? In Koslowski, P. (sous la direction de), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Paris: Cerf, 107-116
- Ricœur, P. (1993). *Sé come un altro*. Trad. a cura di D. Iannotta. Milano: Jaca Book
- Ricœur, P. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1995). Giustizia e amore: l'economia del dono. In Jervolino 1995: 135-153
- Ricœur, P. (1996). Le destinataire de la religion: l'homme capable. *Archivio di Filosofia*, 64(1-3), 19-34
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Gallimard.
- Turoldo, F. (2000). *Verità e metodo. Indagini su Paul Ricœur*. Padova: Il Poligrafo.
- Valenza, P. (2013). Asimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricœur. *Archivio di filosofia*, 81(1-2), 11-26.

