
RECENSIONI

Filosofia della religione

BENJAMIN CONSTANT, *Della religione, considerata nella sua sorgente, nelle sue forme e nei suoi sviluppi. Prefazione, Libro primo*, tr. e saggio intr. di Roberto Celada Ballanti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. XIII+204.

Il lavoro che presentiamo costituisce la prima traduzione italiana della *Prefazione* e del Libro I dell'opera *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, apparsa in 5 tomi tra il 1824 e il 1831, di Benjamin Constant, uno dei padri fondatori, com'è ben noto, del liberalismo politico moderno. Se Constant è uno dei grandi teorici della democrazia liberale, insieme a Tocqueville, se è il romanziere di *Adolphe*, storia d'amore tragica che tanto successo ebbe nel suo tempo, se è il politico impegnato tra Rivoluzione francese e Restaurazione, se è l'animatore, insieme a Madame de Staël, di quel Circolo di Coppet che ha rappresentato una delle fucine del pensiero liberale moderno, meno noto è che lo stesso pensatore, nato a Losanna nel 1767, morto a Parigi nel 1830, sia stato un teorico e uno storico delle religioni.

La sua poderosa opera di storia delle religioni, che si risolve in realtà in una storia dei politeismi antichi fino alle soglie del cristianesimo, è il frutto di un impegno che segnò quasi l'intera vita dell'autore, dal 1785 fino alle soglie del congedo terreno, tanto che Constant non vide l'opera completamente pubblicata. Gli ultimi 2 tomi, infatti, uscirono postumi nel 1831, come postumi usciranno, nel 1833, i 2 volumi che compongono *Du Polythéisme romain*, sotto la direzione di Jacques Matter. Nell'ampia *Introduzione* del curatore vengono scandite con chiarezza le tappe di questa «lunga fedeltà» all'opera sulle religioni antiche, che conosce alcuni snodi cruciali, tutti legati alle città tedesche in cui Constant dimorò, nel corso delle sue infinite peregrinazioni europee: Brunswick, Weimar, Göttingen.

Ne è risultata un'opera vasta ed erudita, che nel Libro I contiene un'introduzione generale nella quale si delinea una teoria o filosofia della religione, le cui strutture costitutive sono rappresentate da una sintesi sinergica tra il trascendentalismo kantiano-schleiermacheriano e la storicità delle religioni. Come sottolinea il curatore, l'opera è collocabile tra la grande tradizione del pensiero religioso liberale, da Celada Ballanti ricostruita in una monografia apparsa per Morcelliana (*Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, 2019²), e una forma di storicismo, definito «critico e problematico», che non è affatto quello della tradizione hegeliana, ma piuttosto quello, più fedele alla linea kantiana e ai suoi interdetti verso la metafisica e la cosa in sé, di Humboldt, di Herder, di Schleiermacher stesso. Si tratta precisamente della linea dello *Historismus* alternativa a quella hegeliana che, anziché culminare in una sintesi assoluta, lascia la storia agli storici, preferisce kantianamente calcare la «fertile bassura dell'esperienza», rinunciando a una meta finale assoluta e limitandosi, come scrive Celada Ballanti, a una «teleologia senza telos».

Lavoro, quello storico-religioso di Constant, censurato (si pensi al duro giudizio di Rosmini in Italia) e subito caduto nell'oblio. Come scrive il curatore analiz-

zando le ragioni della mancata storia degli effetti del testo, «proprio l'appartenenza al filone liberale-religioso ha decretato la censura e poi l'oblio in cui l'opera di Constant è subito caduta. Se, come scrive Karl Barth nella *Teologia protestante del secolo XIX* – opera nella quale, sia detto di passaggio, Constant avrebbe ben figurato, quanto meno per la sua teoria della religione, accanto a Rousseau, ai neologi, a Lessing, a Kant, a Herder, a Schleiermacher, a Hegel, a incarnare l'imborghesimento e l'umanizzazione del cristianesimo che segnano, nella prospettiva barthiana, l'età liberale della teologia protestante, e a rappresentare il cruciale *metaxu* compreso tra tardo Illuminismo, *Frühromantik*, *Klassik* –, se, si diceva con Barth, il secolo XIX è stato teologicamente il secolo di Schleiermacher, non lo è stato certo di Constant, a lui pur così prossimo per ispirazione. Insuccesso, assenza del dibattito sperato, quando non condanna, spiegabili non solo a causa dei tempi lunghi della pubblicazione – i sette anni occorsi per l'apparizione dei cinque tomi –, e neanche solo a causa dell'antropologia e della teoria della religione che informavano l'opera, in anticipo sui tempi, mentre per l'erudizione che l'appesantiva essa veniva troppo tardi, quando lo spirito dei Lumi era giunto al tramonto. C'è dell'altro. Si tratta di un'*altra inattualità*, che segna la sorte dei pensatori che, come Constant, hanno svolto il loro cammino di pensiero nel solco della *tradizione religioso-liberale* [...] la quale, per onorare il valore della libertà nella ricerca *de vera religione* e *de vera ecclesia*, ha pagato con la solitudine il proprio distinguersi dalle ortodossie quanto dai laicismi immanentistici» (pp. 23-24).

Dopo aver delineato la genealogia dell'opera constantiana, il saggio di Celada Ballanti definisce con chiarezza le sue strutture teoriche portanti. Anzitutto, la distinzione tra «sentimento religioso» e «forme religiose». Su questa distinzione poggia l'intera costruzione constantiana. Cos'è il «sentimento religioso»? Nessun dubbio che, sin dal timbro schleiermacheriano che lo connota, esso sia un apriori della coscienza, una determinazione trascendentale che, per la sua ampiezza, filtra di sé tutti gli ambiti dell'umano, dall'etica alla politica. Struttura kantianamente trascendentale, ma non priva di natura mistica, tanto che Constant usa talvolta l'espressione «fondo dell'anima» per definirla. Si tratta di uno spazio religioso della coscienza che necessariamente si imbeve di storicità, e crea così forme storiche in cui si ritaglia, si circoscrive, in modo tale, però, da eccedere sempre la figura temporale del suo realizzarsi. Ne discende, sottolinea il curatore, una «dialettica spezzata» tra sentimento religioso e forme storiche, tale per cui il primo, mentre crea le seconde, le trapassa come origine e come esito, ossia le genera per poi metterle in crisi e crearne sempre di nuove. Ecco la dialettica fondamentale della storia delle religioni.

Una dissimmetria strutturale, spiega ancora Celada Ballanti, segna dunque la relazione tra sentimento religioso e forme: tra la «soprannaturale naturalità» del primo, che è moto di trascendimento, sete di infinito, desiderio, grido dell'anima, libertà e ulteriorità, e la storicità delle seconde, le quali, scaturendo dall'urgenza di ordinare, stabilizzare, conservare la rivelazione che avviene nel sentimento, recano in sé un principio stazionario, di inerzia, che finisce per cozzare con la pulsione desiderante in senso trascendentivo del sentimento stesso. Così, la sto-

ria comparata delle religioni diviene un «gigantesco scandaglio» dell'uomo in quanto essere *naturaliter* religioso. *De la Religion* si pone, così, come un'analisi del sentimento religioso e della sua progressiva liberazione ed emendazione attraverso le forme storiche, teso a documentare la sua universalità e il legame con il principio della libertà, per quanto tale nesso risulti oscurato e tradito nella maggioranza delle esperienze storiche.

La religione – tale è il principio che né i teologi o i credenti in senso confessionale né gli atei potevano comprendere – è sempre aldilà della sua incarnazione storica. Nessuna forma può esaurirla. Il sentimento religioso è sempre lo stesso nell'evolversi storico, mentre ciò che muta sono le forme, abitate da quel sentimento che le genera per poi congedarle. Ma in questo processo si introduce un secondo pilastro teorico: la distinzione che Constant pone tra «religioni libere» e «religioni sacerdotali». La storia delle religioni è storia della lotta tra l'originaria libertà religiosa e i travimenti indotti dal potere religioso, tra le religioni che sono riuscite, in qualche modo, a serbarne la purità e quelle che l'hanno asservita. Si avverte in questa critica alla componente sacerdotale l'ascendenza protestante del pensiero di Constant, vicino a un calvinismo aperto e liberale, che pensa la storia delle religioni come lotta tra libertà e potere autoritario dell'istituzione gerarchica dei sacerdoti.

Infine, dopo la dialettica tra sentimento e forme e il dualismo tra religioni libere e sacerdotali, Constant introduce un ulteriore elemento per spiegare il corso della storia delle religioni: l'idea teleologica, finalistica. La religione reca in sé, nel suo originarsi dal sentimento religioso, l'idea di perfezione, che si traduce in un movimento in avanti di perfezionamento, sollecitato dalla ragione, dai progressi nella civilizzazione, nelle scienze, nella morale, i quali impediscono che una certa forma storica resti chiusa in sé e la obbligano a evolvere. Ma tale moto di perfezionamento non conosce un termine finale, è, appunto, come si diceva, una teleologia senza *telos*, senza approdo conclusivo.

Un'opera, come si desume sia dalla lettura del testo di Constant, reso in una bella traduzione, sia dal saggio introduttivo, di grande attualità per il nostro tempo. Opera che, come un Giano bifronte, per un verso è l'approdo della grande tradizione liberale moderna, una delle maggiori sintesi illuministe e romantiche insieme ai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, dall'altro contiene elementi di novità che ancor oggi appaiono preziosi per la storia delle religioni e per il dialogo tra le fedi.

Elisabetta Colagrossi

Letteratura medievale

CHIARA FRUGONI, *Uomini e animali nel Medioevo. Storie fantastiche e feroci*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 386.

Libro affascinante, ricchissimo di riproduzioni di mirabili miniature, dotato di un notevole apparato di note, citazioni e di una aggiornatissima bibliografia, il “bestiario” della Frugoni rispecchia soprattutto la consapevolezza che gli artisti

dei secoli XIV-XV ebbero del mondo animale, anche se lo trasformarono in senso fantastico, caricandolo di significati simbolici a esso estranei. Insomma, nella società raffinata del Medioevo al tramonto la logica e la fantasia furono così correlate che la filosofia non si fece scrupolo di usare i “mostri” a scopo didattico e moralistico, mentre la geografia fantastica servì da spunto a esploratori e mercanti per la ricerca di terre incognite. Il realismo irrealista dominò nel Medioevo anche la letteratura, che produsse una miriade di proverbi e una messe di novelle, i cui attori sono animali sapienti alla pari dell’uomo. Ciononostante, non ci fu alleanza tra gli umani e gli animali perché i medievali non provarono affetto per loro; anzi furono insensibili, eccetto Francesco d’Assisi, ai loro bisogni, alle loro sofferenze. La mancanza di umanità fu direttamente proporzionale alla dipendenza dalle bestie, perché il loro sfruttamento fu imposto da Dio ad Adamo all’inizio della *Genesi* (2,18-20), quando lo incaricò di dare un nome alle bestie e di dominarle, perché erano state create per essergli d’aiuto. Ovviamente tra gli animali da dominare non mancarono quelli fermamente creduti esistenti: unicorno, basilisco, drago, citati più volte nei *Salmi* e dal profeta Isaia.

Quando Adamo ed Eva persero lo stato d’innocenza, gli animali (tutti, reali e fantastici) li seguirono nell’esilio e parteciparono, a modo loro, all’espiazione della pena. Diventati carnivori fuori dall’Eden, gli animali assalirono gli uomini per bramosia della carne e gli uomini, altrettanto carnivori e non più custodi del mondo animale, sfogarono nella caccia la loro sete di potenza. I più antichi narratori cristiani immaginarono di ricomporre, per quanto fosse possibile, l’alleanza edenica tra l’uomo e le bestie nelle storie edificanti dei santi padri del deserto, che vissero in società con leoni mansueti e con altri animali ex-feroci, incontrati nella solitudine della Tebaide. Tali racconti sensibilizzarono in pieno Medioevo gli artisti e la Chiesa, che manifestarono in parecchie occasioni di avere consapevolezza che gli uomini erano diventati degli organizzatori falliti della natura, in gara, per ferocia, con i mostri e gli ibridi, e che, pertanto, l’antico patto poteva essere riproposto solo nell’utopia. In quell’epoca accadde anche che il realismo fantastico vicesse l’immaginazione, perché la credenza dell’esistenza delle bestie ibride pose, paradossalmente, alla Chiesa alcuni interrogativi sulla creazione divina del mondo. Pertanto non fu un evento saltuario che dei seri teologi si domandassero se il cinocefalo dovesse essere battezzato, se Dio avesse potuto creare tanto orrore a danno della creatura che più gli assomigliava. La serie dei dubbi produsse molti turbamenti, che convinsero gli uomini di cultura di vivere in un paradiso perduto, alla mercé di animali pericolosi, contro i quali non disponevano di armi efficaci per affrontarli nel malaugurato caso di non voluti incontri.

Il rimedio per esorcizzare la paura fu ricercato nella rielaborazione moralistica delle storie, nelle agiografie dei Santi, che furono fonte di ispirazione degli artisti per le loro opere (arazzi, miniature, mosaici), che la Frugoni, ha analizzato a fondo mettendole a confronto con le citazioni bibliche e teologiche, infiorandole anche con grani di sapienza popolare. La messe notevole delle storie «feroci e fantastiche» e la corrispondente iconografia è stata strutturata in cinque macrosezioni, di cui le prime due dedicate al racconto biblico della creazione di Adamo e

al suo ruolo di legislatore. L'argomento, già trattato nell'introduzione, in questo capitolo viene approfondito attraverso l'analisi di due manufatti (assai diversi tra loro) che raccontano la *Genesi* in modo assai originale: lo stupendo tappeto di Girona (secolo XII), conservato nel *Tesoro* dell'omonima cattedrale (pp. 64-80), e due miniature del codice di Aberdeen (1200 ca., University Library, ms. 24, ff. 2 e 5), che raffigurano il «dotto Adamo, ben vestito e calzato», che copia il Creatore nelle vesti e nel gesto autorevole del legislatore (pp. 87-93).

Il terzo capitolo cambia completamente il soggetto: gli animali sono quelli «immaginati e temuti»: liocorno, basilisco, grifone, cani dalla forza sovrumana, draghi con sette teste e tutti i mostri nati dalla fantasia sfrenata di chi temeva il buio della notte. Il capitolo, insomma, si presenta come una sorta di zoo partorito dalla convinzione fobica secondo cui l'oscurità è il regno della mostruosità, delle ibridazioni che superano ogni sfrenato film di fantascienza. Esempio di questo stato d'animo è la lettera del monaco vallobrosano Giovanni dalle Celle inviata a un certo Donato, «corregiaio suo devoto» (*Lettera a un devoto*, 1374 circa). Giovanni, senza tema di passare per pazzo, scrive: «sappi e credi come cosa vera quello che io ti dirò: un altro converso (della Tebaide) ce ne fu che andando una mattina presso d'uno fossato vide un drago terribile bere, e disse che gli pareva che fusse tutto pieno di specchi, per la qual cosa tornò a casa e pe lla paura morì, ovvero per veleno che 'l dragone gli gittasse. [...] Un altro è qui appresso da noi che vide in una siepe uno basilisco e dice che gli occhi suoi pareano ardentissimo fuoco» (p. 108).

Condivisero la fama dei basilischi i grifoni (disegnati nella seconda metà del secolo XI, p. 117), protagonisti dell'ascensione al cielo di Alessandro Magno, che ebbero le sembianze dell'aquila e del leone, come appare nella piccola scultura posta sul lato nord di San Marco a Venezia (secolo XII, p. 114). Il bassorilievo si ispira al romanzo *Alessandro* (che rimanda al più antico *Romanzo di Alessandro*), assai popolare anche tra gli artisti della Puglia normanna del XII secolo, che istoriarono la scena sui mosaici pavimentali di molte cattedrali, tra cui si distingue quello di Otranto, dove l'episodio della conquista del cielo appare alla base dell'albero di fico, l'«arbor mala», tra uno dei due grandi rami che si allargano per tutta l'ampiezza della navata (p. 262).

L'attrazione per l'orrifico favorì anche le collezioni delle stranezze esotiche: le unghie dei grifoni (inventario del duca Jean di Berry, p. 106), i denti dei giganti, le ossa di mostri vari (che appartengono per lo più alle balene, come si può vedere sopra la porta Regia della cattedrale di Modena, o sull'arco di una porta cittadina a Verona, p. 106). In queste «gallerie della paura» non poté mancare il corno più famoso del Medioevo, quello dell'unicorno (in realtà il canino sinistro di narvalo). Il mitico animale di incerta identità (capretto o cavallo?) fu una fiera pericolosa con capacità medicamentose meravigliose, ben conosciute dalla badesa Ildegarda di Bingen, che nel secolo XII raccomandava l'impiego del suo fegato per l'unguento contro la lebbra (p. 126). L'unicorno ebbe anche il dono di «purificare» con il suo magico corno le acque avvelenate, e... di individuare le vergini. I bestiari francesi narrano, infatti, che esso sente l'odore della pulzella, la raggiunge, «le bacia il seno e si addormenta sul suo grembo». Philippe de Thaün si

spinse oltre e riconobbe l'unicorno come simbolo del Cristo che «si mise nella Vergine e vi si incarnò negli uomini» (p. 135). Richard de Fournival, nel celeberrimo *Bestiaire d'Amours*, senza avere timore del ridicolo, si affannò a creare un macchinoso parallelismo tra se stesso e quella bestia: «fui catturato anche per mezzo dell'odorato come l'unicorno che si addormenta al dolce profumo della verginità di una damigella» (p. 138). Queste storie strampalate ispirarono molti lavori artistici di gran pregio, come i sei bellissimi arazzi de *La dama e l'unicorno* (1484-1500), ora conservati al Musée de Cluny di Parigi (pp. 142-147).

Il quarto capitolo, *Viaggiare sulle carte*, offre l'opportunità irrinunciabile di un percorso nelle *mappae mundi*, le grandi carte geografiche che venivano esposte nelle chiese e riprodotte nei manoscritti. La regina di questo genere è la *mappa mundi di Ebstorf* (seconda metà del XIII secolo, pp. 192-244), piena zeppa di ibis, scimmie, pigmei, elefanti, cammelli, fenici, regine delle amazzoni, uomini spaventosi con le teste di cane o con le orecchie gigantesche. Opere simili a questa ispirarono le gesta di Alessandro Magno alla conquista del favoloso Oriente, teatro perfetto degli scontri con i mitici Cinocefali e con il popolo dei Blemmi (miniature 104 e 105, p. 175). Su queste particolari carte geografiche fece correre la fantasia anche il domenicano Domenico Cavalca (*Vite dei Santi Padri*), che inventò l'incontro di sant'Antonio con il centauro «che pareo mezo homo e mezo cavallo», immaginato dal Maestro dell'Osservanza (p. 177) in un paesaggio arricchito con un fitto bosco (nel Medioevo il deserto non è una distesa di sabbia, ma una foresta solitaria, dove vagano eremiti, cavalieri e briganti!). Ovviamente, dopo il centauro sant'Antonio incontrò anche un satiro che gli donò dei datteri e gli disse: «Creatura sono mortale [...]. Sono legato della gente mia, e preghiamoti che per noi preghi lo comune Signore» (p. 178).

L'ultimo capitolo sugli *Animali veri e pericolosi* è «quasi» un ritorno alla realtà, perché i protagonisti sono sì gli animali feroci, ma sono quelli che effettivamente si potevano incontrare nella vita quotidiana: orsi, cinghiali, maiali satanici e lupi, anche nell'accezione di lupo... «mannaro». La Frugoni non dimentica però la categoria degli animali «assassini» (maiali, lupi, cani, cavalli e bovini, pp. 309-321), contro i quali, a partire dal XIII secolo, furono istruiti dei veri processi, comprensivi di efferate torture e dell'esecuzione della pena capitale (strangolamento), eseguita alla presenza del popolo e degli animali domestici.

Il capitolo termina con la lezione di mitezza e di fratellanza impartita da san Francesco, che interpretò la natura come il luogo in cui più si manifesta Dio. Animato dal profondo amore per il creato, il Santo propose agli uomini una nuova alleanza con il mondo animale, ben esemplata nell'episodio del patto con il lupo di Gubbio, che il Sassetta sintetizza magistralmente nella tavola *Francesco conclude il patto con il lupo* (London National Gallery). Nella storia, e nel quadro, Francesco occupa il posto centrale e fa da mediatore tra il lupo e gli uomini, ai quali spiega che l'animale carnivoro è innocente dei suoi misfatti, «perché è stato creato così». Tocca agli uomini, e solo a loro, renderlo innocuo, provvedendo con pasti che non devono essere vegetali! (p. 331). Con queste parole, Francesco mette a fuoco la sostanza del patto di pacificazione, la cui buona riuscita è garantita dalla

cura del mondo animale, perché sono gli uomini, e non le bestie, i veri responsabili della convivenza. La conclusione spiazzante, ben condensata nelle parole semplici di san Francesco, l'Adamo rinnovato, richiama il punto di partenza, l'Adamo imbarbarito, la cui storia negativa accresce la gravidanza della via percorsa dalla Frugoni. La quale, aderendo all'invito francescano, fissa l'attenzione sulla necessità impellente del "rammendo" dell'antica alleanza violata. E l'operazione, certamente lunga e faticosa, pretende, come prerequisito necessario, il superamento dello sfruttamento "padronale" delle risorse naturali, in vista del loro uso responsabile (ne va della sopravvivenza), che non può prescindere dal rispetto della diversità di tutti gli esseri viventi, animali «feroci» compresi.

Giulia Carazzali

Psicoanalisi

PAUL RICOEUR, *Attorno alla psicoanalisi*, a cura di Francesco Barale, Jaca Book, Milano 2020, pp. 447.

"Tornare a Ricoeur" significa tornare a un metodo filosofico ispirato a grande rigore epistemologico combinato con un'intensa passione per l'esistenza storica, concreta, personale. Sin dalla sua formazione, questo autentico "filosofo francese" (quasi una categoria in se stessa) ha cercato una dialettica, non hegeliana ma piuttosto kantiana, tra il polo dell'*episteme* come set di condizioni di possibilità del conoscere e il polo della *veritas* storica, dell'autenticità esistenziale, della sopportabilità delle contraddizioni; per dirla in termini di "sistemi" o di "filosofie", ha cercato di combinare Husserl con Marcel e Jaspers; più tardi avrebbe declinato tale combinazione – anche nei suoi aspetti conflittuali – con l'aiuto dei verbi *Erklären* e *Verstehen*. Ciò accadeva all'inizio del percorso di ricerca nell'indagine filosofica ricoeuriana, percorso che si è sviluppato lungo tutto il Novecento, dagli anni '30, passando attraverso l'esperienza del campo di prigionia durante la guerra, fino all'alba del nuovo secolo; un percorso a tappe ben scandite che ci permettono oggi di dire che nulla di autenticamente umano è sfuggito al radar filosofico rigoroso e appassionato di Paul Ricoeur. Una di queste tappe, maturata già negli anni '50, sbocciò – metafora per dire che venne a maturazione – nel 1965 con la pubblicazione del volume *De l'interprétation. Essai sur Freud* (tr. it. Il saggiatore, Milano 1967), frutto di due cicli di conferenze dei primi anni '60 a Yale e a Lovanio. Da allora il confronto con Freud non è stato soltanto una tappa ma una costante, come se il Freud *theoretician* della psicoanalisi e il Freud *practitioner* della cura analitica fossero un unico *case-study* della dialettica tra capire e comprendere, tra scomporre e ricomporre, tra decostruire e restaurare. Con questi termini si allude proprio alla tappa successiva di Ricoeur, all'incontro con lo strutturalismo di Lévi-Strauss (e non solo) e al dialogo con la semiotica, con Benveniste, con Greimas e con tutta una significativa schiera di linguisti e filosofi analitici, soprattutto di matrice anglo-americana, cui il pensatore francese fu esposto grazie alla sua affiliazione di lunga durata con l'univer-

sità di Chicago (senza la quale non si comprende la sua incredibile conoscenza di autori e opere allora così poco conosciuti in un'Europa, almeno fino agli anni '70, ancora abbastanza auto-referenziale). Dopo *quel* libro su Freud – che costrinse il pensiero europeo a fare i conti con il grande viennese – il percorso ricoeuriano apparve destinato a catalizzarsi sui temi “continentali” dell'ermeneutica del discorso e sulle figure retoriche del linguaggio quotidiano (le “metafore vive”), custodi di un senso che solo il discorso porta in superficie e che il testo codifica e rende disponibili alla decifrazione. Il “testo” divenne così la categoria su cui ricostruire una riflessione di filosofia ermeneutica ormai uscita, grazie a Heidegger e soprattutto a Gadamer, dai circoli viziosi del soggettivismo e capace di spaziare (anche praticamente) su ogni testualità, non solo quelle classiche dei testi sacri, del diritto e dell'arte, ma anche quella della poesia e della letteratura in generale, e metaforicamente sui testi dell'azione e degli eventi temporali, nonché delle tracce mnemoniche che fanno da “substrato energetico” al loro ri-ordine da parte del racconto storico, inteso appunto in narrazione sensata, come “griglia ermeneutica”. Dal filo di questa istanza testuale – una specie di *pantestualità* – eccoci passare dal “conflitto delle interpretazioni” alla “semantica dell'azione”, e da quest'ultima al serrato confronto con le narratologie e le narrazioni stesse, dove la storia e la politica sono non soltanto evenemenzialità ma anche fantasia, trama, immaginazione; in entrambi i casi è il discorso come narrazione, e come traduzione/trasposizione di significato, ciò che, a tutti gli effetti, dà senso. In inglese suona *to make sense*, che è assai più forte e di difficile resa in italiano. Il simbolo, allora, dà a pensare nella forma della sua comprensibilità narrativa: *temps et récit*, il tempo del racconto che si offre come sintesi di caos e *logos*, di vita e di pensiero, di pulsione di morte e di resistenza...

Se ben si pondera, Sigmund Freud non è mai uscito dall'orizzonte di siffatta ricerca olistica: la psicoanalisi è sempre stata lì accanto all'indagine sulla “testualità coscienziale”, ovvero sulla decostruzione dell'inconscio e sulla ricostruzione di un *ego* più equilibrato, intesa come “cura dell'anima”, come accettazione/elaborazione dei traumi e dei conflitti rimossi, come lavoro di resistenza. Quasi dicessimo: la psicoanalisi è un'ermeneutica, *sebbene* l'ermeneutica *non sia* solo psicoanalisi; e *nondimeno sarebbe impossibile* sviluppare una vera comprensione ermeneutica del mondo ignorando la psicoanalisi. Tutto ciò lo comprendiamo meglio oggi, a percorso compiuto (“a riflessione fatta”), soprattutto grazie alla pubblicazione di numerosi articoli e studi, oggi di difficile accesso, che Ricoeur curò meticolosamente e diede alle stampe dopo il saggio su Freud e che attestano il mai dismesso confronto tra la filosofia ricoeuriana – nella sua duplice declinazione di spiegazione (epistemologica) e di comprensione (ermeneutica) – con l'ambito delle scienze umane, di cui la psicoanalisi freudiana in quanto meta-psicologia diviene l'emblema, anzi l'araldo, associata più tardi alla linguistica e all'antropologia culturale, scienze trasversali a ogni altra ricerca scientifica. In francese, e ora in italiano in un'edizione particolarmente arricchita e commentata, questi articoli e studi, che diremmo di *perì psycho-analysis*, sono stati raccolti dall'editrice Jaca Book con il titolo *Attorno alla psicoanalisi*, prefati da un dotto saggio dallo

psicoanalista (ma anche filosofo, a questo punto) Francesco Barale e introdotti da Jean-Louis Schegel, con la collaborazione di Vinicio Busacchi e di Giuseppe Martini, che scrivono rispettivamente la postfazione alla prima parte – dal titolo *Il desiderio, l'identità, l'altro. La psicoanalisi dopo il Saggio su Freud* – e la postfazione alla seconda parte, che insiste sulla “via lunga” dell’approccio ricoeuriano ai segni, ai simboli, alle mediazioni testuali, alla narrativa, alla disseminazione delle tracce. In questa seconda parte sono recuperati anche interventi che il filosofo francese fece ai cosiddetti Colloqui Castelli di Roma, nonché un’intervista rilasciata allo stesso Martini. Complessivamente il volume è una miniera di sotto-percorsi e di analisi e di approfondimenti che confermano il sincero “amore critico” tra Ricoeur e Freud, elevato qui a “maestro del sospetto” nell’accezione più nobile del termine: si tratta davvero di un maestro che ha cercato di (farci) uscire dal mito (mitteleuropeo, romantico, idealistico?) della coscienza infelice smontando quella infelicità fatta di illusioni e ipocrisie e idiosincrasie – tipiche e topiche del XIX secolo – inducendo dubbi e sospetti che non tutto sia controllato dalla coscienza, che non tutto sia rappresentabile e che qualcosa debba pur essere “forzato” per emergere... il dubbio e il sospetto che la sovrastruttura culturale nasconda una struttura “economica” da cui viene condizionata. Fu proprio Ricoeur a usare questa terminologia marxiana in rapporto all’energetica pulsionale nel *Saggio su Freud*. Ciò accomunava il padre della psicoanalisi appunto a Marx, e anche a Nietzsche, in un tentativo di rivalutare e recuperare – a fronte di tanti riduzionismi ideologici e di derive estremiste – il meglio del pensiero critica sulla modernità, troppo spesso intesa in modo ingenuo, sovrastrutturale appunto. Chi si immerga oggi in questi saggi sul rapporto filosofia-psicoanalisi vi troverà tutta la temperie di quegli anni di critica sociale e sperimentalismo politico ammantati di pretese scientifiche – gli anni ’60 e ’70 – pervasi da un bisogno di ripensamento radicale della società e della sfera soggettiva, da un senso congiunto di utopia e di contestazione, dagli spifferi di un volontaristico non “accontentarsi-di” che vennero poi travolti dal vitalismo degli anni ’80 e dal disincanto dell’ultimo decennio del XX secolo.

Neppure per Ricoeur il lungo confronto con Freud fu lineare o senza ripensamenti. Anzitutto egli fa chiaro in molti luoghi che il suo interesse è per Freud, anzi per i “testi freudiani”, non per il freudismo o i freudismi che si svilupparono nel tempo. Nessuna “chiesa” ha avuto tante eresie e scissioni e riforme e scomuniche, ossia scuole e sottoscuole e correnti parascolastiche, come la “chiesa psicoanalitica”. A eccezione dell’elaborazione di Heinz Kohut (psicoanalista viennese nato, come Ricoeur, nel 1913 e morto proprio a Chicago nel 1981), il pensatore francese si è concentrato sempre e soltanto sul fondatore della “scienza psicoanalitica”, privilegiando a partire dagli anni ’70 il Freud “analista della cultura” e delle grandi personalità tipo Leonardo e Michelangelo. Ciò, di fatto, da un lato restringe un ambito di studi divenuto via via sconfinato, ma dall’altro ha creato le condizioni per andare in profondità su una teoria che vuol giustificare una prassi e che, rivendicando il titolo di “scienza”, può essere affrontata ad armi pari solo da un filosofo di formazione fenomenologica. Proprio dialogando a Roma con Castelli,

Panikkar e Calogero, Paul Ricoeur insisteva: «Il credito che do alla psicoanalisi è che questo compito di costruzione, di edificazione filosofica, deve essere affrontato insieme al compito di dissoluzione indicato da Heidegger: è necessario sempre decostruire, e questa decostruzione la spingo più in là possibile con Marx, con Nietzsche, con Freud» (p. 338).

Uno dei meriti di questo volume, che contribuisce a meglio assestare la stessa proposta (le stesse proposte) di natura filosofica di Ricoeur nel quadro complessivo della filosofia europea del Novecento, è quello di mostrare quanto la filosofia debba alla psiconalisi, e di converso quanto la psicoanalisi debba alla filosofia, o almeno alla sua prospettiva metodologica. In effetti, della prospettiva metodologica che regge queste pagine, capitolo dopo capitolo, il pensiero *broadly understood* ha oggi estremamente bisogno, per non dis-perdersi troppo nei rivoli di specialismi che atrofizzano la vocazione stessa di chi “fa filosofia”: da Socrate a noi, è sempre il metodo che fa il filosofo e che distingue una filosofia dall’altra. Ben pochi più di Ricoeur, tra i pensatori a noi cronologicamente vicini, hanno mostrato cosa significhi “metodo”, ovvero capacità di “attraversamento” nei diversi ambiti dello scibile e del rappresentabile – la testualità è *tout court* lo spazio del rappresentato – dialogando e cogliendo i nodi problematici e ponendo le domande giuste per aiutare l’interlocutore a fare chiarezza in se stesso. Ma non è questa già la vocazione originaria di ogni “seduta psicoanalitica”: fare chiarezza, aiutare il paziente – che è colui/ognuno che soffre – a chiarire ciò che lo fa soffrire portando a parola il buio e illuminando la struttura di un sé ancora poco chiarificata? *Chiarificare l’esistenza* è un’espressione jaspersiana, che significa: attraverso il lavoro sulla storia e sulla memoria lottare contro il “cattivo oblio” ma anche contro le “memorie cattive”, per far emergere un’identità personale e collettiva matura, stabile e flessibile a un tempo, quel “sé come altro” che diventa se stesso grazie al confronto con l’alterità. È su questo terreno che Ricoeur incontra, ad esempio, Virginia Woolf ed Emmanuel Levinas ma non incontra Lacan e Foucault. Nell’insieme i saggi di questa raccolta aiutano infatti a capire, oltre i confronti e gli incontri avvenuti, anche i dialoghi e gli incontri mancati: se per mancanza di sensibilità comune o per scelte ideologiche diverse... sarà il lettore a inferire risposte.

Massimo Giuliani