

## *Logica, libertà, storia. Ricoeur lettore di Hegel in* **Tempo e racconto**

Marco Casucci

*Logic, Freedom, History. Ricoeur Reader of Hegel in Time and Narrative*

This paper aims to highlight the relationship between logic, freedom and history in the Ricoeurian critique to Hegel. In particular will be considered the analysis developed by Ricoeur in the third volume of *Time and Narrative* as the French philosopher tries to investigate the connection between time and eternity in Augustine, along with the interpretation of time as an interior dimension of the soul. The Hegelian point of view is in this sense criticized as an attempt to submit history to a logic which does not fit the original sense of history itself, even if the speculative dimension introduced by Hegel cannot be bypassed as a mere abstraction.

Keywords: Logic, Freedom, Time, History, Eternity.

\*\*\*

La riflessione sull'eternità rappresenta un dei *leitmotiv* dell'opera ricoeuriana nei tre volumi di *Tempo e racconto*. Come infatti egli stesso afferma nel primo volume della "trilogia": «L'interrogativo più grave che questo libro potrà sollevare resta quello di sapere fino a che punto una riflessione filosofica sulla narratività e il tempo può aiutare a pensare insieme l'eternità e la morte»<sup>1</sup>. Proprio per questo Agostino rappresenta colui che più di tutti ha pensato il rapporto tra tempo ed eternità a partire dall'orizzonte di finitezza proprio dell'esperienza di conversione personale. Ma è nel dialogo con Dio, che propriamente il vescovo santo d'Ippona trova il termine di riferimento a partire da cui stabilire la dialettica di tempo ed eterno. La domanda di fondo è infatti la seguente: come posso io essere fragile e temporale, sottoposto al divenire e alla morte, pensare l'eterno e soprattutto come può l'eterno farsi presente in me attraverso una grazia trasformatrice fino alla redenzione dell'anima? L'interrogativo angosciante che Agostino si pone è senz'ombra di

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 2008, p. 138.

dubbio una delle radici che motivano l'indagine ricoeuriana sul tempo e sul racconto. L'apertura di questa domanda di senso costituisce infatti il pungolo essenziale di tutta la meditazione metafisica a partire da Platone: la dialettica di finito e infinito, di tempo ed eterno è infatti il perno intorno a quale ruota tutta la speculazione occidentale, secondo modalità più o meno variabili del concetto.

Si tratta in effetti di una dialettica tipica di Ricoeur con cui si inserisce nelle questioni fondamentali poste nell'ambito delle grandi correnti speculative della filosofia occidentale. Questo senza dubbio non vuol dire ignorare le profonde innovazioni di prospettiva apportate dal pensatore francese a tale tema plurimillenario, anzi piuttosto indicarne maggiormente l'efficacia in ordine ad uno dei temi originari del pensare. La riflessione sulla dimensione narrativa della coscienza e la sua costitutiva temporalità in effetti non è altro che un contributo a ripensare l'eternità secondo modalità ermeneutiche, in grado di restituire quella tensione polare che si genera tra tempo ed eternità, cercando di evitare che i due termini si "appiattiscano" l'uno sull'altro, ora mediante una divinizzazione del temporale nell'eterno, ora secondo una temporalizzazione dell'eternità nel tempo.

Proprio per questo, la scelta di introdurre il tema della temporalità costituisce un punto di partenza importante, non solo perché in Agostino abbiamo l'abbozzo di una prima fenomenologia della temporalità, ma anche e soprattutto perché il Dottore della Chiesa non manca di ricordare che tra tempo ed eterno, laddove ci si interroghi a partire da una profonda esperienza personale di carattere sapienziale, non si dà facile mediazione e soluzione, quanto piuttosto uno iato che la coscienza umana non ha il potere di colmare se non a partire da un dono che gli provenga dal principio stesso. È a partire da questa prospettiva, quindi, che la lunga riflessione portata avanti da Ricoeur sul tema della temporalità e del racconto e che a volte sembra quasi obliare e occultare quell'intenzione originaria, non è altro che un cammino verso la chiarificazione ermeneutica del senso, come senso di una vita che si apre sul mistero dell'eternità.

Questa è senza dubbio la grande eredità agostiniana del pensiero ricoeuriano e che si esplica attraverso un lungo cammino teoretico per giungere nella prossimità di una intelligenza che suona anselmianamente come "*credo ut intelligam, intelligo ut credam*", secondo quanto affermato dal Nostro ne *La metafora viva*. L'affacciarsi del senso della vita sul mistero dell'eternità a partire dalla riflessione tra tempo e racconto, in effetti, non fa altro che esplicitare il chiasma anselmiano di una intelligenza che si esplica circolarmente a partire da una fede che non è imposizione,

ma criterio di approfondimento critico dell'esperienza umana e personale in quanto tale.

È proprio in questo senso, quindi, che la lunga riflessione sul tempo esplica il suo potere critico di accesso ad una criteriizzazione più originaria che non sia quella falsa ed inautentica della mera coscienza vuota di stampo illuministico. Quello che Ricoeur ricerca nel corso di tutta la sua opera è una coscienzialità concreta che ponendosi nella tensionalità dell'esperienza umana sia in grado di aprirsi ad un "criterio" che permette la critica, non tanto in quanto posseduto, ma in quanto dispiegato a partire da una regione di senso che trascende le sole possibilità umane<sup>2</sup>. Questa critica suona appunto nella voce di Agostino che invoca l'eterno come "criterio" appunto della propria esperienza temporale tesa tra *intentio* e *distentio animi* e che lo porta ad invocare il principio come un Tu, come un Altro che non potrà mai essere esaurito dalle capacità analitiche e sintetiche della ragione umana.

Infatti, il fatto che la riflessione sulla temporalità conduca ad aporie insolubili, a dialettiche inesauribili, vuol dire per Ricoeur che la coscienza non è mai nel pieno possesso del tempo se non in forma poetico-narrativa<sup>3</sup>. Il tempo è per la coscienza una zona d'ombra a partire da cui non è possibile operare sintesi assolute. In altre parole, ciò che per Ricoeur è messo in scacco con l'analisi delle aporie della temporalità

«non è tanto il pensare [...] ma l'impulso, o per meglio dire la *hybris*, che porta il *nostro* pensiero a porsi come padrone del senso. Questo scacco, il pensiero non lo incontra solo in occasione dell'enigma del male, ma anche quando il tempo, sfuggendo alla nostra volontà di dominio, sorge sul versante di ciò che, in un modo o nell'altro è il vero padrone del senso»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Nonostante lo stesso Ricoeur sembri in effetti manifestare un certo agnosticismo rispetto alle questioni inerenti la trascendenza, come viene affermato esplicitamente nelle pagine conclusive di *Sé come un altro*, tuttavia non si può certo negare che una certa apertura sul tema religioso rimanga come traccia originaria del discorso ricoeuriano.

<sup>3</sup> Interessante, in uno sguardo retrospettivo quanto affermato da Ricoeur a proposito del passaggio dalla seconda alla terza parte della sua ultima opera *Percorsi del riconoscimento*. Qui in particolare nell'evidenziare il salto dalla concezione trascendentale a quella "esistenziale" del sé egli stesso ammette l'esigenza di un salto da una concezione che tende a controllare e ad indentificare il tempo, ad un'altra che prende atto di esservi destinalmente esposta. Ricoeur chiama significativamente questa inversione la "rovina della rappresentazione". Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, pp. 65-71.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il tempo raccontato*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 2007, p. 396.

Questo passo, che significativamente occupa una delle pagine finali dell'ultimo volume dell'opera ricoeuriana, è estremamente importante perché mostra l'esigenza più profonda del pensare, ovvero l'oltrepassamento della *hybris* "umana troppo umana" che tende troppo facilmente a cadere nella presunzione di ergersi "a piccolo signore dell'universo", secondo la ben nota espressione di Mefistofele nel *Faust* di Goethe. Questo aspetto, che era poi già stato messo in evidenza da Heidegger nella critica alla tecnica moderna e che trova a sua volta illustri predecessori in Schopenhauer e Nietzsche, mira a sottolineare proprio la necessità per la coscienza di approcciare al senso secondo modalità indirette, ellittiche, che poi sono il serbatoio di sapienzialità che non si lascia ridurre alla mera linearità calcolante del razionalismo scienziato. Il rapporto tra tempo e racconto diviene così la deviazione ampia compiuta dalla riflessione per giungere alla critica e al suo criterio, cercando di coinvolgere in questo percorso le "scienze" in un'ottica ermeneutica e non "riduzionistica". In questo senso, il dialogo con l'eterno non cessa, ma si approfondisce chiarificandosi ulteriormente, liberando sempre di più lo spazio affinché "il vero padrone del senso" faccia sentire il suo richiamo. Ora sono proprio le modalità del "richiamo" a costituire il termine problematico della dialettica "discendente" operata da Ricoeur a partire dalla critica alla fenomenologia. Il problema di fondo sembra infatti essere quello di far sentire in qualche modo la voce generata dall'acquisizione di questa tensione tra tempo ed eterno nella dimensione interiore, nell'ambito dell'esteriorità del mondo. È qui propriamente che la fenomenologia fallisce non riuscendo a ripercorre all'inverso i gradi di gerarchizzazione della temporalità dall'eterno verso il tempo, dall'autenticità della temporalità originaria verso il tempo pubblico dell'intratemporalità.

L'aporetica di tempo dell'anima e tempo cosmologico in effetti sta a significare proprio questa impossibilità, questa incomunicabilità di due esperienze che non interferiscono tra loro e che si escludono a vicenda secondo un *aut aut* che solo la riconfigurazione d'intrigo propria della narrazione, sia storica che di finzione, è in grado di dare. Pensare il tempo secondo l'esperienza interiore e pensare il tempo secondo l'esteriorità della successione significa escludere gli ambiti di appartenenza delle due esperienze della temporalità e di conseguenza la possibilità di esplicitare, di mondanizzare, effettivamente la dinamica interiore nella sua incidenza rispetto al mondo circostante.

Ricoeur affida questa funzione di mediazione al racconto. Formando infatti un chiasma significativo tra racconto storico e racconto di finzione, il pensatore

francese pensa di risolvere l'aporia delle due temporalità, mantenendo insieme la tensione polare generata dall'esperienza originaria, senza incorrere nell'eccesso speculativo di carattere hegeliano di leggere la storia in funzione speculativo-razionale di una sintesi assoluta tra tempo ed eterno. La fenomenologia della temporalità, infatti, sconta il suo limite in due direzioni: in primo luogo nella misura in cui cade nell'aporia summenzionata, in secondo luogo perché oblia progressivamente il carattere tensionale del rapporto tempo-eterno che costituisce il polo di riferimento dell'indagine. «Le esperienze-limite che – afferma Ricoeur –, nel regno della finzione, contrappongono eternità e morte, servono al tempo stesso da rivelatore nei riguardi dei limiti della fenomenologia, che col suo metodo di riduzione porta a privilegiare l'immanenza soggettiva, non soltanto riguardo alle trascendenze esteriori, ma anche a riguardo delle trascendenze superiori»<sup>5</sup>. È come se il problema dell'eterno, scartato ed emarginato dalla filosofia fenomenologica, tornasse a far valere le sue ragioni nell'ambito della finzione narrativa, andando ad integrare il discorso filosofico con la domanda speculativa circa il rapporto tra tempo ed eternità. In questo senso, la speculazione verrebbe a colmare la ricerca fenomenologica, attraverso però una ragione poetica e non speculativa.

Da un altro punto di vista, rispetto alla riflessione sul rapporto tra tempo del mondo e tempo dell'anima, il racconto storico funge da mediatore. Attraverso la riflessione sulla storia come racconto, infatti, Ricoeur riesce a cogliere nella narrazione storica quella “funzione di rappresentanza”<sup>6</sup> che la distingue da racconto di finzione e che la mette nella condizione di fungere da mediatore tra il tempo dell'esperienza interiore, il tempo collettivo o pubblico e il tempo mondano del calendario. È proprio quest'ultimo, infatti, a costituire per Ricoeur la figura spiritualizzata del tempo cosmico attraverso il mito, il rito e l'inserzione del cosiddetto “momento assiale” che “genera” il calendario nel suo “anno zero”<sup>7</sup>. Il tempo del calendario infatti rappresenta la mediazione che consente il transito dalla temporalità originaria verso il tempo storico e il tempo calcolabile e computabile del movimento. Il calendario assume un ruolo di mediazione centrale, in quanto permette di inscrivere la temporalità interiore e la temporalità pubblica della storia

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 159 ss. Lo sforzo di Ricoeur in questo senso è propriamente quello di recuperare il valore “reale” del passato storico, rendendolo irriducibile ad ogni formalizzazione idealistica. Tuttavia, come si cercherà di far vedere nel “pensare” la storia rimane sempre un residuo di speculatività che non può essere eliminato.

nel tempo del mondo, nel divenire delle cose reputato estrinseco rispetto ai moti interiori dell'anima e al suo anelito dinamico verso la domanda sul senso dell'essere. La narrazione storica, da questo punto di vista, fondandosi sull'uso del calendario come strumento di datazione, si pone quindi in questa situazione di privilegio, saldando i poli dell'aporia in una narrazione unitaria in cui compaiono come personaggi località geografiche e vicende collettive e personali.

Attraverso queste analisi, quindi, Ricoeur giunge a recuperare ciò che la fenomenologia, in particolare la fenomenologia heideggeriana del tempo, aveva trascurato: da un lato il rapporto del tempo con l'eternità (che in heidegger viene sostituita con l'esperienza limite dell'essere per la morte), dall'altro il recupero dell'intra-temporalità e del concetto ordinario di tempo, da Heidegger svalutati come condizioni di inautenticità. È quindi attraverso l'incrocio tra racconto storico e racconto di finzione che si genera quell'interferenza riflessiva che è in grado di integrare la fenomenologia della temporalità, portandola sul campo della speculazione in un senso post-hegeliano. Si tratta quindi per Ricoeur di cercare il punto di congiunzione delle due forme di narrazione al fine di vedere come tempo storico e tempo raccontato interferiscano nella soluzione dell'aporia della temporalità.

Non si ripercorrerà, in questa sede, il lungo percorso compiuto da Ricoeur per avvicinare le due forme di racconto apparentemente distanti tra loro. Quello che si vuole mettere in evidenza è il risultato di questo cammino che porta Ricoeur a parlare di un valore poetico del racconto storico e di un valore quasi-storico della finzione letteraria:

«L'incrocio tra storia e finzione nella rfigurazione del tempo si fonda, in ultima istanza, su questo reciproco sovrapporsi, il momento quasi storico della finzione scambia posizione con il momento quasi di finzione della storia. Da questo incrocio, da questo reciproco sovrapporsi, da questo scambio di posizione, deriva quello che si è convenuto chiamare *il tempo umano*, nel quale si coniugano la rappresentanza del passato mediante la storia e le variazioni immaginative della finzione, sullo sfondo delle aporie della fenomenologia del tempo»<sup>8</sup>.

Questo chiasma tra tempo del racconto storico e tempo del racconto di finzione è ciò che permette a Ricoeur di far lavorare "poeticamente" le aporie della fenomenologia del tempo, generando una riflessività in cui le dialettiche aporetiche presentate in sede fenomenologica assumano un valore speculativo di riflessione reciproca

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 295.

dell'un termine nell'altro. La questione fondamentale sta tutta nel fatto che Ricoeur cerca di giungere ad una forma poetica della speculatività, che non si esaurisca nel processo di identificazione operato dalla filosofia della storia di marca hegeliana. È questo infatti il significato dell'"identità narrativa" propria degli attori che si inscrivono nella narrazione sia di finzione che storica. L'espressione identità narrativa, infatti, sta a significare che essa è sempre costituita da una tensione in fieri che risponde alla modalità di riconfigurazione narrativa della *mimesis* come "concordanza discordante".

Sotto questo punto di vista la critica ricoeuriana ad Hegel è incentrata forse su di una lettura storicistica che tende a vedere nel pensatore di Stoccarda il fautore di una riduzione della storia alla successione dei gradi di sviluppo dell'assoluto. Per Ricoeur, infatti, la "tentazione hegeliana" non consiste in altro che nel tentativo di rappresentare e di abbracciare «il passato, il presente e l'avvenire *come un tutto*» secondo una modalità di "totalizzazione stessa del tempo nell'eterno presente"<sup>9</sup>. Dando seguito alla critica che fu già di Heidegger e che vedeva in Hegel il pensatore massimo dell'assoluto come eterna presenza della *parousia*, Ricoeur, infatti, critica la filosofia della storia hegeliana per il suo carattere totalizzante di mediazione nell'assoluto del tempo e della storia mediante il lavoro del negativo. In questo senso, rispetto all'interpretazione hegeliana della storia e del tempo come mediazione totale, Ricoeur intende proporre una "mediazione aperta" che rinunci «a decifrare l'intrigo supremo»<sup>10</sup>. Non è possibile per Ricoeur accedere all'"intrigo di tutti gli intrighi" perché la libertà non è la fonte della storia né il suo compimento.

La prospettiva hegeliana muove tutta dal presupposto che l'assoluto, in quanto è il "liberissimo" (cfr. scienza della logica) costituisca il "motore immobile" a partire da cui e verso cui convergono tutte le figure della storia verso la *parousia* finale e che quindi tutto il tempo passato, presente e futuro sia richiamato dalla libertà come assoluta presenza immanente della ragione nella storia. Tuttavia è proprio a questo tipo di relazione tra tempo, libertà ed eternità che si fa qui riferimento, ed in effetti, il presentarsi della critica ricoeuriana ad Hegel permette un chiarimento significativo che si pone come punto di svolta conclusivo nella disamina di questo tema. Il problema di fondo è di cercare di comprendere che cosa sia la "mediazione aperta" tra tempo ed eternità attraverso il racconto, proposta dalla speculazione ricoeuriana, a quale genere di libertà essa conduca, attraverso quale genere di liberazione sia

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 315.

condotta e di vedere se e come essa entri effettivamente in conflitto con l'idea hegeliana di libertà.

La critica che Ricoeur rivolge ad Hegel è fondata prevalentemente sulla considerazione hegeliana della storia come processo di autorealizzazione della libertà. È su questo fronte quindi che si gioca quella "tentazione hegeliana" individuata da Ricoeur di rappresentare e abbracciare «il passato, il presente e l'avvenire *come un tutto*»<sup>11</sup>, secondo una modalità di «totalizzazione stessa del tempo nell'eterno presente»<sup>12</sup>. A questo punto Ricoeur sottolinea come l'idea, che secondo Hegel è capace di conferire alla storia una sua unità, è l'idea di libertà che è «ad un tempo razionale e reale nel processo di autorealizzazione dello spirito. In questo senso solo il filosofo può scrivere questa storia»<sup>13</sup>. Per Ricoeur è importante sottolineare la presenza della libertà come fine ultimo della storia nella sua razionalità. Sotto questo punto di vista, fine ultimo della storia è

«l'auto-realizzazione della libertà [...] per conseguenza, comporre una storia filosofica sarà leggere la storia, soprattutto politica, seguendo la guida di una idea che solo la filosofia è in grado di legittimare interamente. La filosofia, bisogna dire, si mette essa stessa nella posizione della domanda»<sup>14</sup>.

A questo fine, quindi, si raccoglie tutto il divenire storico in una teodicea che nel processo hegeliano della negatività trova la sua massima espressione. Per Ricoeur, infatti, «la filosofia dello spirito riesce là dove la teodicea ha fallito»<sup>15</sup>, attraverso la

«sovrapposizione di tempo storico e travaglio del negativo»<sup>16</sup>. In questa analisi della filosofia della storia hegeliana, quindi, Ricoeur scorge, esattamente come Heidegger prima di lui, la potenza della presenza che oblia la temporalità assimilandola all'eterno presente dell'assoluto: «l'intero processo di temporalizzazione si sublima nell'idea di un "ritorno a sé" [...] dello spirito e del suo concetto, in tal modo l'effettività si identifica con la presenza»<sup>17</sup>.

Il tempo in questo modo viene assimilato al presente eterno dell'idea rispetto a cui il passato e l'attesa del futuro non sarebbero che gradi di sviluppo che preludono

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 305.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 306.



e attendono l'avvento dell'assoluto come libertà. I gradi di sviluppo della filosofia della storia, in quanto dimostrazioni (*Darstellungen*) del presentarsi dell'assoluto nel tempo, non sarebbero altro che la negazione della "traccia" e la riconduzione di tutte le differenze che operano nel regno della temporalità alla «vittoria finale del Medesimo»<sup>18</sup>. A questo proposito, Ricoeur non manca di rivolgere contro Hegel una affermazione di carattere storicistico che non fa giustizia del pensatore di Stoccarda, affermando che dopo la prima guerra mondiale si assiste ad una «decomposizione spirituale dell'Europa» i cui stadi di sviluppo erano stati evidenziati da Hegel. In questo senso se con Hegel «*il presente, identificato con l'effettivo, abolisce la sua differenza con il passato*»<sup>19</sup> (tr3 313) con gli eventi traumatici della prima guerra mondiale «*la differenza si è rivolta contro lo sviluppo, concepito come Stufengang*»<sup>20</sup>.

«Nonostante la seduzione dell'idea – prosegue a tale proposito il Nostro –, l'astuzia della Ragione non è la *peripeteia* che ingloberebbe tutti i colpi di scena della storia, perché l'effettuazione della libertà non può essere considerata come l'intrigo di tutti gli intrighi. L'uscita dall'hegelismo significa la rinuncia a decifrare l'intrigo supremo. / Ora comprendiamo meglio in che senso l'esodo fuori dall'hegelismo può essere chiamato un *avvenimento* di pensiero»<sup>21</sup>.

Il problema, a mio parere, sta tutto in questa critica storicistica fatta da Ricoeur ad Hegel che non coglie lo specifico della prospettiva hegeliana della storia, assolutizzando un divenire storico che in Hegel in realtà non è affatto tale. Basti prendere, a tale proposito, la celebre affermazione posta in chiusura alla *Scienza della logica*, la cui potenza teoretica sopravanza di molto le altre forme "applicate" della scienza e del sistema. Qui, perentoriamente, Hegel afferma che «solo l'idea è, ed è veramente, mentre tutto il resto è errore, torbidezza, caducità»<sup>22</sup>. E quindi il mondo storico, rispetto all'idea non è altro che il regno del caso e dell'errore in cui può darsi benissimo che la follia umana sconfessi storicamente l'idea, visto che tra storia ed eternità corre una linea di demarcazione che lo stesso Hegel non manca mai di sottolineare. In questo senso, quindi, bisognerebbe più giustamente cambiare lo sguardo e mutarne la direzione. Senza farsi accecare la "processo" hegeliano,

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 310.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 313

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di L. Lugarini, vol. 2, Laterza, Bari, 1999, p. 935.

bisognerebbe cercare di andare al suo contenuto filosofico essenziale. Piuttosto che rivolgersi ai “gradi di sviluppo”, che poi non sono altro che sviluppo di ciò che già da sempre è, ovvero della dialettica immanente dell’essere, cercare di cogliere la struttura invariabile del reale, rispetto i gradi stessi non sono altro che “figure” finite dell’assoluto.

In questo senso, il finito non è altro che il rispecchiarsi dell’assoluto nel suo altro, in ciò che assoluto non è e non potrà mai pretendere di essere, perché il suo destino è, appunto, quello di finire, di trapassare nel suo altro e quindi di non essere presenza assoluta, ma presenza che passa e si dilegua col tempo che tutto divora. Attraverso le figure finite noi possiamo solo “tastare il polso” dell’assoluto, coglierne la sua superficie variopinta, ma mai penetrarne l’essenza<sup>23</sup>. Ed è questo propriamente lo scopo della filosofia in quanto nella sua dimensione speculativa: segnare la linea di demarcazione che passa tra le figure e il loro riferirsi all’ideale in quanto tale. E qui, sia chiaro, non c’è “astuzia della ragione” che tenga banco e sia in grado di sostenere il peso del finito al cospetto dell’assoluto, perché l’astuzia della ragione è fondamentalmente l’estrema presa in giro della storia che vuole atteggiarsi ad assoluto, come tutti i Napoleoni che hanno calpestato la scena di questo folle mondo. Forse, in questo, può essere sottolineata una certa “ingenuità” da parte di Hegel, forse troppo attratto dall’attuale, ma questo non può occultare l’autentica peculiarità del suo pensiero, in cui la dialettica di tempo ed eterno gioca un ruolo speculativo fondamentale.

A partire da questo, si può anche ben comprendere l’esigenza di una rivalutazione della libertà come mediazione della dinamica di tempo ed eterno nell’assoluto, nell’idea. L’assoluto, infatti, contrariamente a quanto si pensi, non “chiude” un bel niente: esso è libertà e in quanto tale è una mediazione totale nella misura in cui è il “liberissimo” come superamento di tutte le determinazioni nella loro idealità. L’assoluto in quanto è l’*ab-solutus* non può essere ciò che chiude, ma apre e libera tutto ciò che è per la sua essenza. Esso è il punto di riferimento speculativo di ogni determinazione del pensare e dell’essere, in quanto termine di tutti i superamenti

---

<sup>23</sup> Cfr. a tale proposito quanto affermato da Hegel nei *Lineamenti*: «Si tratta quindi di riconoscere, nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l’Eterno che è presente. Infatti, poiché nella sua Realtà il Razionale – il quale è sinonimo dell’Idea – accede a un tempo nell’esistenza esterna, esso viene fuori in un’infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e cinge il suo nucleo con la scorza policroma in cui inizialmente dimora la coscienza: ora, solo il Concetto penetra questa scorza, al fine di ritrovare il polso interno e di sentirlo ancora battere fin nelle configurazioni esterne» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1996, pp. 59-61).

compiuti dalla dialettica verso il suo principio. In questo senso la libertà dell'assoluto non ha altro scopo che quello di liberare e di mettere in libertà, lasciando essere le determinazioni, libere di esprimere il proprio potenziale contraddittorio al di là di ogni limite intellettualistico che riduce la dialettica ad un "processo" o ad un insieme di "gradi" il cui scopo finale sarebbe quello di condurre ad una tanto utopica, quanto inconsistente "fine della storia". Espressione, questa, che può avere un senso solo nella misura in cui non è la storia a finire *tout court*, quasi che "in" essa risiedessero le ragioni immanenti del suo superarsi, ma è piuttosto l'assoluto, l'eterno, la verità, in quanto non-storia, in quanto condizione di pensabilità del senso delle "figure" a segnare la fine, nella misura in cui la storia è il regno del finito, dove il finito si riproduce appunto all'infinito, secondo una linea di progressione che conduce solo al nulla e che proprio per questo reclama e invoca a partire dalla sua finitezza il "fondamento", l'incondizionato, come oltrepassamento della sua stessa finitezza<sup>24</sup>.

In questo senso, si potrebbe dire senza fare troppo torto ad Hegel, che lui stesso ha pensato nella sua filosofia quella "gerarchizzazione" dell'esperienza della temporalità verso l'eterno che rappresenta la vera essenza di un autentico pensiero "della" storia nel senso oggettivo del genitivo. La stessa libertà gioca un ruolo di vettore essenziale, nella misura in cui non può essere ridotta esclusivamente ad una forma di liberalismo storico in auge ai tempi di Hegel. Questo aspetto potrebbe essere preso per essenziale solo a partire dal fraintendimento precedentemente indicato. In realtà la libertà è sì mezzo e fine dell'affermazione dell'assoluto, ma secondo un senso ulteriore rispetto alla semplice determinazione storica del suo concetto. Non è quindi che nell'idea dello stato liberale proposto da Hegel si realizzi il senso ultimo della storia, ma a partire da una interpretazione figurale della filosofia così come proposta nella pagine della prefazione ai *Lineamenti*: lo stato attuale di realizzazione della libertà è il luogo in cui si manifesta la libertà dell'assoluto che trae verso di sé a livelli di liberazione sempre più elevati in direzione dell'eternità, appunto. E questi gradi, lo si vuole qui ricordare, sono l'arte, la religione, la filosofia forme eterne che col tempo condividono soltanto la figura finita del loro divenire storico, ma che posseggono, nel loro significato più profondo,

---

<sup>24</sup> Per quanto riguarda questo aspetto, mi rifaccio qui ampiamente alle considerazioni svolte da E. Mirri, e in particolare al suo saggio *La storia della filosofia come figura*, in *Pensare il Medesimo*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli, 2006.

una direzione fondamentale verso l'eterno il cui scopo è quello appunto di elevare (*Aufheben*) e di liberare la vera ed autentica essenza di ciò che è<sup>25</sup>.

Tutto questo, a mio parere, nulla toglie all'esigenza ricoeuriana di una esplicazione dinamica ed esperienziale della dialettica di tempo ed eterno. D'altronde una concezione "tensionale" della verità, così come Ricoeur l'aveva indicata ne *La metafora viva*, lo si è visto, non può ignorare la dimensione speculativa come suo termine di riferimento essenziale. Il problema che si pone a questo punto è il carattere ambiguo della posizione ricoeuriana nei confronti della speculatività hegeliana, nel momento in cui si propone di portare avanti una prospettiva kantiana di carattere post-hegeliano.

La critica ad Hegel, in questo senso, sembra non tenere in considerazione le esigenze della speculatività del pensare per orientarsi ad un orizzonte di finitezza assunto come orizzonte imprescindibile. Tuttavia, è lo stesso Ricoeur in più passi delle sue opere a sfruttare la dialettica hegeliana e a farvi riferimento ogni qual volta la fenomenologia giunge con le sue analisi ad un punto morto. Si tratterebbe allora di comprendere come la presenza hegeliana faccia sentire i suoi effetti non tanto nelle "figure" del suo pensare, quanto piuttosto nella sua essenza speculativa. D'altronde, cosa vuol dire "speculativo" se non indicare un luogo di rispecchiamento della verità, dell'assoluto nel finito? Che cos'è che si "rispecchia" nel linguaggio, nella storia, nel racconto, più in generale nel tempo, se non l'eterno? È questa la domanda fondamentale che bisogna porsi al di là di tutte le "deviazioni" possibili nelle scienze umane, nello strutturalismo, nella critica letteraria e così via.

Ciò che coinvolge radicalmente il pensare è la speculazione tra tempo ed eterno, ed è proprio in questa speculatività che da sempre il pensante autentico anela come alla sua massima libertà. Una libertà creatrice che sia in grado di restituire la traccia, la figura nel tempo dell'eterno. Senza questa esperienza speculativa che accomuna l'umanità non sarebbe possibile decifrare i testi, comprenderli, tramandarli secondo una direttrice di senso che trascende sempre la coscienza finita di chi si orienta nel tempo sotto un cielo di eternità. Da questo punto di vista, Ricoeur sottolinea con efficacia che quella speculativa, prima di essere un "sistema" è una esperienza singolare e personale in grado di qualificare "chi" la compie non

---

<sup>25</sup> Da questo punto di vista si vuole ricordare che il medesimo valori "figurale" della relazione tra il "tempo" e il suo fondamento viene chiarito da Hegel nella *Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia*. È significativo, a tale proposito che Ricoeur critichi Hegel in una lettura che si orienta prevalentemente alla *Fenomenologia* e alle *Lezioni di filosofia della storia*, trascurando di considerare le opere più spiccatamente speculative del pensatore di Stoccarda.

solo secondo le modalità della contemplazione ma anche secondo quelle dell'azione e della passione. Ma tutto questo non avrebbe senso se l'eterno come senso della storia non fosse in grado di penetrare il tempo e di appropriarselo secondo le modalità riflessive della speculazione dialettica. La dimensione speculativa dell'eterno, quindi, rimane predominante e si riflette in tutte le modalità di esperienza temporale che si danno alla coscienza come luoghi di manifestazione della verità. Questa tensione speculativa tra tempo ed eterno è la libertà.

Si tratta in particolare di quella "libertà creatrice" di cui Ricoeur parla a proposito della rfigurazione della creazione letteraria di finzione presa in considerazione in relazione ai vincoli della scrittura della storia documentale:

«Il problema della libertà creatrice non è affatto semplice. La liberazione della finzione nei confronti dei condizionamenti della storia – determinismi che si riassumono nella storia documentale – non rappresenta l'ultima parola circa la libertà della finzione. Ne rappresenta solo il momento cartesiano: la libera scelta nel regno dell'immaginario. Ma il servizio della visione del mondo che l'autore implicato ha l'ambizione di comunicare al lettore è per la finzione la fonte di condizionamenti più sottili, che esprimono il momento spinozista della libertà: cioè la necessità interiore. Libero *dal* condizionamento esteriore della prova documentale, la finzione è interiormente legata da ciò che essa proietta fuori di sé. Libero *da...*, l'artista deve ancora rendersi libero *per...* Se non fosse così, come spiegare le angosce e le sofferenze della creazione artistica attestate dall'epistolario e dai diari intimi di Van Gogh o di un Cézanne? Così la dura legge della creazione, che è quella di *restituire* nel modo più perfetto la visione del mondo che anima l'artista, corrisponde puntualmente al debito dello storico e del lettore di storia nei confronti dei morti»<sup>26</sup>.

In questo lungo passo esplicativo si mostra con chiarezza come la libertà che viene messa in atto dalla tensione letteraria da parte del poeta è una libertà "dai" vincoli del supporto documentale in direzione di una "libertà per" la creazione del mondo dell'opera che, liberatasi dal vincolo della prova ai fini argomentativi del discorso storico, si vincola alla determinazione interna del mondo dell'opera da realizzare. In questo senso, la libertà creatrice è sempre una libertà tesa nel vincolo con ciò che è necessario. Come si afferma significativamente anche nel passo appena citato, infatti, le "angosce" dei grandi geni creatori derivano tutte dall'esigenza di vincolarsi e di rimanere fedeli alla visione del mondo che anima la loro opera dall'inizio alla fine. Viene così a generarsi una dialettica estremamente significativa tra libertà e condizionamento che caratterizza la creazione artistica che costituisce il

---

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 3, cit., pp. 274-275.

«paradosso di una libertà vincolata, di una libertà liberata grazie alla determinazione. Nel momento di chiarificazione e di purificazione, il lettore è reso libero suo malgrado. È questo paradosso che fa del confronto tra il mondo del testo e mondo del lettore uno *scontro* al quale la fusione di orizzonti di attesa del testo con quello del lettore apporta solo una pace precaria»<sup>27</sup>.

La dialettica di “libertà condizionata” a cui è sottoposto l’artista non si esaurisce infatti nell’esperienza di realizzazione dell’opera o del testo letterario. Piuttosto, essa trapassa nel mondo del lettore secondo le modalità proprie della catarsi e della chiarificazione, attraverso cui il fruitore dell’opera si pone in un atteggiamento libero sia rispetto al proprio mondo che rispetto al mondo dell’opera prospettato dall’artista. È proprio in questo gioco di libertà e vincoli che la lettura diviene efficace nella riconfigurazione del mondo attraverso il testo. Ed è questo propriamente l’effetto della III *mimesis* come ritorno al mondo da parte dell’opera di finzione, che rende l’opera capace di liberare i sensi precedentemente nascosti del reale inserendosi nel presente vivo della vita del lettore. In questo senso la libertà diviene il luogo degli incroci degli intrighi singolari e collettivi che la storia scrive e riscrive continuamente nella sua tensione polare tra tempo ed eterno.

È qui propriamente che si verifica quell’inserimento del tempo raccontato nel tempo vissuto, ponendo l’inserzione tra tempo raccontato nell’attimo dell’iniziativa come momento personale. Il presente dell’iniziativa è infatti il momento in cui si saldano il presente vivo dell’esperienza esistenziale con l’istante qualsiasi del divenire temporale, ed è qui che propriamente si compie il processo di ridiscesa del processo di gerarchizzazione della temporalità originaria verso il tempo cosmologico in cui interviene l’azione. Il processo di gerarchizzazione verso l’alto che infatti portava il tempo verso l’eternità e verso l’autenticità viene qui compensato dal movimento opposto che riporta la riflessione sul tempo dalla dimensione “eterea” dell’eterno al presente vivo dell’azione.

Non è un caso che, nelle ultime pagine di *Tempo e racconto* 3, Ricoeur citi Nietzsche e in particolare la II *Inattuale* in cui viene messa in evidenza la forza del presente che è in grado di rompere il fascino che l’influsso del passato è in grado di esercitare su di noi attraverso la storiografia. L’esigenza di fondo di Nietzsche è infatti quella di “rifigurare il tempo”<sup>28</sup>, ma questo ancora una volta, lo si vuole ribadire non può accadere se non a partire dall’esperienza dell’eternità come

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 363.

momento essenziale per ogni “nuovo inizio” che si voglia dare al tempo attraverso l’iniziativa. Anche in questo senso, quindi, l’eternità torna a far sentire la sua voce come principio di custodia e di liberazione innalzante dell’esperienza temporale. L’eterno è infatti quel qualitativo sommo, senza il quale il tempo sarebbe solo un cieco divenire di istanti fugaci. Non è un caso che Nietzsche stesso mantenga forte questo atteggiamento di ancoramento all’eterno, fino a giungere ad indicare l’eternità come principio di salvezza di tutto il tempo nella dottrina dell’eterno ritorno. Qui infatti, non è tanto la circolarità del tempo ad essere al centro dell’attenzione nietzscheana, quanto piuttosto l’eternità che la corona nell’attimo come punto di intersezione del presente e dell’istante. In effetti si potrebbe dire che nella figura poetica dell’eterno ritorno si trova già la sintesi tra tempo cosmologico e tempo dell’anima<sup>29</sup>.

Quello che infatti preme far emergere con forza al pensatore francese è propriamente quella identità narrativa della persona che sorge all’incrocio tra la fenomenologia dell’esperienza del tempo e il racconto storico e di finzione. Questa dimensione è ciò che consente il movimento ascendente ma soprattutto discendente della libertà dalle vette dell’autenticità e dell’eternità, verso le pianure dell’azione e dell’impegno storico, creatore di mondi. In questo senso, senza dubbio, il merito di Ricoeur è stato quello di recuperare il momento personale della libertà come inserzione del singolo nella storia in un orizzonte di eternità.

\* \* \*

A conclusione di queste brevi considerazioni si vuole ricordare quanto Ricoeur stesso afferma nel suo scritto su *La memoria, la storia, l’oblio*. In un passo significativo, riprendendo l’impostazione speculativa della storia e l’articolarsi della relazione tra pensiero e storia si afferma che con Hegel

«sotto l’egida della dialettica dello spirito oggettivo si suggella il patto fra il razionale e il reale, di cui vien detto che esso esprime la più alta idea della filosofia. Il legame in cui questa identità si mostra, è la storia stessa. Nello stesso tempo, si prende distanza dalla disciplina storica ordinaria, cui si rimprovera di vagare nella casa dei morti. A questo proposito, dobbiamo essere grati a Hegel per la critica che egli fa dell’idea astratta di un mondo che non è più la potenza di vita portata dallo spirito nel cuore del presente. Si

---

<sup>29</sup> Anche nel caso di Nietzsche si può dire che Ricoeur risenta di un certo limite dettato da una riduzione del suo pensiero alla dimensione della decostruzione quanto non piuttosto animato da un genuino anelito verso l’eternità. Cfr. a questo proposito P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Jannotta, Jaca Book, Milano, 2005, pp. 87-92.

annuncia qui qualche cosa che troverà nell'elogio della vita da parte di Nietzsche un esito veemente, come anche nell'opposizione instaurata da Heidegger fra l'essere-stato del passato vero e il passato conchiuso sottratto alla nostra presa. Ma non potremmo nemmeno passare sotto silenzio la nascita, sotto l'egida della filosofia hegeliana (erede, in questo, dell'orientamento antiteologico dei Lumi, piuttosto che dei Romantici), di una religione secolare, garantita dall'equazione fra la storia e la ragione. La storia è lo sviluppo dello spirito in seno all'umanità»<sup>30</sup>.

È interessante questo parallelo tra le posizioni di Hegel, Nietzsche e Heidegger sulla potenza vitale del discorso storico che trascende l'esigenza di una storia come scienza per inserirsi nel tessuto vitale di un potenziamento personale nel presente vitale e vivente di ciò che si è prima di ciò che si conosce. Con questo passaggio, infatti viene sottolineata l'importanza della riappropriazione che il pensare fa della storia come elemento qualificante in grado di garantire un recupero della storicità stessa come elemento vitale ed esperienziale per la coscienza stessa. In questo senso quindi sembra rivalutarsi la possibilità di un recupero di una dimensione speculativa anche se "aperta" in direzione di una riacquisizione di sé in una sfera di autenticità. L'importante, ovviamente, è che non si faccia della storia sottoposta al pensare una dimensione di dominio in cui una logica astratta conti più della concretezza vivente del pensare. Cosa che lo stesso Hegel intendeva affatto scongiurare.

---

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Jannotta, Raffaello Cortina, Milano, 2003, p. 435. Nella nota 12 Ricoeur cita rispetto alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (che ritiene essere "l'opera più debole di Hegel") l'enciclopedia e la scienza della logica dicendo che resteranno sempre "l'Himalaya da scalare, e da vincere". Espressione sibillina che probabilmente allude al problema della speculatività che in queste opere è talmente potente da oscurare l'ermeneutica nelle sue pretese filosofiche nella misura in cui l'elemento speculativo incombe sempre sull'ermeneutica come dominante rispetto ad essa rispetto alle capacità conclusive del pensare. Il pensiero speculativo rimane quindi la montagna più alta da scalare, il problema che ci si pone è se una volta arrivati in cima essa non si mostri per ciò che effettivamente è: la vetta più alta del mondo!