



Pensar-Sé diversamente Considerazioni in chiave antropologico-fondamentale

di Valentino Sartori



All'inizio di uno scritto piuttosto breve, che condensa il meglio della sua prolungata riflessione sul tema dell'*identità*, Paul Ricoeur riporta una massima di Socrate, secondo cui «una vita non *esaminata* non è degna d'essere vissuta»¹. Il pensatore transalpino – è noto – apre con audacia e percorre con pazienza analitica una via narrativa al Sé, consapevole di non tradire l'esigenza socratica, ma di rispondervi anzi in un modo che non sia sordo, ma neppure supino rispetto ai differenti moniti all'umiltà che tanta parte del pensiero novecentesco indirizza con più o meno vigore al *Cogito*.

L'*incipit* ricoeuriano non è qui né casuale né semplicemente decorativo: il compito di pensare il soggetto umano e la sua identità, cercando di evitarne sia l'esaltazione sia l'umiliazione², non può non imparare qualcosa di decisivo dal filosofo francese. Le righe che seguiranno si porranno sulle sue tracce, magari vincendo la pigrizia di ricalcarne solo le orme.

Il titolo dell'articolo prospetta il compito, mai scontato quanto alla riuscita, di *pensare*, ma svolgendolo *diversamente*. Il corsivo della seconda parte dell'avverbio vuole anticipare, infatti, il modo, l'intenzione, la *mens* con cui si affronta il compito: accedere, certo, al Sé senza fare torto al pensiero, ma puntando sulle risorse dell'immaginazione. Come si

¹ P. RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1994, 169.

² Cf P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999, 92ss.

vedrà più oltre, l'attuale, postmoderna fatica di credere e pensare Dio è posta da certuni in relazione con una sorta di blocco dell'immaginazione. Non è avventato pensare che l'Io, un altro dei classici assoluti della cultura occidentale, patisca un'analogia fatica ad essere pensato e detto a motivo di un altrettanto analogo blocco. Nel "diversamente", allora, è ridotta in sintesi e fissata la scommessa di queste pagine.

Esse si muoveranno secondo la scansione di un triplice passo. Si partirà, *dapprima*, raccogliendo alcuni motivi che inducono a ridire l'Io con prudenza, ma pure dando giusto risalto a spunti che incoraggino ad abbandonare un silenzio imbarazzato al suo riguardo. In un *secondo momento*, col viatico del rapido discernimento culturale operato nel primo passaggio, ci si porrà sulle tracce di Ricoeur, non solamente investendo il capitale di analisi maturato negli scritti che si occupano dell'identità narrativa, ma anche mietendo preziose suggestioni per un pensiero che intende alimentarsi alle sorgenti dell'immaginazione, mettendo a fuoco alcuni punti di contatto fra racconto e *metafora*. In un terzo passaggio, infine, si cercherà di rivisitare lo strumento di sintesi offerto agli studenti del V anno dello Studio Teologico S. Zeno – il tesario di antropologia teologica – per vederlo come possibile canovaccio su cui immaginare l'identità umana, tesa temporalmente fra l'immemorialità della propria protologia e l'umana inconcepibilità della propria escatologia.

1. Auditus temporis Poco sopra s'è anticipata l'intenzione di camminare al seguito di Ricoeur: il suo pensiero – se mettiamo tra parentesi la notevole gamma di tematiche trattate – è interamente attraversato dal filo rosso del *Cogito*. È significativo notare, in proposito, che l'ortodossia husserliana, fedelmente seguita nel primo volume della *Filosofia della volontà* e impiegata per delineare «le possibilità fondamentali dell'uomo»³, nel secondo volume è superata nella direzione dell'ermeneutica

³ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*. I. *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 7.

dei simboli, date l'opacità e l'estraneità della colpa all'ontologia fondamentale⁴.

Il radicale mutamento metodologico intervenuto nell'antropologia filosofica ricoeuriana è conseguenza, ma anche emblema di una considerazione del soggetto umano, che è più ricco, più coinvolto nell'esistenza, e meno spazio illuminato e detentore del senso di quanto voglia la tradizione che va da Cartesio all'egologia di Husserl. «La riflessione», sostiene Ricoeur, «deve essere doppiamente indiretta; in primo luogo perché l'esistenza non è testimoniata che nei documenti della vita, ma anche perché la coscienza è in un primo momento falsa coscienza, e bisogna sempre sollevarsi dalla malcomprensione alla comprensione attraverso una critica correttiva»⁵. La citazione, come si può arguire, evidenzia la necessità che la riflessione imbocchi la via dell'ermeneutica, ma tocca anche il problema di una coscienza che non è data sempre e *ab ovo* nella sua pienezza e trasparenza. Allora, nella riflessione di Ricoeur intorno al *Cogito*, è possibile rintracciare il monito all'umiltà che viene dai cosiddetti "maestri del sospetto"; particolarmente nel freudismo, il filosofo di Valence individua l'impulso decisivo a «introdurre uno scarto tra l'apoditticità del *Cogito* astratto e la conquista della verità del soggetto concreto»⁶. Proprio da questa necessità predicata da una delle voci più influenti del Novecento, che il soggetto cioè da *dato* si attrezzi a percepirsi e recuperarsi come *compito*, prende le mosse un piccolo abbozzo di *auditus temporis*, inteso a cogliere i sintomi della debolezza dell'io, ma anche gli agganci per ridirlo in modo plausibile nell'attuale temperie culturale.

«Il *Cogito* non può essere recuperato che per la via mediata di una decifrazione applicata ai documenti della sua vita»⁷. Non sorprende, dunque, che la letteratura restituisca in modo vivido i colori della stagione vissuta dal soggetto: in essa giunge l'eco della messa in discussione dei saperi

⁴ Cf P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, 55.

⁵ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999³, 31.

⁶ RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 259.

⁷ RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 31.

che lo riguardano, «che si traduce in una frammentazione del soggetto»⁸ medesimo. In modo particolare, il romanzo «si farà epopea del disincanto, della vita disgregata, del fluire frammentario delle cose»⁹: a detta di Castoldi, Musil parla in modo efficace della dissoluzione dell'io eurocentrico. Se questa considerazione abbozza il quadro sulla più vasta scala europea, sulla base di un'analogia tavolozza esso viene tratteggiato a livello italiano: «L'“io” poetico del secondo Novecento italiano diviene [...] un “io” del dubbio, dell'esitazione e dell'angoscia»¹⁰.

Varie indicazioni convergono, dunque, nel restituire – del soggetto – un'immagine in tono minore, ben diversa da quella nitida e forte del soggetto moderno, misura, tribunale e progettista del reale. È l'intero «canone moderno dell'esercizio della razionalità» che nel postmoderno viene «ormai sconfessato»¹¹, al punto che qualsiasi tentativo di (ri)costruire un senso e di avanzare una pretesa forte di verità è avvertito come violento o almeno irrispettoso di prospettive differenti e ugualmente degne di ascolto¹².

Considerando le cose in prospettiva teologica, è utile osservare con R. Repole: «Sembra quasi che, dopo aver saldato i conti con il Dio dell'ontoteologia, la cultura attuale saluti, con entusiasmo, la stessa debolezza dell'uomo»¹³. L'immagine della debolezza è troppo studiata, frequentata e forse “celebrata” per aver bisogno di ulteriori aggiunte. Meritano attenzione, invece, il modo e il “luogo” del menzionato in-

⁸ A. CASTOLDI, *Congedi. La crisi dei valori nella modernità*, Bruno Mondadori, Milano 2010, 19.

⁹ CASTOLDI, *Congedi*, 29.

¹⁰ S. COLANGELO, *Il soggetto nella poesia del Novecento italiano*, Bruno Mondadori, Milano 2009, 3.

¹¹ A. MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2008, 37.

¹² R. Mordacci osserva che per il postmoderno non c'è storia, ma «una costellazione di eventi frammentaria e causale: cercare di ordinarla tramite un significato è una forma di violenza» (R. MORDACCI, *Introduzione. Oltre la «fine della storia»?», in *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Bruno Mondadori, Milano 2009, 4).*

¹³ R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, 60.

debolimento: l'*immaginazione*. Se il postmoderno teme gli assoluti e le verità dogmatiche che pretendono di custodirli, subendo, ma anche creando il fascino della traduzione *di e in* mondi differenti¹⁴, ad essi però non muove una guerra frontale, ma riempie come un'atmosfera lo spazio affettivo-immaginario, il luogo «che chiamiamo immaginazione» dove «sorge e matura anche la personale immagine di sé e di Dio»¹⁵.

L'individuazione del luogo dell'indebolimento suggerisce utilmente lo spazio ed il modo dell'intervento: se l'ateismo è più una spossatezza o una rinuncia che una militanza; se l'io è più terreno d'una stanchezza, che oggetto d'una offensiva volta a decostruirlo¹⁶, molto probabilmente vanno aggiornati pensiero e linguaggio che rendono plausibile il discorso su Dio e sull'uomo (e sull'identità di quest'ultimo). In questo senso, con un giovane studioso già citato, si può parlare dell'attuale stagione culturale come di una «frattura instauratrice»¹⁷ per il cristianesimo, là dov'esso si concepisce non come una singolare concezione di Dio, del mondo e dell'uomo, da consegnare eventualmente all'enciclopedia dei saperi, ma l'esperienza *riflessa* – oltre che vissuta e celebrata – dei loro *rapporti*.

Lo stesso A. Matteo addita «la grande riserva di immagini, di canti, di motivi etici ed estetici che [...] costituiscono la bimillenaria tradizione»¹⁸ della religione cristiana, guardata dalla postmodernità con rinnovato interesse, pur non senza una dose di circospezione. Il tasso d'ambiguità rinvenibile nell'interesse appena nominato può dare adito a rivisitazioni fortemente estetizzanti della fede cristiana, tutt'altro che al

¹⁴ Cf MATTEO, *Presenza infranta*, 37.

¹⁵ F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e morte di Dio*, Cittadella, Assisi 2009, 14. Cf anche p. 51.

¹⁶ Può essere anche qualcosa del genere: cf T. METZINGER, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, Raffaello Cortina, Milano 2010, 1: «In questo libro proverò a convincervi che non esiste una cosa simile a quello che comunemente chiamiamo sé. Al contrario di ciò che la maggior parte delle persone crede, nessuno è mai *stato* o ha mai *avuto* un sé».

¹⁷ MATTEO, *Presenza infranta*, 67.

¹⁸ MATTEO, *Presenza infranta*, 57.

riparo da esiti spesso sincretistici, ma non oscura del tutto le affascinanti movenze di un pensiero che avanza con passo e con risorse differenti, ma non per questo meno validi.

C'è chi parla, nell'ambito degli approcci retorici e narratologici al testo (compreso quello biblico), di lettore *sedotto*, cioè «complice nel processo di *seduzione* avviato dall'Autore»¹⁹. Lo studioso appena citato, richiamando esplicitamente la triplice *mimesis* di Ricoeur, con il passaggio dalla vita *prefigurata* a quella *rifigurata*, attraverso la *configurazione* di cui è capace la *fiction* letteraria, sottolinea il risultato di quel processo che parte, certo, dall'Autore, ma *termina* nel Lettore per il tramite della sua seduzione e nella forma della rivelazione e della trasformazione della sua *praxis*²⁰. Se è vero che il blocco nel dire Dio e l'io si realizza al livello dell'immaginazione, non si dovrebbe guardare a questa con sospetto (messa in preventivo la possibilità di una deriva estetizzante), ma come luogo, occasione e mediazione perché si riaprano i conti con sé e con Dio o forse, meglio ancora, del sé con Dio. Riprendendo con libertà un lembo della massima socratica riferita da Ricoeur, si può dire: l'esame che il sé può condurre della propria vita, quale compito che lo avvicina all'autenticità, non parte se non dal gioco in cui, come lettore, si lascia *intrigare*.

È con simile convinzione che queste pagine si apprestano ad attingere al pensiero di Ricoeur, soprattutto a quei passaggi che indicano nel linguaggio fattosi *discorso* e *testo* una potente risorsa per rivelare e, nel contempo, ridescrivere la realtà, compresa quella dell'io/sé. Ciò non avverrà, però, prima di aver indicato alcuni esempi in cui emerge la compatibilità fra attuale cultura e antropologia cristiana – compatibilità che la mediazione del racconto, e in esso della metafora, può mettere in una luce promettente e feconda.

F. Botturi sostiene: «L'impensato speculativo della modernità sembra [...] il *bisogno intrinseco che la libertà ha*

¹⁹ M. CASTAGNA, *Il lettore sedotto o della circolarità ermeneutica di retorica ed estetica*, in *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche della persuasione*, a cura di S. Bonfiglioli – C. Marmo, Aracne, Roma 2006, 351.

²⁰ Cf CASTAGNA, *Il lettore sedotto*, 358.

dell'altra libertà»²¹. Qualcosa d'impensato costituisce una mancanza, ma anche un lascito, in questo caso alla postmodernità, che della modernità è sia continuazione che superamento (se siamo attenti a cogliere le possibili sfumature del *post*). Da quest'angolo visuale va colta e salutata con favore, allora, un'attenzione nuova ad alcuni temi (in qualche modo, un recupero dell'impensato): se M. Pagano sottolinea l'importanza che i rapporti intersoggettivi rivestono per la costituzione del soggetto²², con un lessico diverso, ma non lontano, L. Mortari indica nell'ontologia della relazionalità una caratteristica del paradigma postmoderno, non mancando di sottolineare il ruolo imprescindibile delle relazioni nella strutturazione dell'identità umana²³.

Si scelga pure il lessico che si vuole e ci si immerga pure nel campo di competenze più congeniale, la cultura recalci-tra nel mettere a tema una libertà che perviene a se stessa in uno spazio di asettica autonomia o un soggetto dato a monte nella sua chiarezza e maturità, a prescindere da un processo di lunga e paziente mediazione in cui l'alterità (comunque la si pensi) ricopre un ruolo essenziale²⁴.

²¹ F. BOTTURI, *L'ontologia dialettica della libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2003, 139.

²² Cf. M. PAGANO, *L'intersoggettività nell'orizzonte del pensiero contemporaneo*, in *Oltre il soggetto. Dall'intersoggettività all'agape*, a cura di D. Fiorenzoli, Il Segno dei Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano (VR), 44.

²³ Cf. L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006, 94.

²⁴ F. Falappa, sviluppando un'intuizione di M. Zambrano, parla dell'esistenza umana «come un possibile e tendenziale cammino di nascita sino alla compiuta identità della persona umana» (F. FALAPPA, *L'esistenza come nascita e il viaggio dell'anima*, in *Per un'antropologia della creaturelità*, a cura di R. Mancini – F. Falappa et alii, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 36). Circa il ruolo dell'alterità nel pervenire a se stesso dell'uomo, (anche se questo passaggio evidenzia soprattutto il ruolo dell'alterità delle forme culturali e non quella dell'altro uomo), cf. O. SCHWEMMER, *Il proprio e l'estraneo. Sul rafforzamento culturale di identità e differenza*, in *Identità, differenze, conflitti*, a cura di L. Ruggiu – F. Mora, Mimesis, Milano 2007, 343: «Il paradosso è

Ci pare di cogliere nelle suggestioni culturali (forse fin troppo) rapidamente evocate una disponibilità di fondo alla prospettiva aperta dall'antropologia cristiana, la quale non presenta l'uomo nella chiarezza monodimensionale e storica della definizione (*animal rationale*), ma nel vivo di una vicenda aperta, nel cui *intrigo* l'essere umano si apre (o si chiude colpevolmente) ad un bene originariamente disponibile nella forma della promessa, decidendo così la propria attuazione (o il proprio appassire). Ricoeur dettaglia magistralmente i legami a doppia mandata fra la vita/identità umana e il racconto²⁵: la visione cristiana dell'uomo, essendo visione *storica*, legata com'è al dialogo/scontro delle libertà umana e divina, non può non sentirsi interpretata dall'esame della vita che si realizza nel racconto.

2. Immaginazione al potere

Non c'è qui bisogno di restituire con fedeltà di tratto la concezione ricoeuriana dell'identità narrativa, vista l'attenzione che ha ricevuto nell'ambito filosofico e non²⁶. Pare più

nel fatto che la nostra identità individuale, il nostro personale consistere nei nostri sentimenti e nelle nostre rappresentazioni, nei nostri pensieri e nel nostro volere, nel nostro comportamento e nella nostra percezione, si costituisce e si consolida solo in quanto noi articoliamo noi stessi nel medio delle forme simboliche dell'espressione e della percezione, che ci stanno innanzi come fatti pubblici, e dunque, in una differenza strutturale rispetto alla nostra identità individuale. *L'identità attraverso la differenza* – questa sarebbe la formula più sintetica per questo paradosso».

²⁵ Cf RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 179-182.

²⁶ Solo per citare qualche titolo: A. ALLEGRA, *Identità e racconto. Forme di ricerca nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, 125-174; D. IANNOTTA, *Identità e alterità nell'esperienza del sé: P. Ricoeur*, in *Le figure dell'altro*, a cura di A. Ales Bello, Effatà, Cantalupa (TO) 2001, 68-107; M. PULITO, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'Analisi Transazionale*, Armando, Roma 2003; dal punto di vista teologico: F. G. BRAMBILLA, *L'identità transitiva. Per un'antropologia drammatica*, in *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, a cura di L. Casula – G. Ancona, Glossa, Milano 2008, 21-66, in modo particolare 43-51.

fruttuoso accostarla, invece, attraverso alcune questioni, non appena sia stata riproposta in estrema sintesi la tesi fondamentale del pensatore francese, che così suona: «l'identità del personaggio si comprende attraverso una trasposizione su di lui della operazione di costruzione dell'intreccio, applicata in primo luogo all'azione raccontata: il personaggio, diremmo, è esso stesso costruito nell'intreccio»²⁷. A ciò va aggiunto che l'identità del *personaggio* letterario, frutto d'immaginazione, diventa identità narrativa della *persona* per mezzo dell'atto di lettura, grazie al quale il lettore si appropria dell'opera "vivendosi" nel mondo immaginario da essa *configurato* e *ri(con)figurando*, così, la propria vita²⁸. Per questa ragione «la finzione narrativa» diviene «una dimensione irriducibile della comprensione di sé»²⁹.

In *primo luogo*, è doveroso sottolineare il fatto che l'approccio ricoeuriano all'identità umana come pochi altri ne mette magistralmente in luce il dinamismo temporale e ne custodisce, così, il valore *storico*. Con particolare equilibrio, il filosofo d'Oltralpe annota che «ciò che chiamiamo soggettività non è né una sequenza incoerente d'eventi, né una sostanzialità immutabile, inaccessibile al divenire. È proprio il tipo d'identità che soltanto la composizione narrativa può creare con il suo dinamismo»³⁰. Accanto alla prudenza rispetto a due possibili derive, nel passaggio riportato troviamo anche la sensibilità a due dati incontestabili. Se da un lato, infatti, Ricoeur paventa la pura identificazione del soggetto con i differenti eventi vissuti, dall'altra è consapevole che proprio in essi si manifesta quale agente e paziente; se da un canto, poi, per il filosofo in parola, l'idea della sostanzialità immutabile è carente nel dire la ricchezza e il dinamismo del soggetto, dall'altro non vuole misconoscere o perdere la sua unità. Egli trova nel concetto aristotelico di *intreccio* (o *intrigo*) una via geniale di sintesi, che, come sappiamo dallo stile del suo lavoro insonne e meticoloso, non è mai liscia e a buon mercato.

²⁷ RICOEUR, *Sé come un altro*, 234.

²⁸ Cf RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 176-178.

²⁹ RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 182.

³⁰ RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 184.

L'intreccio è «un'operazione, un processo integratore»³¹ che si realizza e si manifesta come sintesi dell'eterogeneo, almeno in tre sensi: sintesi fra avvenimenti e storia unitaria; sintesi fra elementi quali circostanze, agenti e pazienti, incontri fortuiti o cercati, mezzi, intenzioni, fini; sintesi fra tempo come successione di avvenimenti discreti e tempo come chiusura, culminazione³². Com'è costume in ogni approdo sintetico da parte di Ricoeur, la sintesi conquistata né ottunde né tanto meno consuma differenze e tensioni. Nel caso specifico dell'intrigo, elementi e dimensioni nominate vi permangono contribuendo insieme a costituire la storia, ma è anche vero che la storia, nel suo disegno, conferisce loro unità. A motivo di ciò, il soggetto che, come, lettore segue la storia e trova in essa il capitale di senso per riconfigurare la propria vita, non attinge in essa una facile soluzione, ma vi trova come *immaginativamente* vivibili le medesime tensioni che abitano il quotidiano: la difficoltà di – ma anche lo spiraglio per – comporre il frammento di esperienza con l'intero di una biografia *possibile*. Il soggetto postmoderno vi trova accolto il suo stile dubbioso e interrogante, ma senza che la sua umile ricerca di sé sia condannata al nonsenso. Per questo l'idea dell'identità narrativa custodisce il profilo storico dell'uomo e del suo divenire, ma senza propinarli ricette banali e per questo non... *intriganti*.

Un *secondo aspetto* da porre in luce dipende dal fatto che l'identità narrativa – lo si è già accennato – fa leva sulle vicissitudini del personaggio, e dunque sui suoi incontri e scontri con l'*altro*, come agente e paziente. Introducendo ai nodi principali della propria ermeneutica del sé, Ricoeur sostiene che «l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra»³³. Non

³¹ RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 170. Cf anche ID., *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1994², 14: «l'intrigo è l'unità intelligibile che compone circostanze, fini, mezzi, iniziative, conseguenze non volute».

³² Cf RICOEUR, *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 170-171. Cf anche ID., *Sé come un altro*, 239.

³³ RICOEUR, *Sé come un altro*, 78. Cf anche le ottime sottolineature della traduttrice di questo volume: D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore*

c'è bisogno, qui, di seguire in tutta la sua lunghezza questa fibra delicata e importante della riflessione ricoeuriana, poiché basta fermarsi agli accenni presenti nelle pagine dedicate all'identità narrativa, per accorgersi come l'intreccio stesso non possa che vivere dell'implicanza poco sopra menzionata.

Il personaggio è, sì, plasmato dal vigore della *poiesis* che si apprende e trova forma nell'intrigo, ma il racconto non è storia del personaggio se non come dipanarsi dell'inviluppo delle diverse storie di vita e come spazio in cui si affrontano «i differenti destini di molteplici protagonisti»³⁴. Proprio presentando la potenza della *poiesis*, Ricoeur fa notare: «Il paradosso della costruzione dell'intreccio è che esso inverte l'effetto di contingenza, intesa come ciò che sarebbe potuto accadere diversamente o non accadere affatto, incorporandolo, in qualche modo, all'effetto di necessità o di probabilità, esercitato dall'atto configurante»³⁵. Se questo tratto caratterizzante l'intera intelligenza narrativa vale anche per lo specifico della formazione del personaggio nella trama del racconto, con i suoi incontri/scontri con l'alterità dei diversi co-protagonisti, si può apprezzare un'importante conseguenza esprimibile in questi termini: la finzione narrativa sa mostrare l'*essenzialità* dell'alterità nella strutturazione del sé, ma evitando la secca di una vuota e atemporale *formalità*. Da questo punto di vista, il lascito dell'impensato della modernità – il bisogno, cioè, che la libertà ha dell'altra libertà, per riprendere Botturi – viene raccolto e fatto fruttare da un pensiero rivitalizzato dall'immaginazione. Ci sarà modo di tornare su questo nel prossimo paragrafo, ma si può già anticipare un'importante considerazione per l'antropologia cristiana, soprattutto dove questa si cimenta riflessivamente sul tema dell'identità umana: questa non è fissa, ma ha una storia, che coincide con quella della libertà umana, iniziata, appellata, redenta, avvolta e accompagnata, e *per ciò* realmente affidata a se stessa dalla libertà di Dio.

Dal fecondo terreno dell'analisi ricoeuriana germina anche una *terza considerazione*, che potremmo preventivamen-

dello stesso, in RICOEUR, *Sé come un altro*, 41-48.

³⁴ RICOEUR, *Sé come un altro*, 256.

³⁵ RICOEUR, *Sé come un altro*, 233-234.

te titolare come *legame dell'etico e dell'estetico* nella costruzione dell'identità. A tale proposito, il pensatore francese osserva che il racconto la sottopone a preziose «*variazioni immaginative*»³⁶, che il testo non si limita a tollerare, ma anzi genera senza posa, costituendo un ricco laboratorio di esperienze di pensiero che «sono anche indagini condotte nel regno del bene e del male»³⁷. Ci pare – questo – un passaggio particolarmente significativo anche in prospettiva teologica e, da questo punto di vista, gravido di conseguenze. Si è già detto che la libertà, come pure l'identità a cui è legata senza risolversi in essa, s'invera, si attua, si determina nel proprio esercizio quale risposta/affidamento ad un bene promesso e *promettente*³⁸. In questo senso, par di trovare un'interessante convergenza fra l'idea di coscienza credente, che vive del circolo virtuoso di libertà e verità, poiché è capace di dischiudersi solo ad una verità che attiva insieme la libertà di riconoscerla e accoglierla, e l'idea ricoeuriana di “variazioni immaginative”: il bene promesso brilla anche come promettente e, come tale, attiva e guida il disporsi della libertà/identità verso il suo pieno compimento. Se, dunque, nell'individuazione del bene promesso/promettente, capace di inverare e alimentare il percorso dell'identità/libertà umana, il racconto ha un ruolo di prim'ordine, il già menzionato rischio di un approccio estetizzante al cristianesimo va accettato volentieri come calcolato, e perfino un'estetica della Bibbia³⁹, aconfessionalmente considerata come grande codice a cui attinge senza posa la cultura occidentale, può costituire una *pars construens* di quella benefica “frattura instauratrice” di cui s'è parlato con A. Matteo. Il lettore sedotto, in cerca d'identità, può diventare lettore credente in quel Dio che non gliela consegna come dono senza sforzo, ma che gliela affida quale compito disteso nel tempo della sua vicenda umana, incluso il suo escatologico compimento.

Sempre nell'ambito di riflessione aperto dal legame

³⁶ RICOEUR, *Sé come un altro*, 240.

³⁷ RICOEUR, *Sé come un altro*, 258. Cf anche ID., *La vita: un racconto in cerca di un narratore*, 172-173.

³⁸ Cf F. G. BRAMBILLA, *L'identità transitiva*, 57.

³⁹ Cf L. AMOROSO, *Per un'estetica della Bibbia*, ETS, Pisa 2008.

dell'etico e dell'estetico, val la pena di riprendere qualche passaggio in cui Ricoeur segnala e spiega i punti di contatto fra *racconto* e *metafora*. Se il primo ha la capacità di condurre il soggetto umano a riconfigurarsi a mezzo del suo atto di lettura, la seconda ha il potere di ridescrivere la realtà, stilando uno statuto nuovo della verità. Da qui emerge che racconto e metafora, entrambi frutto della creatività, dell'immaginazione produttiva, non sono autocelebrazioni del linguaggio che si ripiega su se stesso: questo si protende, invece, sulla realtà configurandola per ri(con)figurarla (racconto) o per ridescriverla (metafora). In entrambi i casi, dato il tipo di referenza creata, si tratta di una realtà comunque *umanamente* connotata: il "come" è già stato detto, per quello che concerne il racconto; c'è necessità di un rapido richiamo per quanto riguarda la metafora.

Il conflitto logico generato dai termini che si urtano a vicenda all'interno della metafora viva vieta un'interpretazione letterale della stessa, ma venendo a cadere con l'interpretazione letterale la possibilità di accedere descrittivamente alla realtà, dalle rovine dell'interpretazione letterale nasce una nuova prospettiva referenziale, grazie alla quale la realtà è trovata e inventata, scoperta e creata nello stesso tempo oppure, con un termine solo, *ridescritta*⁴⁰. In questo modo, il linguaggio non si protende su una realtà "cosale", sul mondo dell'oggetto, ma su «un mondo altro che corrisponda a delle possibilità d'esistere che siano altre»⁴¹. Il mondo dischiuso

⁴⁰ Cf P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2001⁴, 301-315. Non c'è qui spazio per seguire tutto il tragitto di analisi e riflessione attraverso il quale Ricoeur mostra come qualsiasi conflitto logico non sia automaticamente una metafora. A questo proposito cf soprattutto *ibidem*, 229-284.

⁴¹ RICOEUR, *La metafora viva*, 301. Più avanti Ricoeur dice, in modo più esteso: «Quello che il discorso poetico porta al linguaggio, è un mondo pre-oggettivo entro il quale ci troviamo già radicati, ma anche un mondo nel quale progettiamo i nostri possibili più propri. Bisogna dunque spezzare il mondo dell'oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza ad un mondo che noi abitiamo, vale a dire un mondo che, ad un tempo ci precede e riceve l'impronta delle nostre opere» (*ibidem*, 405).

dalla metafora, quindi, non è il mondo che le scienze ci restituiscono nelle sofisticate indagini caratterizzate da protocolli e formalità specifici, ma un mondo in cui l'uomo si riconosce, si proietta e *progetta i suoi possibili più propri*.

Ripreso brevemente un passaggio decisivo della tematizzazione ricoeuriana della referenza metaforica, rimane da mettere a fuoco altrettanto brevemente l'articolato rapporto fra racconto e metafora. Mostrare come la metafora abbia la sua naturale collocazione nel racconto e come alcuni racconti (parabole) siano essi stessi metaforici avrà una singolare importanza, ancora una volta, in chiave teologica.

Stabilito in via del tutto generale che le metafore richiedono la cornice di un intero poema che le unisca⁴², nello specifico della narrativa biblica, «il Vangelo fornisce il “luogo” comune e definito di intersignificazione per i differenti tipi di discorso presi in considerazione e per la convergenza di senso fra “detti” e “fatti”»⁴³: questo è un primo, essenziale aspetto della connessione fra narrazione e metafora. Se ne può, comunque, individuare anche un altro, forse ancora più importante, secondo il quale è il racconto stesso che «opera metaforicamente»⁴⁴. Al suo interno, non è tanto l'irrisolvibile tensione lessicale a trasformarsi in creativa innovazione di senso (come nella metafora intesa quale *frase*), quanto invece quella che la trama genera tra la nostra ordinaria visione della realtà e l'intuizione dischiusa dalla finzione letteraria. In questo modo, il linguaggio parabolico ridecrive l'esperienza umana, provocando «l'eruzione dell'inaudito nel nostro discorso e *nella* nostra esperienza». Continua Ricoeur, dicendo: «In questo senso possiamo dire che il referente ultimo delle parabole, dei proverbi e dei detti escatologici non è il Regno di Dio, ma la realtà umana nella sua interezza»⁴⁵. Partendo dalla distinzione fra senso e referenza, da Ricoeur in varie occasioni spiegata rifacendosi a Frege e Benveniste, si può commentare il passaggio citato come segue: se la tensione generata dalla trama parabolica si traduce in un incre-

⁴² Cf RICOEUR, *Dal testo all'azione*, 20.

⁴³ P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, 114.

⁴⁴ RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, 104.

⁴⁵ RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, 138.

mento di *senso*, indicibile con il puro linguaggio della descrizione (Regno di Dio), *ciò a proposito del quale* il senso nuovo è detto (referenza) è la realtà, l'esperienza umana: l'umano è *immaginato* all'altezza umanamente *impensabile* del Regno di Dio. Si potrebbe dire forse, in maniera più pregnante e più fedele alle intenzioni di queste pagine: il pensiero sull'umano si eleva alle possibilità prospettate *dal e nel* Regno di Dio solo alimentandosi alle sorgenti dell'immaginazione produttiva all'opera nella metafora e nel linguaggio poetico in genere. Ci pare di cogliere in queste considerazioni ricoeuriane, qui riprese e commentate, una sorta di applicazione di quanto il filosofo francese sostiene verso la conclusione de *La metafora viva*: «La metafora è viva per il fatto che iscrive lo slancio dell'immaginazione in un "pensar di più" al livello del concetto»⁴⁶.

Se può essere condivisa questa suggestione ricoeuriana, secondo cui l'immaginazione non segna il punto di arresto del pensiero, quanto invece lo slancio ad esercitarsi verso mete impensabili, ma non inimmaginabili, diventa probabilmente comprensibile un duplice versante dell'identità umana teologicamente considerata che l'incrocio fra narrativo e metaforico custodisce e rende intelligibile nello stesso tempo. La narrazione, infatti, costituisce il medio attraverso cui l'identità si rifigura: essendo storica, essa non può che essere esaminata e detta narrativamente. Dal punto di vista dell'antropologia teologica, però, questa storia proviene da un inizio non interamente disponibile alla storiografia (protologia) ed è protesa verso un compimento che, più ancora, scivola alla presa storiografica (escatologia). Per questo motivo, lo slancio dell'immaginazione s'innesta nel pensiero, rendendo possibile l'umile fatica del concetto.

Alla fine di un denso e colto libretto sulla creatività, E. Garroni cita il Kant della *Terza Critica*: «il poeta... promette poco ed annunzia un semplice giuoco di idee, mentre poi fornisce qualche cosa degna di seria occupazione, con l'alimentare, giocando, l'intelletto e animarne i concetti con l'immaginazione»⁴⁷. Pare una degna conclusione di questa

⁴⁶ RICOEUR, *La metafora viva*, 401.

⁴⁷ E. GARRONI, *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010, 186.

seconda tappa. Non fa senz'altro torto alla verità offertaci prima di tutto *nostrae salutis causa*⁴⁸, ma anche degno alimento della nostra intelligenza.

3. Da un dono memorabile ad un compimento inconcepibile

Compiendo questo terzo e ultimo passo, si possono tentare due semplici ed incrociate operazioni: provare a saggiare la fecondità delle tre fondamentali suggestioni ricoeuriane raccolte nel secondo paragrafo sull'ossatura di uno strumento di sintesi offerto agli studenti dello Studio Teologico San Zeno (il tesario di antropologia teologica)⁴⁹; la rivisitazione degli spunti guadagnati dalla riflessione di Ricoeur sull'identità narrativa diventa, quasi per contraccolpo, occasione per rilevare la trama *storica* sottesa al tesario nominato.

Nel precedente paragrafo c'è stato modo di apprezzare un aspetto che la concezione ricoeuriana dell'identità porta alla luce e custodisce nel contempo (il suo profilo storico), mantenendo una debita distanza sia da una sua atomizzazione in momenti discreti ma privi di senso, sia da un fissismo sostanzialista irrealmente estraneo al divenire. Fra questa concezione, che molto dà a pensare, e lo strumento di sintesi in questione va evidenziata innanzitutto una generale, ma emblematica analogia, identificabile nello sviluppo storico: il pervenire a sé, alla propria autenticità e trasparenza da parte di un essere che è costitutivamente storico. Certo, nello sforzo dell'*intellectus fidei* si tratta di affrontare l'ardita scommessa di pensare il percorso dell'uomo fra gli estremi

⁴⁸ *Dei Verbum*, 11.

⁴⁹ Può essere utile un rapidissimo schizzo del tesario in parola. Attualmente è composto da sette tesi così nominate: approccio *soteriologico*, a. *protologico*, a. *amartiologico*, a. *strutturale*, a. *dinamico*, a. *ontologico*, a. *escatologico*. Si preferisce chiamare ogni tesi *approccio*, per meglio sottolineare il fatto che ogni tema non costituisce un capitolo in sé chiuso dell'antropologia teologica, ma una prospettiva per guardare all'uomo intero, in dialogo e alleanza con Dio. Ciascuno dei sette approcci elencati vorrebbe essere un aiuto alla sintesi dei contenuti offerti frontalmente in un unico corso, ma tenuto da quattro docenti, ognuno titolare di altrettanti "momenti" del corso (*biblico, patristico/storico, sistematico, morale*).

di un dono memorabile (protologia) e di un compimento umanamente inconcepibile (escatologia). L'accentuazione apofatica implicata dai due aggettivi negativi, però, non si accontenta di registrare lo scacco del pensiero, ma la necessità ch'esso attinga alle risorse dell'immaginazione produttiva. Per questo s'è voluto recuperare il possibile intreccio fra narrazione e metafora in Ricoeur: se la prima offre lo strumento perché un'identità possibile (configurazione) diventi vita concretamente rfigurata del soggetto umano, la seconda offre la possibilità di accedere a un inizio e a una fine radicali.

Si osserverà che nel tesario l'elenco degli approcci non corre immediatamente dalla protologia all'escatologia, ma si apre nel segno della soteriologia. La motivazione è presto detta: se l'ontologia storica dell'uomo è costituita dall'arco teso fra il dono con cui l'essere umano è consegnato a se stesso e la pienezza escatologica, il varco epistemologico a tale ontologia storica è dato dalla salvezza mediata e compiuta da Cristo, nello Spirito. Solo da questo punto di vista è possibile decifrare le intenzioni espresse da Dio nella creazione e sperare nel loro fedele mantenimento *nella e oltre* la fine. A questo punto, l'analogia fra un disegno di antropologia teologica e l'approccio filosofico all'identità da parte di Ricoeur va colta con molta prudenza e, per onestà intellettuale, non forzata nei suoi termini. Questo non significa che vada misconosciuta.

Sembra degno di nota il fatto che la proposta del pensatore transalpino risponda ad una domanda di tipo "salvifico" e – come s'è visto – incontri un bisogno di "salvezza" dell'identità umana. La concezione narrativa dell'identità, infatti, nasce dalla percepita impossibilità di riproporre l'esaltazione cartesiana della soggettività, ma vuole anche evitare l'esito d'una sua umiliazione di stampo nietzscheano. L'identità narrativamente salvata dall'umiliazione si fa compito e vicenda: *immaginativamente* pensata e, grazie a ciò, *diversamente* vissuta. Questo nuovo statuto dell'identità abbiamo creduto possa farsi avvertire ospitale rispetto al soggetto postmoderno, contrassegnato da uno stile dubbioso, interrogante, talvolta perso nel frammento, ma forse segretamente cercatore o presago dell'intero del senso. L'analogia soteriologica – si diceva poco sopra – non va forzata oltre, tuttavia è significativo notare come alla distensione storica

contenuta fra protologia ed escatologia, nel tesario, dia accesso la soteriologia; ed è utile sottolineare come la via narrativa in Ricoeur sia una concezione che nasce dalla necessità di salvare l'identità dall'umiliazione e risponda ad un più o meno confessato bisogno di salvezza dal/nel frammento. Se nel primo caso la salvezza dell'uomo è varco epistemologico, nel secondo la salvezza del soggetto si fa esigenza e innesco d'una riflessione diversa, nel medio dell'ermeneutica del sé; in entrambi i casi, però, la narrazione dell'uomo che sgorga da un'esigenza (Ricoeur) o da un'esperienza (antropologia teologica) di salvezza non è solo vita "oggettivamente" presentata, ma vita *esaminata*, se è vero che la pretesa storica che innerva la narrazione biblica non può rinunciare al potere della configurazione⁵⁰.

Nella riflessione di Ricoeur, un secondo e prezioso suggerimento è stato colto nella capacità dell'intrigo di «far nascere l'intelligibile dall'accidentale, l'universale dal singolare, il necessario o il verosimile dall'episodico»⁵¹. Si è creduto di poter dedurre da questa virtù della *poiesis* la possibilità di mostrare l'essenzialità dell'altro nella strutturazione dell'identità, senza incorrere nel pericolo della formalità atemporale e vuota, poiché il confronto con l'alterità è collocato all'interno di una vicenda narrata e ne vive. Anche nella distensione storica evocata dalla disposizione degli approcci nel tesario in questione, l'essenzialità dell'altro è, in qualche modo, "raccontata" dalla protologia all'escatologia, passando dall'ingresso soteriologico. La salvezza (approccio soteriologico), infatti, è presentata come un *inter-agire* di Dio e dell'uomo, che nulla toglie al suo esser *gratis data*, ma mo-

⁵⁰ Cf. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, 18: «Come la finzione narrativa non è senza referenza, così la referenza propria della storia non è senza una qualche parentela con la referenza "produttrice" del racconto di finzione». Cf. anche ID., *Tempo e racconto*, I, Jaca Book, Milano 2001, 266: «la storia non potrebbe rompere tutti i suoi legami con il racconto senza smarrire in tal modo il suo carattere storico». E d'altra parte: «la Bibbia è il grandioso intrigo della storia del mondo, e ogni intrigo letterario è una sorta di miniatura del grande intrigo che congiunge l'Apocalisse alla Genesi» (ID., *Tempo e racconto*. II. *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1999, 45).

⁵¹ RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, 73.

stra invece la consistenza di una libertà realmente affidata a se stessa da parte della libertà originaria (a. protologico), messa in grado di darsi un volto inconfondibile nella docilità allo Spirito (a. dinamico), anticipando, ma anche accogliendo come dono il compimento finale (a. escatologico). Se mai ce ne fosse bisogno, l'approccio amartiologico, con la carica di conflitto e sospetto ai danni dell'alterità di Dio e dell'altro essere umano che il peccato trascina con sé, testimonia in modo limpido come la vicenda umana mostri, nella narrazione, il ruolo essenziale dell'alterità, ma oltre ogni idealizzazione dell'incontro e del dialogo: talvolta il rapporto con l'altro è pure misconoscimento, violenza, sopraffazione, anche se la storia della salvezza è capace di indicare a tinte vivaci nella grammatica dell'umano l'esigenza dell'a/Altro (approccio strutturale).

Questa ulteriore analogia rinvenuta fra Ricoeur e il disegno di antropologia teologica espresso dallo strumento didattico di sintesi incoraggia a rivisitare l'attuale sensibilità per l'*ontologia della relazionalità* (Mortari) e per l'*intersoggettività* (Pagano). All'interno di un discernimento motivatamente empatico ed evangelicamente ottimista, l'*auditus temporis* coglie nell'attuale orizzonte culturale una nuova occasione di spendibilità del messaggio cristiano riguardante l'uomo, la sua origine e il suo destino. Se è vero, poi, che un nuovo orizzonte, con le sue domande e le sue attese, induce a cogliere potenzialità precedentemente inespresse dell'*interpretandum*, l'ottimismo evangelico di cui sopra è pienamente sensato. L'antropologia cristiana, tuttavia, con la sua attenzione ad un'identità che si struttura (o si involge) storicamente nel desiderio, nell'incontro, ma anche nello scontro e nella chiusura all'a/Altro, diviene insostituibile spunto critico alla cultura corrente, ogniqualvolta la tematizzazione dell'alterità e della differenza si stempera in *pathos* da opporre giustamente a rivendicazioni violente di identità⁵², ma che dimentica con troppa leggerezza i percorsi tortuosi e rischiosi dell'incontro con l'alterità.

Un terzo e ultimo suggerimento al pensiero teologico dell'identità può essere colto non tanto mettendo in eviden-

⁵² Cf MATTEO, *Presenza infranta*, 37-38.

za – come s'è già fatto – l'analogia fra l'impatto della costruzione dell'intrigo sullo storico strutturarsi dell'identità e la disposizione quasi narrativa degli approcci nel tesario più volte nominato. Stavolta, si può provare a valorizzare quanto in queste pagine è stato chiamato "intreccio dell'etico e dell'estetico" come strumento per guardare ad uno dei temi fondamentali dell'antropologia teologica: il peso, la consistenza della libertà umana rispetto alla libertà di Dio, che incammina la prima al suo compimento, senza ch'essa perda la dignità del suo nome.

S'è già illustrato brevemente il modo in cui il soggetto umano trova di che rifigurarsi, grazie a quel ricco laboratorio di esperienze di pensiero in cui condurre – dice Ricoeur – indagini nel regno del bene e del male. Si è già anche messo in evidenza che il lettore accede alle variazioni immaginative del sé in quanto lettore "sedotto". Detto in termini teologicamente un po' più espliciti e meno legati all'efficacia del testo *nel* lettore, si può affermare che la libertà umana s'impegna per un bene *promesso*, capace di darle figura e pienezza, se questo bene brilla anche come *promettente*, adatto "a me".

Questo intreccio dell'etico e dell'estetico – questa capacità sorprendente del testo narrativo e/o poetico di attrarre il soggetto e di inclinarlo all'azione formativa su di sé – abbiamo fiducia possa illuminare, almeno parzialmente, il rapporto fra la libertà umana e la libertà divina. È di sempre, infatti, l'interrogativo su come si possa guardare alla salvezza come genuina conquista umana, senza mettere in questione la gratuità della sua provenienza divina (e viceversa): la questione può essere tradotta anche nei termini dell'identità, non appena ci si chiede se questa è più da attribuire ad un paziente lavoro dell'uomo sull'asse del tempo o più un dono dall'alto. Indubbiamente, la considerazione del dislivello ontologico delle due libertà in gioco ed il loro intreccio, che non le confonde, nel ministero e nella persona di Cristo, è chiarificatrice e rasserenante, ma rimane ancora intatto lo spazio per *immaginare* una libertà realmente consegnata a se stessa, ma anche aperta e docile alla libertà di Dio.

Nello spiegare l'efficacia della grazia sulla libertà umana, G. Greshake ricorre al fenomeno dell'amore, quotidianamente osservabile: se autentico e senza il velo dell'egoismo, esso si presenta come estrema influenza, ma anche apertura

di spazi alla risposta e all'azione dell'altro⁵³. Non c'è qui necessità di dettagliare il fenomeno dell'amore, ma non può sfuggire l'intreccio dell'etico e dell'estetico che tutto lo attraversa. L'estrema influenza di cui parla Greshake, infatti, presenta i tratti dell'uno e dell'altro.

Come già in precedenza è stato sottolineato, l'analogia va trattata come tale e non va forzata: la libertà di Dio *non* "condiziona" e *non* consegna la libertà umana ai suoi possibili più propri *esattamente come* un testo poetico configura la vita umana e la rifigura come vita del lettore sedotto. Solo con fatica, tuttavia, si può sostenere che i testi su cui la teologia versa il proprio sudore ermeneutico costituiscono solo fredde notifiche di una vicenda che rimane loro del tutto estranea. I testi su cui la teologia lavora sono appello ad entrare nell'intrigo della storia, perché aderendo al bene promesso anche grazie al suo carattere promettente e – è il caso di dirlo – intrigante, il soggetto umano arrivi finalmente all'identità piena, risultato che non è interamente nelle sue mani, se è vero che il suo destino è nell'*éschaton*, il tempo in cui, non più da straniero, l'io può sedersi alla tavola della festa.

Come conclusione, val la pena di riportare qui sotto la poesia di Derek Walcott, da cui è presa l'ultima immagine, che ci prendiamo la libertà di rivestire di significato escatologico. La poesia s'intitola *Amore dopo amore*⁵⁴.

Tempo verrà
in cui, con esultanza,
saluterai te stesso arrivato
alla tua porta, nel tuo proprio specchio,

e dirà: Siedi qui. Mangia.
Amerai di nuovo lo straniero che era il tuo Io.
Offri vino. Offri pane. Rendi il cuore
a se stesso, allo straniero che ti ha amato

⁵³ Cf G. GRESHAKE, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 2002, 95.

⁵⁴ D. WALCOTT, *Mappa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano 2007¹¹, 99.

per tutta la vita, che hai ignorato
per un altro e che ti sa a memoria.
Dallo scaffale tira giù le lettere d'amore,

le fotografie, le note disperate,
sbuccia via dallo specchio la tua immagine.
Siediti. È festa: la tua vita è in tavola.

SOMMARIO

*L'articolo indica un possibile sentiero per giungere a dire teologicamente l'identità umana, senza cedere alle insofferenze postmoderne per le tonalità forti della modernità. Nell'attuale sensibilità culturale rintraccia, invece, promettenti inviti a riprendere il tema: l'immaginazione vi appare, contemporaneamente, sia come luogo di avvertita debolezza, sia come irrinunciabile mediazione del pensiero dell'identità. Nel dettaglio, il contributo, premesso un rapido ma necessario *auditus temporis*, investe il capitale analitico accumulato da P. Ricoeur nei differenti cimenti con l'identità narrativa. Lo fa non atardandosi a ricostruire passo dopo passo l'originale tragitto proposto dal pensatore francese, ma ponendo semplicemente in evidenza alcuni nodi significativi della riflessione in parola. Ne emerge una singolare convergenza fra filosofia e teologia: la prima accede al tema dell'identità umana attingendo alla forza configurativa e, tramite il lettore, rfigurativa dell'opera letteraria; la seconda si lascia animare ed istruire dalla rivelazione attestata, che non definisce l'uomo, ma lo narra alle prese con Dio, da sempre e per sempre.*

ABSTRACT

*The article indicates a possible path in order to theologially mean human identity, without giving in to the postmodern intolerances for the intense tonality of modernity. In the current cultural sensitivity it tracks, however, promising invitations to return to the subject: here the imagination appears, at the same time, both as a place of perceived weakness, both as an indispensable mediation of thought of identity. In detail, with a quick but necessary *auditus temporis*, the contribution invests the analytic capital accumulated by P. Ricoeur in different endeavours with the narrative identity. It doesn't linger from rebuilding step by step the original route proposed by the French thinker, but he simply highlights some cruxes of the reflection in question. The result is a unique convergence of philosophy and theology: the first leads to the human identity theme by drawing on the configurative strength and, through the reader, on the refigurative strength of the literary work; the second is animated and educated by the attested revelation, which doesn't define the man, but tell him dealing with God, forever and ever.*