

Vincenzo Cicero

LE PARABOLE REGALI

RICOEUR E LA METAFORA NEL TESTO TEOLOGICO

ABSTRACT A partire da uno scritto “minore” di Paul Ricoeur, si mostra come la meditazione del filosofo francese sul fenomeno metaforico abbia saputo cogliere aspetti profondi del significato teologico delle parabole evangeliche relative al regno dei cieli. Le indagini ricoeuriane autorizzano in ultima analisi a pensare che nel discorso religioso ogni verità teologica viene affermata in base a una torsione semantica paradossale, la quale ridecrive la realtà ed esige un ri-orientamento dell’intera esistenza dell’individuo.

From a short essay by Paul Ricoeur, it is shown how the French philosopher’s meditation on the metaphorical phenomenon has been able to grasp the profound aspects of the theological meaning of the Gospel parables about the Kingdom of Heaven. Ricoeurian investigations authorize ultimately to think that in the religious discourse every theological truth is established according to a paradoxical semantic twist, which redescribes reality and requires a re-orientation of the whole individual existence.

«Il regno dei cieli è simile (*homòia estìn*) al lievito che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata».

«Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo; un uomo lo trova e lo nasconde; poi va, pieno di gioia, vende tutti i suoi averi, e compra quel campo».

«Il regno dei cieli somiglia (*homoiòthe*) a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo».

«Il regno dei cieli è simile a un granello di senape ecc.».

«Il regno dei cieli è simile anche a un mercante che va in cerca di perle preziose.»

«Ancora, il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare ecc.»

Si tratta di alcune parabole del Regno contenute in *Matteo* 13, le prime due integrali (13,33 e 13,44), mentre delle altre mi sono limitato a enunciare l'*incipit* (13,24-30.31-32.45-46.47-50). Nel discorso che segue vorrei mostrare come la meditazione di Paul Ricoeur sul fenomeno metaforico abbia saputo cogliere, tra l'altro, aspetti profondi del significato teologico della formula evangelica *homòia estìn he basilèia tôn ouranôn*, "il regno dei cieli è simile(-a)".

Lo studio storico-sistematico e onnivoro delle teorie della metafora ha impegnato Ricoeur soprattutto nella prima metà degli anni '70 del secolo scorso, sforzo immane culminato nel 1975 nella pubblicazione dell'imprescindibile *La metafora viva*. La mia riflessione non si avvarrà tuttavia direttamente dei risultati di questo monumento dell'ermeneutica, ma attingerà soprattutto a uno scritto dal titolo *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*

(*Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*)¹. Apparso in tedesco nel 1974, a mio avviso questo saggio costituisce una mirabile, perspicua sintesi di due visioni ricoeuriane: della metafora, sviscerata appunto nell'*opus maius* già citato, e della parabola, trattata più diffusamente in un saggio del 1975 sull'ermeneutica biblica².

Articolerò il discorso in tre momenti: 1. Testo e interpretazione, in generale e in riferimento al *kerygma*. 2. Sulla referenzialità degli enunciati metaforici. 3. Metafora e parabola.

1. *Testo e interpretazione, in generale e in riferimento al kerygma*

Se questo saggio ha per sottotitolo “Ricoeur e la metafora nel *testo* teologico”, è perché il pensatore francese inserisce da subito esplicitamente l'indagine sulla metafora nella prospettiva di una teoria del discorso, in generale, e del discorso nel suo farsi-testo(-e-farsi-opera), in particolare.

¹ Pubblicato in tedesco nel volume a quattro mani del 1974, Paul Ricoeur - Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, e tradotto in italiano da Giuseppe Grampa per Queriniana con il titolo *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Nel prosieguo verrà citato come *Posizione*.

² Editto in inglese: *Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics*, “Semeia”, IV, 1975, pp. 29-148; tradotto in francese nel 2001.

È lui stesso a enumerare i cinque caratteri discorsivi che patiscono alterazione nel passaggio dall'oralità alla scrittura, dalla parola al testo. Li elenco qui rapidamente in maniera ipomnemica, per richiamare alla memoria del lettore nozioni ricoeuriane note:

- 1) il discorso è un evento reale, mentre la lingua è un sistema di segni dall'esistenza solo virtuale;
- 2) il discorso è l'atto di un soggetto indirizzato a un altro soggetto;
- 3) l'atto del discorso ha una struttura propria, la frase (enunciazione), fondata sulla predicazione;
- 4) l'operazione predicativa ha come correlato oggettivo la proposizione (enunciato) – la dialettica di enunciazione ed enunciato è all'origine del problema della scrittura;
- 5) solo il discorso ha insieme senso e referenza – dove *sensò* (il *Sinn* di Frege) è la costituzione discorsiva interna, il rapporto tra predicati e soggetti, il contenuto ideale oggettivo delle proposizioni, mentre *referenza* (la *Bedeutung* fregeana, o *denotazione* o *significato*) è il rapporto con la realtà esterna e veicola la pretesa di verità del discorso.

Ora, nel passaggio dall'oralità alla scrittura, la varia alterazione di questi caratteri garantisce ogni volta quel *distanziamento* (l'equivalente della

Verfremdung di Gadamer) che preimpronta strutturalmente l'interpretazione testuale, rivelandosi come sua condizione di possibilità.

Innanzitutto, si ha distanziamento per l'autonomia del testo rispetto alle intuizioni dell'autore.

Un distanziamento più profondo si attua a livello referenziale. È assodato infatti che la lingua, in quanto sistema onomastico, non ha rapporto diretto con la realtà; solo il discorso si applica alla realtà, esprime il mondo. Ma: e quando il discorso diviene testo scritto, quando diviene opera? «Che ne è allora della referenza?» (*Posizione*, p. 53). Nella finzione in genere (mito, teatro, racconto, romanzo ecc.), ma anche nella letteratura cosiddetta poetica, viene senz'altro meno la funzione referenziale del discorso ordinario; prendiamo p.es. dei versi famosi di Baudelaire, dalle *Correspondances*: «Ci sono profumi... che cantano i rapimenti dello spirito e dei sensi (*Il est des parfums... Qui chantent les transports de l'esprit et des sens*)». È però proprio in tale contesto che Ricoeur propone la sua tesi più interessante (*ib.*, pp. 54 s.): «L'abolizione di una referenza a un primo livello [i profumi non cantano] – questa abolizione operata dalla finzione e dalla poesia – è la condizione di possibilità perché sia liberata una referenza a un secondo livello [certi profumi intonano melodie sublimi, superiori a qualsiasi canto umano, e sono in grado di suscitare estasi sensuali e spirituali] [...]. Tale secondo livello Husserl lo designava con l'espressione

Lebenswelt e Heidegger con *in-der-Welt-sein*. [...] Finzione e poesia hanno di mira l'essere, ma non più secondo la modalità dell'essere-dato, bensì quella del poter-essere. [...] La finzione rappresenta il cammino privilegiato per ridescrivere, e il linguaggio poetico è quello che per eccellenza opera la *mimesis* della realtà». – E qui Ricoeur si riferisce alla lezione di Aristotele, per il quale la *mimesis* (inadeguatamente tradotta spesso con “imitazione”) è l'attività del ri-creare e ri-configurare ciò che viene mimato³.

Il testo è infine per Ricoeur la mediazione attraverso cui noi comprendiamo noi stessi (l'*Aneignung* di Gadamer). E con ciò, alla soggettività dell'autore, subentra la soggettività del lettore. L'appropriazione è comprensione attraverso la distanza, comprensione a distanza. Il che conferma che a tutti i livelli il distanziamento è condizione della interpretazione del testo.

Il rapporto parola-scrittura è costitutivo anche e proprio del *kérygma*, centro dell'annuncio cristico e nucleo della fede cristiana. La specificità della parola e della scrittura biblica sta nella “cosa” (o “mondo”) del testo – che è la categoria centrale sia per l'ermeneutica filosofica sia per la teologica: il mondo che il testo dispiega davanti a se stesso e al soggetto-lettore, il quale vede così la possibilità di trasformare il proprio sé. A partire dal testo, s'impone l'oggettività dell'essere

³ Per quest'ultimo aspetto rinvio al mio *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora*, Il Prato, Padova 2012, p. 120 ss.

nuovo (*être nouveau*) che il testo progetta. Dice allora Ricoeur (*ib.*, p. 66): «La Bibbia è rivelata nella misura in cui l'essere nuovo di cui si tratta è, a sua volta, *rivelante* nei riguardi del mondo, della realtà tutt'intera: la rivelazione è un tratto del *mondo* biblico». Anche questo mondo, come i mondi della finzione e della poesia, è mediato dalle strutture del testo-opera, non è affatto immediatamente portato da intenzioni psicologiche. «Viene così aperta nella realtà quotidiana, un'altra realtà, la realtà del *possibile*» (*ib.*, p. 67).

Ecco perché la “confessione di fede” espressa nei documenti biblici è inseparabile dalle *forme* del discorso. Non è dunque possibile interpretare i *significati* prima di occuparsi della spiegazione strutturale delle forme. La fede stessa è costituita dall'essere-nuovo che è la “cosa” del testo. Il primo luogo di formazione di questo essere-nuovo è l'*immaginazione*: «Il testo parla in primo luogo alla mia immaginazione, proponendole le “figurazioni” della mia liberazione» (*ib.*, p. 72). E la forma strutturale parabolica, grazie al processo metaforico di cui si serve, si rivela uno strumento privilegiato di quella trasformazione dell'immaginazione ch'è essenziale alla conversione della fede.

2. *Sulla referenzialità degli enunciati metaforici*

In *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, dicevo all'inizio, Ricoeur offre una sintesi mirabile della sua teoria della metafora. In sede preliminare mette in evidenza quattro fatti, a rimarcare la distinzione tra funzione poetica e funzione retorica. Infatti la metafora

- 1) implica una innovazione semantica, attestando la virtù creativa del discorso;
- 2) contiene anche una dimensione denotativa, referenziale, e poiché così designa la realtà, cioè dischiude alla lingua nuovi ambiti di esperienza del mondo, è possibile parlare di verità metaforica;
- 3) appare anche nel linguaggio biblico come la duplice facoltà di creazione di senso e di ridefinizione dell'esistenza;
- 4) adempie in questo modo alla sua funzione poetica, contrapposta alla funzione puramente retorica di configurare il discorso solo a fini persuasivi.

Con Ricoeur si rafforza la linea teorica, proposta da Ivor Richards negli anni '30, secondo cui non bisogna parlare di parole usate metaforicamente, ma di *asserzioni* metaforiche: «La metafora origina dalla tensione tra tutti i termini dell'enunciato metaforico» (*Posizione*, p. 77).

L'enunciato metaforico acquista il suo senso attraverso la strategia discorsiva della *incompatibilità semantica dell'assurdità* – di un'assurdità che si rivela tale a un'interpretazione letterale. L'interpretazione metaforica, che presuppone l'interpretazione letterale autodistruggentesi, consiste nel trasformare una contraddizione assurda in una contraddizione ricca di senso. L'enunciato metaforico acquista il suo senso grazie a una torsione del senso letterale, come in questo esempio classico (i primi quattro versi di *Correspondences* di Baudelaire):

La Natura è un tempio ove colonne viventi
Lasciano a volte uscire confusi vocaboli;
L'uomo passa attraverso foreste di simboli
Che l'osservano con sguardi condiscendenti.⁴

L'enunciato metaforico fa emergere un'affinità là dove la visione abituale non coglierebbe alcuna concordanza. Le migliori metafore, più che esprimere somiglianza, la generano.

Ecco allora una conclusione definitiva di Ricoeur: «La metafora è una creazione che vive nell'istante, una *innovazione semantica* che non ha un posto

⁴ *La Nature est un temple où de vivants piliers / Laissent parfois sortir de confuses paroles; / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers.*

proprio nella lingua ordinaria, ma consiste soltanto nell'attribuzione incoerente di un predicato non comune. La metafora è quindi [...] la soluzione di una dissonanza semantica» (*Posizione*, p. 79).

Da qui il pensatore francese trae due conseguenze. La prima: *le vere metafore sono intraducibili*, sono imparafrasabili, nel senso che la loro parafrasi è infinita e non esaurisce mai la nuova introduzione di senso. La seconda: le metafore *comportano nuova informazione*, dischiudono nuovi campi semantici, dicono qualcosa di nuovo sulla realtà.

È senz'altro una tra le proposte teoretiche più interessanti di Ricoeur quella di estendere la distinzione tra senso e referenza di un enunciato dalla sfera logica, a cui l'ha originariamente applicata e limitata Frege, all'attuazione del discorso in tutta la sua estensione, dal discorso ordinario al poetico, dal discorso scientifico al teologico. In tale prospettiva si precisa la concezione ricoeuriana secondo cui l'enunciato metaforico può avanzare una pretesa di verità, cioè avere vocazione referenziale, intrattenere, instaurare un certo rapporto con la realtà.

La tesi, già accennata sopra, afferma precisamente che nel linguaggio poetico l'eliminazione della referenzialità del linguaggio comune non significa l'annientamento di *ogni* referenzialità, ma è al contrario la condizione negativa affinché vengano dischiuse un'altra dimensione referenziale della lingua e un'altra dimensione della realtà stessa (*ib.*, p. 82). L'avvicinamento tra

significati dapprima estranei l'uno all'altro (allogri – scrive Aristotele –, alieni) – questo avvicinamento prodotto dal senso metaforico fa dunque scaturire una nuova visione della realtà, un secondo piano referenziale più elevato, al quale si oppone il modo comune di vedere legato all'uso letterale della lingua corrente.

Non c'è dubbio per Ricoeur che anche la lingua poetica parla della realtà, ma su un piano diverso da quello della lingua scientifica. Essa non indica un mondo già esistente, dischiude un'altra capacità di dire il mondo: ma a un altro, più alto grado della realtà. «La metafora è la strategia discorsiva con cui la lingua si libera della sua funzione abituale per porsi al servizio della funzione straordinaria della nuova descrizione» (*ib.*, p. 86).

La *verità metaforica* può dunque intendersi come la pretesa di raggiungere la realtà che è propria della capacità ridescrittiva del discorso poetico. Spiega Ricoeur: «Se il poeta dice: “la Natura è un tempio ove colonne viventi”, il verbo è non si limita a unire il predicato ‘tempio’ con il soggetto ‘natura’; la copula non è soltanto relazionale; essa piuttosto fa sì che questa relazione, in certo modo, descriva di nuovo *ciò che è*; essa dice che la cosa sta realmente così». Qui Ricoeur individua tre tipi di tensione (è quella che io chiamo la sua “concezione multimensionale della metafora”): a) tra le parole (*natura* e *tempio*); b) tra i due modi di interpretazione (enunciato letterale ed enunciato metaforico); c) all'interno del verbo *essere* dell'enunciato metaforico, precisamente tra il “non-

è” letterale e l’“è-come” metaforico («Preso letteralmente, la natura non è un tempio; ma la metafora ci insegna a vederla come un tempio. L’ontologia dell’enunciato metaforico è contenuta interamente in questa tensione tra il “non-è” e l’“è-come”», *ib.*, p. 86)⁵.

3. *Metafora e parabola*

Ricoeur fornisce inizialmente questa definizione provvisoria: la parabola è la modalità discorsiva che applica un processo metaforico a una forma narrativa, così che la narrazione nel suo insieme diviene una finzione capace di ridescrivere la vita, la realtà.

Ora, poiché la base del processo metaforico della parabola è l’intreccio, ossia la struttura drammatica del narrativo, ciò significa che il portatore del processo metaforico è l’intreccio stesso, non uno dei suoi elementi. Es.: se il Regno dei cieli è *simile a* qualcosa, se è-così-come questo qualcosa, allora non è come-

⁵ Il senso del parlare in parabole (*en parabolàis labèin*), così come questo senso viene esplicitato dallo stesso Cristo ai discepoli in *Matteo* 13,11-17, è coerente con l’interpretazione che Ricoeur dà dell’è metaforico in quanto *non-è* e *è-come*. La prima parabola, quella del seminatore (13,3-9) – di per sé eccentrica, l’unica del capitolo non introdotta dalla formula “il regno dei cieli è simile a” –, è parabola della parabola. La parabola, genere eminentemente allocutorio, rivela e occulta a seconda della disposizione ad accoglierla in cui si trovano i suoi destinatari. A tutti il Regno viene annunciato, non a tutti sono rivelati i suoi misteri.

l'uomo, come-il-granello, come-il-lievito ecc., ma il Regno è-come-ciò-che-succede nel racconto: il Regno dei cieli non è come-colui che semina o come-colei che impasta il lievito o come-quella rete gettata nel mare ecc., ma come-quando (la circostanza è illustrata al meglio nella parabola di Matteo 20,1-16, il cui incipit suona: «Il regno dei cieli è simile a un padrone di casa che uscì all'alba per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna). L'esistenza dev'essere ridescritta secondo i movimenti fondamentali dell'intreccio e della sua temporalità specifica.

Dalla metafora alla parabola vi è una specie di trasferimento tensionale – è questa in definitiva la tesi di Ricoeur. Ciò che funziona in modo metaforico nella parabola è il narrativo preso in modalità scenica: la tensione non è tra letterale e metaforico, ma tra la scena (la funzione figurativa assunta dal narrativo come tale) e la realtà della vita quotidiana – tra l'intuizione offerta dalla finzione e il nostro modo ordinario di guardare le cose.

Da qui la conclusione: «La metafora accede nella forma più stretta alla funzione euristica quando il processo metaforico è veicolato da una forma narrativa di finzione. Allora essa svolge la stessa capacità di finzione connettiva e di ridescrizione» (*Posizione*, pp. 100-101).

Ai due tratti fondamentali del significato delle parabole – la forma narrativa e il processo metaforico – se ne aggiunge un terzo non meno essenziale:

l'intenzionalità "regale" (il trattarsi di "parabole del Regno") – intenzionalità che le parabole condividono con i detti profetico-escatologici e con quelli proverbiali. Queste tre modalità – parabolica, escatologica, sapienziale – hanno in comune delle *espressioni-limite*, ossia procedure come l'intensificazione, la trasgressione, lo spingersi al limite. In tal senso, il linguaggio religioso si caratterizza non tanto per l'essere strutturato metaforicamente, quanto per una determinata *intensificazione* della funzione metaforica. Queste modalità costituiscono la *trasgressione* grazie a cui il discorso religioso, al di là del suo significato immediato, indica il totalmente Altro: il Regno dei cieli, il Regno di Dio.

La funzione delle espressioni-limite è in generale quella di una strategia insolita che, attraverso il disorientamento, mira a un nuovo orientamento dell'esistenza. Nei *detti escatologici* l'intensificazione mira a sconvolgere la temporalità letterale (p.es.: *Luca* 11,20: «Se io scaccio demòni con il dito di Dio, è dunque arrivato per voi il Regno di Dio»); nei *detti proverbiali* è connessa all'iperbole e al paradosso (p.es. *Luca* 17,33: «Chi cercherà di preservare la sua vita la perderà, chi invece darà la propria vita la conserverà»); nelle *parabole* l'intensificazione si collega al carattere della *stravaganza*.

Nelle parabole il fattore della stravaganza interviene a livello dell'intreccio, dove appunto vanno cercati i segni della metaforicità, e caratterizza la situazione

di “crisi” e il suo “esito”. Proprio perché è *nell'*intrigo, la stravaganza mira *al di là* dell'intreccio: «il Regno dei cieli è simile a ...». Che cosa significa dunque la formula “il Regno dei cieli è simile” (*he basilèia tôn ouranôn homòia estin*)? In che modo il “Regno dei cieli” funziona come referente della parabola? Grazie al fatto che si tratta di una espressione-limite in grado di modificare decisamente sia le diverse forme di discorso religioso, le quali così convergono su questo punto estremo che diviene il loro comune punto di incontro, sia le rappresentazioni abituali dei destinatari del discorso stesso.

In tal modo la parabola, coordinata compiutamente al Regno dei cieli, in cui si incontra con il discorso escatologico e con quello sapienziale, – «la parabola – dice Ricoeur – apre una breccia nel corso della vita ordinaria grazie alla finzione sommata al paradosso. [...] È una para-doxa nel senso proprio della parola, un modo di pensare estraneo alla comprensione ordinaria» (*Posizione*, p. 106).

Questa breccia, questa apertura al mondo altro – dice Ricoeur – non va intesa in senso puramente morale. Con la loro unione di finzione e ridescrizione, le metafore “regali” in quanto espressioni-limite si rivolgono innanzitutto alla nostra *immaginazione*, e solo in un secondo momento alla nostra *volontà*. La conclusione (del testo esaminato) di Ricoeur è la seguente: «La *metánoia* [la conversione di fede] prodotta dalle metafore-limite significa in primissimo luogo una trasformazione dell'immaginazione. In questo modo ogni *etica* che si

rivolge alla volontà per spingerla a una decisione dev'essere subordinata a una *poetica* che dischiude nuove dimensioni alla nostra immaginazione» (*ib.*, p. 107).

Io concludo osservando che la nozione di metafora-limite e gli esempi delle parabole regali retroagiscono anche sulla nozione di verità metaforica, arricchendola. Si è infatti autorizzati a pensare che nel discorso religioso ogni verità teologica viene affermata a partire da una torsione semantica paradossale, torsione che ridecrive la realtà ed esige un ri-orientamento dell'intera esistenza – ciò che accade p.es. quando il corpo umano viene pensato come tempio dello Spirito Santo⁶. Ogni verità teologica reca tracce indelebili di una verità metaforica intensificata all'estremo.

⁶ Come nella metafora templare di I *Corinzi* 6,19: «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi?».

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

- Ricoeur P. (1974), *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: Ricoeur P., Jüngel E., *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser, München, pp. 45-70; tr.it.: *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, in: Ricoeur P., Jüngel E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, di G. Grampa, 4^a ed. Queriniana, Brescia 2005 (1978¹), pp. 73-107.
- Id. (1975), *La métaphore vive*, Seuil, Paris; tr.it.: *La metafora viva*, di G. Grampa, 5^a ed., Jaca Book, Milano 2010 (1976¹).
- Id. (1977), *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, in: Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994, pp. 281-305.
- Id. (2001), *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris, Deuxième section, "Paraboles et prédications", pp. 145-277.

FONTI SECONDARIE

- Bühler P., Frey D. (2011), *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Labor et Fides, Genève.
- Vincent G. (2012), *Métaphores, paraboles et analogie. La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricoeur*, "Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies", III, 2, pp. 91-109.