I Castelli di Yale online. Rivista di Filosofia
Vol. XIV, n. 1, 2026, pp. 5-17 – ISSN 2282-5460

Movente e motivo
L'emozione come rivelazione incarnata in Paul Ricœur

Alessandro Colleoni

Abstract. *Paul Ricœur proposed a conception of subjectivity that challenges the Cartesian approach to the cogito. While he does not abandon the idea of the self, he understands it as being traversed by otherness, beginning with the body as the most intimate form of otherness. This perspective entails a reinterpretation of knowledge as an inextricable interweaving of constituent subjectivity and a constituted world. The present paper examines the implications of this conception for affectivity, understood as a form of revelation, with a particular focus on emotions. It highlights both the importance of emotions in decision-making – an aspect Ricœur himself partly underestimated – and their role in the transition to action. The analysis primarily concerns* Freedom and Nature*, the work in which Ricœur most comprehensively addresses the topic of emotions.*

Keywords. Paul Ricœur, Embodied Cognition, Emotions, Values, Motivation.

Alessandro Colleoni è dottore di ricerca in Scienze della Cultura (curriculum Filosofia) della Fondazione Collegio San Carlo di Modena in cotutela con l'EHESS di Parigi, con una tesi sulla ripresa del concetto aristotelico di *phronesis* nel pensiero di Paul Ricœur e Martha C. Nussbaum. Attualmente affiliato al centro di ricerca CRAL (CNRS-EHESS) di Parigi, collabora con il *Fonds Ricoeur* e la rivista *InCircolo*.
Email: alessandro.colleoni@gmail.com.

Paul Ricœur viene generalmente presentato come uno dei grandi pensatori della soggettività del XX secolo. La sua sensibilità filosofica si è in effetti formata nell'alveo della filosofia riflessiva francese contemporanea, sviluppatasi come estrema propaggine delle meditazioni cartesiane sul *cogito*. Tale approccio si fonda sull'affermazione della possibilità di una *riflessione* del soggetto su se stesso, che dà accesso a un intero ambito di conoscenza da esplorare nella sua molteplicità di aspetti.[1] Il *cogito* di cui parla Ricœur, tuttavia, è un *sé*, non un *io*. In questa precisazione, che potrebbe apparire meramente grammaticale, si cela tutta la peculiarità dell'approccio proposto dal filosofo. Dal suo punto di vista è infatti necessario pensare la soggettività non come chiusa in sé stessa e auto-fondantesi, ma al contrario come *intrinsecamente* attraversata dall'alterità, anzi, definentesi in base a essa e attraverso l'incontro con essa.[2]

Uno degli elementi chiave di questa rinnovata concezione della soggettività è rappresentato dalla centralità che vi assume la dimensione del *corpo*, considerato anch'esso come una forma di alterità che abita il sé, quella più paradossalmente intima, in quanto incarnazione nel *mondo*.[3] Come già Edmund Husserl aveva sottolineato, infatti, il mistero di un soggetto incarnato consiste nel fatto di essere, a un tempo, una cosa tra le cose, che

[1] Sulla presenza dell'approccio riflessivo nell'intera opera di Ricœur, si rimanda ad Amalric (2021).
[2] Si veda in merito a queste tematiche la prefazione dell'autore a Ricœur (2011), intitolata "La questione dell'ipseità", che dà una forma organica a convinzioni di lunga data dell'autore.
[3] Sempre in Ricœur (2011) si trova la tematizzazione più compiuta di questo asse della riflessione del filosofo, nel paragrafo intitolato "Ipseità e alterità" dell'ultimo studio, "Verso quale ontologia?". Sulla concezione ricœuriana del corpo: Savage (2020), Galanti Grollo (2021). Ringrazio Maria Cristina Vendra per avermi fatto conoscere il volume edito da R. Savage.

non può venire separata dal mondo perché ne fa costitutivamente parte, e il punto di vista da cui il mondo è percepito, la soggettività che lo costituisce nella sua oggettività.[4]

Anche la prospettiva fenomenologica di Husserl è però considerata da Ricœur insufficiente da questo punto di vista. Da un lato, il filosofo tedesco sostiene che non possa esistere un *cogito* senza *cogitata*, un soggetto che non sia soggetto in riferimento a una qualche oggettività. La percezione, uno degli atti della soggettività che più lo hanno interessato, è ad esempio a suo avviso sempre la percezione *di* qualche cosa. Egli sottolinea inoltre come sia proprio attraverso il corpo che la percezione è possibile, ad esempio analizzando il ruolo che svolgono in essa le sensazioni cinestetiche.[5] D'altro canto, tuttavia, per quanto sia possibile mobilizzare aspetti della sua opera come questi per costruire una concezione fortemente incarnata del soggetto, come ha fatto Maurice Merleau-Ponty, il *cogito* che costituisce il mondo permane nella maggior parte delle opere husserliane (quantomeno quelle pubblicate) un soggetto che se ne tiene a distanza, come di fronte a uno spettacolo nel quale non è implicato, da cui rimane di principio indipendente. Contro questa autosufficienza del soggetto si scaglia Ricœur nel costruire la *sua* idea di fenomenologia, che, come si è detto, offre l'immagine di un *cogito* costantemente attraversato dall'alterità nelle sue molteplici forme, a partire da quella del corpo. Un cogito incarnato, infatti, non può rimanere indifferente al mondo, in quanto vi inerisce in maniera costitutiva.[6]

Questa concezione della soggettività comporta conseguenze rilevanti in diversi ambiti, tra cui uno che non sempre viene posto al centro della riflessione è quello della gerarchia delle funzioni cognitive. Una volta ammesso che il soggetto non è separato dal mondo, ma ne è parte e partecipe, la conoscenza non può più venire considerata come pura ricezione di informazioni neutre, cui poi si aggiungerebbero eventualmente delle qualità emotive in seconda battuta, proiezione di un'interiorità ben distinta dal mondo.[7] Non vi è infatti, in questa prospettiva, *qui* un *io* e *lì* un *mondo*, bensì un intreccio costante e inestricabile di soggettività costituente e mondo costituito.

La dimensione *affettiva*, sulla cui importanza per il pensiero di Ricœur si sono concentrati alcuni studi recenti, è considerata dal filosofo francese proprio come un ambito dell'esperienza nella quale soggetto e mondo non sono separati, ma, al contrario strettamente intrecciati.[8] «Il sentimento», scrive Ricœur, «è la manifestazione sentita di una relazione al mondo più profonda di quella della rappresentazione, che istituisce la polarità del soggetto e dell'oggetto» (Ricœur 2016c, 317, tr. mia). La persona spaventata, felice o

[4] Husserl, pur definendo tale condizione "paradosso della soggettività", pensa che il paradosso sia risolvibile distinguendo la dimensione empirica della soggettività da quella trascendentale, più originaria, soluzione che Ricœur non può che rifiutare, in quanto la considera un retaggio idealistico (Husserl 2010, §§ 53-54).

[5] Si tratta di uno dei temi cardine del secondo volume *delle Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, che non a caso ha presto suscitato l'interesse di Ricœur (Ricœur 2016b, 120-130).

[6] Esemplare a proposito della critica all'autosufficienza del soggetto husserliano è l'analisi che Ricœur offre delle *Meditazioni cartesiane* dell'autore tedesco in Ricœur (2016a). Per quanto riguarda Merleau-Ponty, l'opera di riferimento, fondamentale per lo stesso Ricœur, è la *Fenomenologia della percezione*.

[7] Il rifiuto del privilegio degli atti rappresentativi, cui si aggiungerebbero poi le proprietà espressive come strato ulteriore, si trova chiaramente esposto nella discussione della teoria di Husserl su questo argomento presente in Ricœur (2016d, 76-77).

[8] Il tema è ad esempio al centro del numero 9.2 (2018) della rivista *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, intitolato *Affectivité, initiative, fragilité et vulnérabilité dans l'anthropologie philosophique de Ricœur* (a cura di B. Contreras Tasso e P. Mena Malet). Oltre agli autori presenti nel numero, hanno pubblicato recenti interventi sul tema, tra gli altri, Arel (2020), Cárdenas Mejía (2011; 2017), Hardy (2014; 2015) e Renzi (2019).

adirata non prova qualcosa di puramente interiore, come spesso si è pensato, e non sta nemmeno semplicemente constatando una caratteristica del mondo. Il suo timore, la sua gioia o la sua ira avranno sempre dei riferimenti, per quanto vaghi possano essere, alle cose del mondo, e diranno al tempo stesso qualcosa di come queste affettano il soggetto e i suoi progetti. Egli vivrà il mondo come uno spazio che ha per lui sempre delle qualità di valore, delle qualità espressive che fanno in modo che determinati elementi del mondo emergano come più rilevanti di altri, in positivo o in negativo.

I progetti del sé agente, del resto, non sono affatto concepiti dal filosofo francese come delle scelte individuali assolutamente libere, bensì come qualcosa che emerge sempre dalla relazione affettiva tra soggetto e mondo, ed è qui che il corpo assume un ruolo fondamentale. La natura incarnata del sé, infatti, fa sì che una dimensione dell'affettività di base sia sempre definita per il soggetto: quella dei bisogni vitali. Una volta compresa l'intimità che questi bisogni testimoniano tra il *cogito* incarnato e il mondo, diviene possibile pensare anche la relazione affettiva più complessa come un aspetto di tale interrelazione, che per Ricœur rimane sempre mediata corporalmente.

In questo quadro risulta interessante analizzare il modo in cui l'affettività assume secondo questo autore un ruolo di "rivelazione", come egli stesso lo definisce.[9] Scopo del presente articolo è quello di mettere in luce le più importanti risorse teoriche che le sue opere offrono per comprendere tale ruolo, concentrandosi su quella in cui il tema viene discusso in maniera più diretta, *Il volontario e l'involontario*, primo volume della sua incompiuta *Filosofia della volontà*. All'interno del variegato ambito dell'affettività, nella forma in cui viene analizzato dal filosofo francese, inoltre, ci si concentrerà su quelle che egli definisce *emozioni.*[10] Ciò significa anzitutto lasciare da parte le *passioni*, in quanto queste ultime sono considerate dall'autore come modi in cui la volontà lega sé stessa, e non un aspetto del rapporto incarnato tra soggettività e mondo, come invece le emozioni.[11] Per quanto riguarda invece la differenza tra *sentimenti* ed emozioni, essa sembra in Ricœur costituire più una questione di grado che di qualità, in quanto il sentimento rappresenterebbe una forma di emozione dall'intenzionalità definita e stabile.[12] Non pare dunque inadeguato dedicare a queste ultime, in quanto fenomeno primario, la nostra attenzione in questa sede.

Si cercherà quindi di individuare il compito che le emozioni svolgono nella volontà secondo le analisi de *Il volontario e l'involontario.* Sebbene l'autore vi affermi esplicitamente che tale ruolo si limiti al momento del passaggio all'azione, in quanto esse risvegliano il corpo dal suo "torpore", dalla sua inerzia, una lettura attenta della parte di quest'opera dedicata alla fase preliminare dell'azione, la decisione, permetterà di cogliere anche il ruolo propriamente *cognitivo* svolto dalle emozioni nella sua concezione della volontà. Una volta chiarito questo aspetto, diverrà poi anche possibile gettare nuova luce sul ruolo delle emozioni nella spinta ad agire, e in particolare sulla dialettica che Ricœur riconosce in quel contesto tra le emozioni e le abitudini, nonché sul ruolo del carattere.

[9] Ad esempio: Ricœur (2016c, 318).

[10] Cárdenas Mejía (2017, 132, n. 12) ha sottolineato la mancanza di studi specifici sul tema delle emozioni in Ricœur, mancanza che questo articolo vorrebbe contribuire a colmare.

[11] Sulle passioni, si veda Hardy (2014).

[12] Per esempio: Ricœur (1990), 254. In alcuni testi di Ricœur, del resto, come il già citato articolo Ricœur (2016c) e il secondo volume della sua filosofia della volontà (Ricœur 1970), il termine "sentimento" pare utilizzato in maniera più ampia, per indicare la dimensione affettiva nel suo complesso. Tentativi di fare ordine nel lessico ricœuriano dell'affettività si trovano in Cárdenas Mejía (2017) e in Houle (2023, 35-59). Il tema, alquanto complesso, meriterebbe tuttavia uno studio autonomo e attento alla dimensione diacronica.

1. Le emozioni nella decisione

Il tema dell'affettività compare nell'analisi ricœuriana della decisione nel momento in cui l'autore cerca di definire le motivazioni che possono giustificare una presa di posizione da parte di un soggetto che lo conduce all'azione. Il filosofo francese rifiuta categoricamente, da un lato, ogni concezione deterministica dell'agire umano, che lo ridurrebbe a un mero effetto di cause psicologiche o fisiologiche, e, dall'altro, il volontarismo di stile sartriano che fa coincidere la decisione con un puro atto di libertà del soggetto autoaffermantesi. «La più alta volontà», scrive Ricœur, «è quella che ha le sue ragioni, cioè, che porta sia il segno di un'iniziativa dell'io che quello di una legittimità» (Ricœur 1990, 69). Le emozioni intervengono proprio nel garantire tale legittimità, e per poter costruire questo nesso l'autore riprende, come ci si può aspettare, le ricerche di Max Scheler. Questi, infatti, ha costruito una teoria fenomenologica dei valori che li concepisce come polo oggettuale di atti intenzionali di tipo emotivo. Attraverso le emozioni, in altre parole, è possibile a suo avviso intuire i valori in quanto tali, che possono diventare così una guida per l'azione.[13]

Ricœur condivide in realtà solo in parte questa concezione. Egli, infatti, prendendo posizione nei confronti delle tesi dell'autore tedesco, scrive:

> Per quanto mi riguarda, credo che *esista* una certa *rivelazione emozionale* dei valori in una data situazione; Max Scheler ha orientato l'etica, mediante la sua concezione degli a priori emozionali, in una direzione convincente. *Tuttavia*, credo che si sia illuso sull'autonomia di questa intuizione emozionale in rapporto allo slancio della mia dedizione, cioè in rapporto a un progetto in atto. (Ricœur, 1990, 77, corsivo mio).

L'espressione "rivelazione emozionale" ci sembra mostrare chiaramente come le emozioni entrino in gioco già in questa parte dell'opera, e proprio sulla natura di questa rivelazione verte il disaccordo con Scheler. L'illusione in cui quest'ultimo sarebbe caduto secondo Ricœur è quella di pensare un'intuizione di valori puri, indipendenti dalla concreta situazione nella quale questi assumono il ruolo di motivare una decisione. Quella di Scheler appare agli occhi di Ricœur come una concezione ancora troppo contemplativa della soggettività.[14] Non è infatti solo nei confronti del mondo percepito che il soggetto, in quanto soggetto incarnato e dunque coinvolto, ha a suo avviso un rapporto costantemente attivo e "impegnato", ma anche nei confronti dei valori, che gli appaiono sempre nella forma di "motivi", ovvero di giustificazioni di decisioni specifiche.[15]

Nondimeno, l'analisi di Scheler rimane cruciale per Ricœur, dato che egli non intende rinunciare alla dimensione cognitiva che caratterizza i valori intuiti emotivamente. «La valutazione pre-riflessiva», scrive, «è in effetti una specie di scoperta di *a priori* che trascendono il volere», proprio come pensava il filosofo tedesco (Ricœur 1990, 79). Tuttavia, come si è detto, essi non possono mai venire separati dalla decisione concreta nella quale

[13] L'opera di Scheler cui Ricœur fa riferimento ne *Il volontario e l'involontario* è Scheler (2013).
[14] «Non voglio se non vedo, ma cesso di vedere se cesso assolutamente di volere. […] I valori non sono mai dati a una coscienza che si fa spettatrice [*spectaculaire*]» (Ricœur 1990, 78).
[15] Sul rapporto tra motivo e valore: Ricœur (1990, 74-76). Leggiamo significativamente nelle note di lettura di Ricœur dell'opera di Scheler che a suo avviso nella concezione dell'autore tedesco si osserva una vera e propria assenza della volontà, che rischia di trasformarsi in un'impossibilità dell'etica in quanto tale (*Max Scheler - Nicolai Hartmann. Notes de lecture, 1948-1965*, testo inedito conservato al Fonds Ricœur, Boite 11, Dossier 37, p. 5441).

emergono, con le contingenze storiche e culturali che la caratterizzano.[16] Anzi, è proprio in rapporto a una decisione che assumono la loro importanza, in quanto permettono di pensarne la non arbitrarietà: attraverso le emozioni il volere ha a che fare con qualcosa che lo trascende, con una forma di involontario, di affezione, che assume un ruolo positivo, in quanto permette di raggiungere quella forma "più alta" di libertà che, come si è visto, è per Ricœur la libertà motivata.

Questa permane del resto sempre una forma di libertà, in quanto l'intuizione emotiva non esime il soggetto dal processo decisionale. Essa non è che un'"inclinazione" del volere, che richiede sempre una ripresa consapevole, un decider-*si*.[17] La necessità di una tale ripresa, che costituisce lo spazio d'azione della libertà umana, per Ricœur, è legata a due aspetti differenti della sua concezione della motivazione: l'indeterminazione che caratterizza l'affettività, da cui essa sorge, e il ruolo chiarificatore che vi svolgono, di conseguenza, l'immaginazione e l'attenzione.[18] Per comprendere anzitutto l'importanza della dimensione immaginativa, in questo contesto, è necessario considerare più attentamente il modo in cui le emozioni intervengono a motivare una decisione. I motivi non si danno infatti al soggetto immediatamente come tali. Essi sorgono da una dimensione ben meno definita di *tendenze* affettive, tra cui le più basilari sono i *bisogni*, nei termini di Ricœur, ovvero quelle inclinazioni con cui il soggetto si trova sempre già ad aver a che fare per il semplice fatto di essere incarnato.[19]

I bisogni riguardano aspetti della vita corporea come l'alimentazione, la sessualità o l'autodifesa. Essi, tuttavia, non sono "sensazioni interne", che ci direbbero qualcosa sul corpo biologico: l'ambito dell'affettività *non* è per Ricœur «la coscienza del fisiologico».[20] Tale ambito presenta infatti una sua autonomia, garantita dall'intenzionalità che lo caratterizza: «come ogni atto del cogito, il bisogno è coscienza di…», non si sofferma sul corpo ma lo attraversa, nella direzione di un'oggettualità di cui rivela la mancanza, e verso cui, al contempo, costituisce un impulso a muoversi (Ricœur 1990, 92).

Questo carattere di impulso, a sua volta, non dev'essere inteso come se il bisogno fosse un riflesso. I bisogni, in quanto tali, non si collocano direttamente al livello della motivazione. A dare al bisogno la *forma* di un motivo, accessibile così allo spazio della decisione, è, secondo Ricœur, l'*immaginazione*. Essa genera una rappresentazione che «risveglia il bisogno stesso alla coscienza del suo oggetto e lo eleva alla dignità di motivo per un volere possibile».[21] Tale immaginazione orienterà in modo preciso la vaga direzionalità intenzionale della materia affettiva che costituisce il bisogno in quanto tale, trasformandolo in un *desiderio*, e costituendo così un primo spazio di libertà (Ricœur 1990, 103).

[16] Ricœur ammette che la dimensione storica e collettiva non è assente dalla prospettiva scheleriana. Tuttavia, essa svolge un ruolo molto più centrale dal suo punto di vista rispetto a quello ammesso dall'autore tedesco (Ricœur 1990, 75, n. 27).

[17] L'inclinazione è una metafora che Ricœur trae da quella che egli definisce una "formula antica", particolarmente importante per Leibniz, secondo cui «il motivo inclina senza necessitare» (cfr. ad esempio Ricœur, 1990, 74). Si veda la quinta delle lettere inviate da Leibniz a Samuel Clarke, dove egli rifiuta peraltro l'idea di un'arbitrarietà della libertà con argomenti paragonabili, con i dovuti distinguo, a quelli di Ricœur.

[18] Ricœur definisce l'affettività «il lato non trasparente del cogito» (Ricœur 1990, 88).

[19] Sull'idea di tendenza affettiva: Ricœur (2016c, 317); Contreras Tasso & Mena Malet (2018).

[20] Vista questa netta affermazione ricœuriana, oltre che una serie di altri elementi del pensiero dell'autore, ci sembra difficile sostenere il contrario, come fa Arel (2020) nel tentativo di avvicinare Ricœur ad approcci contemporanei alle emozioni di tipo psicologico e neuroscientifico, con i quali egli certamente condivide diversi assunti teorici, ma non l'approccio metodologico.

[21] Ricœur (1990, 97). Sul ruolo dell'immaginazione in questo contesto, che, a differenza delle opere successive di Ricœur, è ancora concepita unicamente come immaginazione riproduttiva, cfr. Davidson (2020) e Amalric (2013).

Le tendenze spingono quindi per una positiva valutazione di ciò che le può soddisfare e una negativa valutazione di ciò che le può contrastare. L'immaginazione trova loro un possibile oggetto di soddisfazione o di fuga. Questo, di conseguenza, assume delle qualità di valore, le quali, a loro volta, possono motivare la decisione per un'azione che vi si rivolga. Sorgono in tal modo i *valori vitali*, che costituiscono il livello più basilare della motivazione secondo Ricœur, tra cui anzitutto il *piacere*, descritto dall'autore come «l'indice di un bisogno che sta per essere soddisfatto», e il *dolore*, considerato invece come risposta a un'aggressione subita dall'organismo.[22]

La definizione ricœuriana di questi due primi valori vitali non mostra affatto la perfetta simmetria che caratterizza le analisi di molti altri autori, ad esempio utilitaristi. Se il piacere si manifesta nel caso di un felice incontro del soggetto con un oggetto capace di colmare una sua mancanza, e motiva quindi una tendenza ad assimilare tale oggetto, nel caso del dolore si ha a che fare con una risposta a un'aggressione subita dall'organismo, che è qualcosa di ben diverso da una mancanza (Ricœur 1990, 107-8). Questa eterogeneità di fondo tra piacere e dolore è il primo segno dell'*ambiguità* costitutiva della dimensione vitale dei valori, che si oppone a ogni tentativo di semplificare l'ambito valoriale riducendolo a un qualche binomio fondamentale. Non vi è alcun "sistema" possibile per l'affettività corporea, scrive Ricœur, e dunque alcuna «morale puramente biologica» possibile (Ricœur 1990, 120-1).

La simmetria che si istituisce abitualmente tra piacere e dolore non è comunque senza fondamento. Essa è determinata, secondo l'autore, dall'azione dell'immaginazione. Il piacere costituiva già in quanto tale un motivo in potenza. Il dolore, invece, in quanto suscita una reazione riflessa, non si presta a essere immediatamente integrato nell'ambito della motivazione. L'immaginazione, offrendo la rappresentazione di situazioni di dolore passate, può però generare la *paura*, che, in quanto tale, entra nell'ambito motivazionale come contrario del *desiderio*, anticipazione immaginativa del piacere. Il dolore è quindi considerato un male attraverso la mediazione della paura (Ricœur 1990, 108-11).

Gli altri due valori vitali analizzati da Ricœur mostrano ancor più chiaramente l'impossibilità di sistematizzare l'affettività vitale. Il *facile* e il *difficile*, infatti, sono entrambi valutati positivamente. La facilità si lega al superamento di un ostacolo o di una serie di ostacoli, situazione non riducibile al piacere o al dolore (Ricœur 1990, 113-4). Il difficile, invece, viene apprezzato in quanto l'uomo, per l'autore, non coincide con il solo *homo oeconomicus*, che cerca la realizzazione più facilmente raggiungibile dei piaceri che desidera. Anzi, è spesso disposto a sacrificarli nel tentativo di realizzare le proprie ambizioni, per ottenere potenza e dominio. Anche il gioco, del resto, costituisce un esempio, molto diverso, di ricerca volontaria della difficoltà, «dispendio gratuito, esercizio senza scopo», incomprensibile come tale per una concezione puramente utilitaristica dell'esistenza umana (Ricœur 1990, 117-9).

La complessità dell'ambito valoriale aumenta ulteriormente se si tiene conto del fatto che esso non si limita affatto alla sola dimensione vitale. Questa, infatti, include unicamente i bisogni del singolo, legati alla sua condizione incarnata, ma per Ricœur l'essere umano vive la socialità come una dimensione costitutiva della propria esistenza e della propria felicità. L'altro è qualcosa di cui io manco come del pane e dell'acqua (Ricœur 1990, 128).[23] Tutta una serie di valori nasce da questa valorizzazione dell'altro in quanto tale, tanto inteso come singolo, quanto come comunità, che Ricœur definisce *valori so-*

[22] Sul piacere, cfr. Ricœur (1990, 101-2), mentre sul dolore Ricœur (1990, 107-8).
[23] Vendra (2020) ha evidenziato l'implicito riferimento evangelico di questo passo (Luca 4:4).

ciali.[24] A suo avviso non manca loro una dimensione incarnata, in quanto il corpo proprio costituisce tanto la «sorgente esistenziale del primo strato di valori», quelli vitali, quanto l'ineludibile «cassa di risonanza affettiva di tutti i valori» (Ricœur 1990, 80).

Anche i valori sociali presentano inoltre una struttura tutt'altro che omogenea e sistematica, come testimoniato già dall'intrinseca commistione di attrazione e obbligazione che li caratterizza. La valorizzazione dell'alterità assume infatti originariamente la forma di un'attrazione, ma attraverso di essa il sé si ritrova anche soggetto a una vera e propria obbligazione: entrare nella comunità, in cui mi sento realizzato, significa al tempo stesso inserire il mio volere all'interno di un volere più vasto. Già il valorizzare l'altro singolo, del resto, significa creare un potenziale spazio di conflitto tra la realizzazione dei miei desideri e quelli dell'altro (Ricœur 1990, 128-9).

Di fronte a questa variegata molteplicità di fonti di motivazione, diviene evidente che in molti casi non sarà affatto possibile affidarsi unicamente a esse per individuare la miglior condotta d'azione. La motivazione spesso mostrerà un aspetto talmente asistematico da richiedere necessariamente l'intervento di una *scelta*, capace di troncare il dibattito potenzialmente infinito tra i valori in competizione (Ricœur 1990, 142-3). Anche in questo caso, tuttavia, la libertà che caratterizza la scelta non sarà una libertà assoluta, sganciata da ogni vincolo. Ricœur propone infatti di considerarla come un fenomeno di tipo attenzionale, e l'attenzione è concepita dall'autore come un processo duplice: da un lato, essa consegna nelle mani del soggetto la libertà dello sguardo, la possibilità di scegliere cosa portare in primo piano e cosa lasciare sullo sfondo; dall'altro, ha una «portata intenzionale», ovvero «accoglie i valori e riceve così all'interno della libertà la vita stessa dell'involontario» (Ricœur 1990, 185).[25]

Il soggetto che compie una scelta, secondo il filosofo francese, si trova dunque in questa condizione, nel suo rapporto con i valori: egli è chiamato a scegliere quale ambito (o ambiti, se non contraddittori) della motivazione porre al centro del suo focus attenzionale, dando in questo modo al tempo stesso una forma chiara alla motivazione nel suo complesso, che assume così un aspetto coerente (Ricœur 1990, 170-1). La materia fondamentale del processo decisionale è ad ogni modo costituita dalla dimensione emotiva, che, in dialettica con l'azione libera di immaginazione e attenzione, va a determinare la motivazione di una decisione.

Ne *Il volontario e l'involontario*, tuttavia, le emozioni non appaiono unicamente nelle analisi dedicate alla decisione, anzi, il loro ruolo nell'ambito della realizzazione dell'azione è talmente importante da spingere l'autore a dichiararlo a più riprese come il loro *unico* vero ruolo. In particolare, quando viene introdotto il tema delle emozioni, leggiamo:

> Può sembrare paradossale situare l'emozione fra i mezzi o fra gli organi del volere *e non fra i suoi motivi*. […] Tuttavia, differenti ragioni ci sono sembrate decisive a favore di un trattamento differente dell'emozione. L'essenza del motivo è di proporre fini. Ora l'emozione – come vedremo – non fornisce alcun fine che non si trovi già nei bisogni o nei quasi-bisogni […]. Tutta la sua potenza sta nel rivestire i fini, già presenti alla coscienza, di un certo prestigio del corpo, di un'efficacia che si inscrive per una parte nell'ordine del movimento nascente. (Ricœur 1990, 247, corsivo mio).

[24] La distinzione tra ambiti diversi di valori e anche la definizione "valori vitali" si trovano anche in Scheler (2013, 227-33), il quale però, a differenza di Ricœur, separa l'ambito del piacere da quello propriamente vitale. Si trovano riferimenti alla concezione scheleriana dei valori vitali nelle note di lettura di Ricœur al *Formalismo* (le già citate *Notes de lecture*, ad esempio p. 5398). Sulla relazione tra valori vitali e valori sociali in Ricœur, cfr. Vendra (2020), che cerca di ricostruire una forma, seppur dialettica, di gerarchia tra di essi.

[25] Si tratta di una messa in dialettica di idee provenienti da tradizioni filosofiche differenti. Sulle fonti della concezione ricœuriana dell'attenzione, si veda Johnson (2018).

Si è però cercato di mostrare come un'intuizione *emozionale* svolga un compito chiave anche nell'emergere "alla coscienza" proprio di quei bisogni che sono qui dati per scontati. Si vedrà inoltre, analizzando ora il secondo compito delle emozioni, quello di spinta ad agire, come esso possa risultare illuminato da una nuova luce in una lettura non dimentica del primo da noi analizzato, quello di rivelazione dei valori, di natura cognitiva.[26]

2. Le emozioni nell'azione

Nel momento in cui una decisione si concretizza in un'azione, le emozioni costituiscono per Ricœur uno degli "organi" del volere, ovvero uno di quegli aspetti della nostra condizione incarnata che si offrono come strumenti per il tradursi della volontà in azione concreta nel mondo. L'emozione, infatti, è intesa dal filosofo francese come una reazione corporea al nuovo, che toglie il soggetto dall'inerzia nella quale si trova, preparandolo all'azione (Ricœur 1990, 247-8). Come per Cartesio, infatti, a suo avviso l'emozione fondamentale è la *sorpresa*, e non lo choc, modello base per le teorie delle emozioni che le interpretano come reazioni meramente fisiche a uno stimolo, che inibiscono completamente la dimensione del pensiero.

La sorpresa, e le altre emozioni sul suo modello, è considerata invece dal filosofo francese come «un disordine *nel corso dei pensieri*» (Ricœur 1990, 250). Essa presenta infatti, come tutte le emozioni, un carattere intenzionale: non è una reazione cieca, essa pone un *oggetto* in primo piano, il quale cattura l'attenzione in modo involontario, "viscerale" (Ricœur 1990, 251).[27] Il legame con la dimensione cognitiva, dunque, risulta evidente anche in questo ruolo di "movente" dell'emozione, se nella forma più propria esso si manifesta non come una cieca pulsione ad agire, ma come un catturare l'attenzione del soggetto. Del resto, l'oggetto attenzionato assumerà naturalmente la caratterizzazione conferitagli dall'emozione in questione, ed ecco che i due aspetti dell'emozione paiono riconciliarsi. Inoltre, diviene possibile operare una precisazione delle analisi precedenti: se la scelta era parsa inizialmente come un fenomeno di libero rivolgimento dell'attenzione, tale libertà risulta ora almeno parzialmente vincolata, in quanto la materia emozionale non si lascia docilmente togliere dal centro dell'attenzione. Anche una volta messa in forma di motivo, essa spinge per occuparne il centro.

Lo choc costituisce un caso estremo di tale spinta. L'emozione, infatti, in quanto irruzione dell'involontario corporeo nell'ordine dei pensieri, mantiene sempre la possibilità di sconvolgere tale ordine in maniera eccessiva. Ecco la fragilità specifica che la dimensione emotiva introduce nell'esperienza del soggetto incarnato.[28] Anche nel caso

[26] La letteratura secondaria che si è potuto consultare si attiene su questo punto alla lettera del testo ricœuriano. Tuttavia, le osservazioni di Arel (2020) ci paiono avvicinarsi alla prospettiva che intendiamo portare avanti. Questo vale tanto per le sue notazioni riguardanti l'affettività in generale, quando soprattutto per quelle riguardanti il desiderio, che Ricœur considera l'emozione per eccellenza, e che viene letto da questa interprete indissolubilmente come una forza che spinge ad agire *e* come una motivazione dell'azione.

[27] Sull'intenzionalità emozionale, cfr. anche Ricœur (1990, 268).

[28] La fragilità affettiva è un tema su cui Ricœur torna in Ricœur (1970, cap. 4), individuando un'opposizione tra desideri legati al *logos* e desideri legati al *bios*. Si potrebbe cercare un'analogia tra queste due analisi della fragilità affettiva tenendo in considerazione che spesso nelle riflessioni ricœuriane sull'affettività con "pensiero", *logos*, si intende essenzialmente intenzionalità. Il rischio del traboccare del *bios* allora potrebbe essere avvicinato al rischio del trasformarsi dell'emozione da capacità di illuminare le cose, portandole al centro dell'attenzione e attribuendo loro un valore, a choc eccessivo che inibisce il pensiero come possibilità di comprenderle.

dell'emozione-choc, tuttavia, questa non si riduce mai a un puro riflesso fisiologico: un elemento di comprensione e valutazione si può individuare secondo Ricœur perfino «nello choc più brutale». Esso consiste infatti in una «trasformazione subitanea del mondo per il sentimento e per l'azione», che determina immediatamente una reazione da parte del soggetto (Ricœur 1990, 266). Tale reazione resta però una reazione del soggetto intero, non è mai di tipo riflesso: l'attenzione è completamente catturata in modo involontario, e l'azione consegue immediatamente, ma essa, in quanto tale, rimane volontaria, per quanto iniziata in maniera involontaria.

I contorni della dualità sorpresa-choc, del resto, non possono che rimanere labili, in quanto ogni sorpresa include un elemento di sregolatezza capace di renderla choc, se cresce in maniera eccessiva. Tale dualità è paradigmatica nella concezione ricœuriana delle emozioni presentata in questo testo. Anche le altre emozioni, infatti, sono suscettibili di presentarsi nella forma traumatica che riduce l'elemento di volontarietà al suo minimo. Oltre che sulla sorpresa, l'autore si concentra anzitutto sull'*amore* e sull'*odio*, anticipazioni emotive rispettivamente di un bene e di un male che, in quanto tali, svolgono un ruolo di attrazione e repulsione nei confronti del soggetto (Ricœur 1990, 253). Egli considera inoltre la *gioia* e la *tristezza*, "sanzioni" rispettivamente della presenza o dell'assenza di un oggetto amato o odiato (Ricœur 1990, 256).

Infine, il *desiderio* stesso è da considerarsi a suo avviso come un'emozione, «l'emozione motrice per eccellenza»: se l'amore anticipa l'unione con l'oggetto amato, il desiderio spinge a cercare attivamente l'unione con l'oggetto desiderato (Ricœur 1990, 259, tr. modificata). Più di ogni altra emozione, dunque, il desiderio incarna questo ruolo motore (etimologicamente di e-mozione), di *movente*, che, come si è detto, sottrae il soggetto dal torpore, spingendolo ad agire, e costituendo quindi uno strumento fondamentale per il volere. Il volere, infatti, per Ricœur, che riprende Aristotele, non muove se non attraverso il desiderio (Ricœur 1990, 224).

Non si dimentichi, del resto, che il tema del desiderio era apparso anche nella parte de *Il volontario e l'involontario* dedicata alla decisione come prodotto dell'immaginazione applicata a un bisogno. Oltre a mostrarsi così un ulteriore legame tra la concezione ricœuriana della motivazione e la sua analisi delle emozioni come moventi, questa notazione ci permette di sottolineare come anche il desiderio abbia un lato cognitivo: esso attribuisce tanta centralità all'oggetto che identifica come risposta possibile a un bisogno da fargli occupare a volte persino tutto lo spazio della nostra attenzione, spingendoci in tal modo ad attivarci nella sua direzione.

Le emozioni, dunque, hanno per Ricœur come funzione propria quella di catturare l'attenzione, rendendo evidente il valore di qualcosa e spingendoci a cercarlo o fuggirlo. L'*abitudine* invece costituisce a suo avviso il loro opposto dialettico. Se le emozioni rappresentano delle forme di reazione all'insorgere del nuovo, sia esso un oggetto dannoso da cui fuggire o un bisogno che chiede soddisfazione, le abitudini sono in un certo senso il segno del fatto che il soggetto ha anche un passato. Non si deve pensare che questo significhi che le abitudini siano degli automatismi, una sorta di peso del passato che spingerebbe a ripetere le azioni compiute in precedenza senza tener conto della situazione presente. Certo, la caduta nell'automatismo rappresenta il *rischio* dell'abitudine, come lo choc lo era per l'emozione. La sua natura, però, rimane un'altra per Ricœur, ovvero quella di essere anch'essa un *organo* dell'agire. Quando ho acquisito l'abitudine a svolgere una determinata azione, anche complessa, questa è infatti ormai a disposizione del mio volere, come lo sono quei "saper-fare precostituiti" che il corpo già offre in quanto tale al volere. Le abitudini, come questi "saper-fare", non sono riflessi incontrollabili, ma capacità che la volontà può sfruttare nel proprio svolgersi (Ricœur 1990, 279-81).[29]

[29] Sui "saper-fare precostituiti", cfr. Ricœur (1990, 227-46).

Le azioni svolte per abitudine sono quindi anch'esse volontarie, così come le azioni ripetute che portano a sviluppare una determinata abitudine. Lo sviluppo dell'abitudine in quanto tale, invece, rimane un processo involontario, per quanto esso possa essere, almeno parzialmente, contrastato o favorito dalla volontà (Ricœur 1990, 278). Le abitudini, inoltre, non sono degli automatismi anche perché presentano un forte carattere di flessibilità: esse si adattano alle circostanze nelle quali l'azione abituale è compiuta. Questo vale in particolare per quelle abitudini che si sviluppano nella relazione con gli "oggetti culturali", che richiedono un rapporto sempre creativo, "inventivo" da parte dell'agente (Ricœur 1990, 284). Del resto, è proprio attraverso l'abitudine che si costituisce quella "seconda natura", propriamente umana, che si proietta anche nel mondo in forma di oggetti culturali. I valori sociali si complicano quindi attraverso l'acquisizione delle abitudini, e con essi il mondo nel quale il soggetto si trova ad agire (Ricœur 1990, 278-9). In termini cognitivi, quindi, l'abitudine, che può del resto essere anche abitudine *di pensiero* per Ricœur, ha un forte potere strutturante nei confronti dell'esperienza del soggetto, specie quando si è fortemente sedimentata, fino ad avvicinarsi all'automatismo, seppur senza mai raggiungerlo (Ricœur 1990, 288-93).

Tutti tendono infatti, con il passare degli anni, a conformare i propri comportamenti a un certo "stile personale", che dà una forma sempre più stabile ai bisogni individuali secondo gusti ormai definiti, tanto per quanto riguarda qualità e quantità che li caratterizzano, quanto rispetto ai loro ritmi. In questo modo «il ventaglio dei possibili» si restringe progressivamente per ogni individuo (Ricœur 1990, 295). Inoltre, le abitudini divengono sempre più stereotipate, con una riduzione progressiva di quella flessibilità che caratterizza il comportamento umano in quanto tale. Infine, in determinate situazioni perfino l'avvio dell'atto abituale può avvenire senza intervento volontario da parte dell'agente. Si tratta del caso più estremo di automatismo, e corrisponde solitamente, secondo Ricœur, a condizioni in cui la coscienza si è lasciata andare all'abitudine, e potrebbe comunque riprendere il controllo in qualunque momento. Solo in situazioni di coscienza alterata si raggiunge un automatismo effettivamente ai limiti del controllo cosciente, ma questa permane una condizione-limite, com'era il caso dello choc emotivo (Ricœur 1990, 296-303).

La tendenza "inerziale" dell'abitudine richiede dunque, per evitare una caduta eccessiva nell'automatismo, una controforza, che è rappresentata, come si è detto, dall'emozione: «la sorpresa che associa il corpo alla scoperta dell'insolito, dello strano, del nuovo, ci strappa alla consuetudine» (Ricœur 1990, 313). D'altra parte, anche l'abitudine trova nell'emozione un necessario opposto dialettico, in quanto essa opera una «progressiva attenuazione del potere eccitante delle impressioni emotive», che sono così meno inclini a sconvolgere la psiche, nella forma di emozioni-choc (Ricœur 1990, 311). Volendo guardare questa dialettica dal punto di vista cognitivo che caratterizza la nostra analisi, potremmo dire che, se l'emozione ci impone di volgere la nostra attenzione su qualcosa che l'abitudine ci stava nascondendo, in quanto stava al di fuori del nostro focus più consueto, l'abitudine, dal suo lato, permette di continuare a tenere sott'occhio quanto ha per noi valore, anche quando qualcos'altro cattura del tutto il nostro "sguardo" valoriale con la sua urgenza.

La possibilità di questa dialettica vitale è determinata dal fatto che tanto le abitudini quanto le emozioni fanno parte dell'involontario *relativo*: come si è visto, offrono infatti delle risorse alla volontà, che mantiene un certo controllo sul modo in cui intende sfruttare tali risorse. Tuttavia, nelle analisi di Ricœur dedicate all'involontario assoluto, nei confronti del quale la volontà non può far altro che *consentire*, si trova un elemento che sembrerebbe in grado di rompere l'equilibrio di questa relazione dialettica: il *carattere*. Esso viene definito da Ricœur come «il *modo individuale* – non scelto e non modificabile dalla libertà – della libertà stessa» (Ricœur 1990, 351). Si tratta di uno stile individuale che caratterizza tutti gli ambiti nei quali la volontà opera, dalla decisione, all'azione, al con-

sentimento nei confronti di ciò che essa non può modificare. Non si tratta di una forma di determinismo, esso rimane uno stile *di libertà*, un modo di esercitarla, che però non può venire scelto in quanto tale.

Il concetto si rivela più chiaro se si prende in considerazione l'analisi del carattere proposta nel secondo volume della *Filosofia della volontà*, intitolato *L'uomo fallibile* e dedicato ai diversi aspetti di finitezza che caratterizzano la condizione umana (Ricœur 1970, 127-43). In questo contesto si introduce infatti l'idea di *prospettiva*, sul modello della prospettiva limitata che si trova nell'ambito della percezione.[30] Il fatto di vedere sempre da un determinato punto di vista non impedisce il libero accesso alla totalità del mondo, semplicemente fa sì che esso sia accessibile sempre solo un pezzo alla volta, un lato alla volta. Allo stesso modo, l'elemento prospettico del nostro rapporto affettivo al mondo, rappresentato dal carattere, fa sì che sia sempre solo da un lato che l'ambito della motivazione ci è accessibile, mai nella sua totalità, e lo stesso varrà per ogni singolo valore che la compone (Ricœur 1970, 139; 1990, 365). Vi è un'evidente vicinanza tra questa idea e le osservazioni appena svolte a proposito dell'abitudine come restrizione dello spazio dei possibili nell'intuizione valoriale, con la differenza che si ha in questo caso a che fare con una restrizione immutabile.

Quest'idea di prospettiva, del resto, permette anche di meglio comprendere, retrospettivamente, in che senso Ricœur situava, ne *Il volontario e l'involontario*, il carattere nell'ambito *iletico*, in termini husserliani. Per Husserl, infatti, la *hyle*, la "materia", dell'esperienza è rappresentata dai singoli vissuti, che sono sempre necessariamente parziali. La messa in forma di tale materia molteplice, la *morphé*, è il processo che permette di cogliere l'oggettività *attraverso* i singoli punti di vista parziali (Ricœur 1990, 366; Husserl 2002, §85). Edward T. Bromley ha interpretato quest'idea attraverso un interessante parallelismo aristotelico. Lo Stagirita distingueva le virtù vere e proprie da tendenze affettive che egli definiva "virtù naturali". Queste portano il soggetto a essere più incline a determinati comportamenti rispetto ad altri per sua semplice costituzione, mentre le virtù vere e proprie richiedono l'intervento della ragione e l'abituazione, che agisce sul desiderio. Se si considera che per Aristotele, inoltre, sono le virtù a permettere di vedere il bene, invece di confonderlo con forme di bene puramente apparenti, possiamo dire che le virtù naturali rendono il soggetto più incline a cogliere certi valori rispetto ad altri, ma non determinano mai un'inibizione definitiva rispetto alla possibilità di coglierli. Esse costituiscono unicamente la "materia" delle virtù propriamente dette, ma queste sono sempre nella condizione di dar loro una "forma".[31]

Il carattere svolge però ne *Il volontario e l'involontario* un ruolo molto diverso da quello che occupa nell'economia dell'etica aristotelica. Per lo Stagirita, infatti, esso è il risultato del formarsi delle abitudini, che è proprio l'ambito che determina il sorgere delle virtù vere e proprie, mentre per Ricœur costituisce un dato immutabile, che porta a delle inclinazioni paragonabili alle virtù naturali aristoteliche. Questa distanza apparentemente incolmabile è destinata a scomparire nel corso dell'evoluzione del pensiero di Ricœur, che in *Sé come un altro* prende le distanze dalla propria posizione precedente e si riferisce esplicitamente ad Aristotele nel legare carattere e abitudine, ormai concepita come ciò che «dà una storia al carattere» (Ricœur 2011, 209-10).

[30] Che si tratti di una "trasposizione" dall'ambito teorico a quello pratico è ammesso dall'autore stesso in Ricœur (2011, 209, nota 5). L'analisi della prospettiva in ambito teorico è ispirata alla fenomenologia husserliana. Scrive ad esempio Ricœur: «io percepisco sempre soltanto una faccia, e poi un'altra; l'oggetto è sempre l'unità presunta del flusso di queste immagini» (Ricœur 1970, 91). Cfr. Husserl (2002, §41).

[31] Bromley (1973), 42. I concetti di *hyle* e *morphé* sono del resto concetti della metafisica aristotelica, trasposti da Husserl in ambito fenomenologico.

Il carattere può così rientrare in quella dialettica di «innovazione e sedimentazione» da cui era escluso ne *Il volontario e l'involontario* (Ricœur 2011, 211). Esso non è più quindi un dato immutabile, come le virtù naturali aristoteliche, bensì nasce proprio dalla formazione di abitudini che si sedimentano. Viene meno, in un certo senso, la distinzione tra virtù naturali e virtù in senso pieno nella prospettiva ricœuriana. Questo sviluppo, del resto, ci pare coerente con la concezione della soggettività offerta dall'autore, quale abbiamo cercato di presentarla, dato che il sé, essendo parte e partecipe del mondo, non può che venirne impattato anche in ciò che lo caratterizza più nel profondo. Certo, possiede dei nuclei di stabilità, ma nessuno di questi è completamente chiuso a ogni sviluppo possibile. Uno choc radicale può portarlo a rimettersi in discussione anche per intero, a ricostruirsi di conseguenza in modo diverso, seppur mai dimentico della propria storia.

3. Conclusioni

La presente ricerca ha tentato di mettere in luce il ruolo chiave svolto dalle emozioni nella concezione ricœuriana della soggettività incarnata, concentrandosi sulla loro dimensione cognitiva. Si è evidenziata anzitutto la loro centralità nell'ambito della motivazione, in fase decisionale, in parte occultata dalla lettera stessa del testo ricœuriano. Si è poi spostata l'attenzione sulla loro funzione di movente in relazione all'agire vero e proprio, che assume una nuova luce se si tiene presente il loro altro ruolo. Si è meglio compresa infatti anzitutto l'importanza della distinzione tra sorpresa e choc, oltre che della scelta dell'autore di considerare la prima come modello paradigmatico dell'emozione, in quanto ciò consente di affidarvi un compito cognitivo.

Si è anche individuato il duplice ruolo che il desiderio svolge nell'opera, provando a ipotizzare come le due dimensioni di questa emozione siano interconnesse. Inoltre, si è potuta mettere in luce la dimensione cognitiva della dialettica emozioni-abitudini, in parte già evidente nel testo ricœuriano, così come il suo legame con il carattere inteso come prospettiva sui valori.

Infine, choc e automatismo, i rischi specifici determinati rispettivamente dall'emozione e dall'abitudine, hanno assunto un significato nuovo una volta letti come rischi anche cognitivi. Si tratta di due pericoli legati all'incarnazione del soggetto, che si è visto essere condizione tanto della conoscenza emotiva, quanto della sua confusione. Infatti, il corpo dà accesso a una pluralità di valori che non fanno sistema, che possono mettere il soggetto in una condizione di esitazione che lui solo può far cessare, decidendo-*si*. Lo choc e l'automatismo si aggiungono dunque come ulteriori elementi di fragilità alla confusione di quella rivelazione emotiva che il corpo offre al volere, perché questi possa orientarsi e decidersi. Quella delle emozioni è una rivelazione fragile, ma di una fragilità che ci rende umani, in quanto ci impone di scegliere, di decider-*ci*, ma ci impedisce al tempo stesso, nel farlo, di cadere nell'abisso di indecisione in cui ci getterebbe una libertà di indifferenza.

Bibliografia

Amalric, J.-L. (2013), *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. Paris: Hermann.

Amalric, J.-L. (2021). Affermazione originaria, attestazione, riconoscimento. L'itinerario dell'antropologia filosofica di Paul Ricœur. Trad. it. di M. Gorza. *InCircolo. Rivista di filosofia e culture*, 12, 58-85.

Arel, S. (2020). *Theorizing the Exchange between the Self and the World: Paul Ricœur, Affect Theory, and the Body*. In R. Savage (a cura di), *Paul Ricœur and the Lived Body* (61-82). Lanham, MD: Lexington Books.

Bromley, E. T. (1973). *Consent and Character in Paul Ricœur's Philosophy of the Will*. Tesi inedita, Memorial University of Newfoundland, Saint John's, Canada.

Cárdenas Mejía, L. G. (2011). Ricœur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones. *Estudios de Filosofía*, 43, 85-97.

Cárdenas Mejía, L. G. (2017). Paul Ricœur. Vivir en y con otros: pasiones y sentimientos morales. In V. Medina Rendón (a cura di), *Antropología filosófica y filosofía social* (129-152). Mexico City: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.

Contreras Tasso, B. & Mena Malet, P. (2018). Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 9(2), 11-28.

Davidson, S. (2020). From Carnal Imagination to Carnal Theory of Symbols. In R. Savage (a cura di), *Paul Ricœur and the Lived Body* (109-126). Lanham, MD: Lexington Books.

Galanti Grollo, S. (2021). *L'alterità della carne. Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricœur*, Macerata: Quodlibet.

Hardy, J.-S. (2014). Linéaments d'une phénoménologie des passions chez Ricœur. *Philosophiques*, 41(2), 313-332.

Hardy, J.-S. (2015). Le sentiment, lieu de tous les masques : l'interprétation de l'affectivité chez Nietzsche et Ricœur. *L'art du comprendre*, 24, 63-82.

Houle, J.-F. (2023). *Le Motif de la requête chez Paul Ricœur : du désir à la reconnaissance.* Tesi di dottorato inedita, Université Laval, Québec, Canada, e EHESS, Parigi, Francia.

Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Trad. it. di Vincenzo Costa. Torino: Einaudi.

Husserl, E. (2010). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale.* Trad. it. di Enrico Filippini. Milano: Il Saggiatore.

Johnson, M. A. (2018). *The Paradox of Attention: The Action of the Self upon Itself*. In S. Davidson (a cura di), *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature* (79-108). London: Lexington Books.

Ricœur, P. (1970). L'uomo fallibile. In P. Ricœur, *Finitudine e colpa*. Trad. it. di M. Girardet (67-242). Bologna: Il Mulino.

Ricœur, P. (1990). *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario.* Trad. it. di M. Bonato. Genova: Marietti.

Ricœur, P. (2011). *Sé come un altro*. Trad. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2016a). Analyse des Méditations cartésiennes. In P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (93-158). Paris: Vrin.

Ricœur, P. (2016b). Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl. In P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (120-130). Paris: Vrin.

Ricœur, P. (2016c). Le sentiment. In P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (315-332). Paris: Vrin.

Ricœur, P. (2016d). Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté. In P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (65-92). Paris: Vrin.

Renzi, A. (2019). *Ricœur e Fichte: tra tonalità affettiva e sentimento morale*. *Shift*, **2**, 169-178.

Scheler, M. (2013). *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Trad. it. di R. Guccinelli. Milano: Bompiani.

Vendra, M. C. (2020). *Being Corporally Situated in the Sociohistorical World*. In R. Savage (a cura di), *Paul Ricœur and the Lived Body* (153-174). Lanham, MD: Lexington Books.