

Francesco Franco

L'ESPERIENZA DEL TEMPO. UNA PROSPETTIVA SU RICŒUR

THE EXPERIENCE OF TIME. A PERSPECTIVE ON RICŒUR

SINTESI. Lo sviluppo dell'ermeneutica ha condotto Ricœur a un approfondimento organico della narratologia, sino allo scambio tra racconto e storia, mediato dalla configurazione letteraria e dalla referenza cui rimanda. Il risultato approda a una definizione del tempo come dimensione narratologica in grado di superare la contrapposizione tra tempo cosmico e tempo interiore. L'identità narrativa così raggiunta deve poter far fronte alle esigenze speculative che il percorso possiede.

PAROLE CHIAVE: Tempo. Narratologia. Storia. Ipseità. Intenzionalità.

ABSTRACT. The development of hermeneutics has led Ricœur to an organic deepening of narratology, up to the exchange between story and history, mediated by the literary configuration and the reference to which it refers. The result is a definition of time as a narratological dimension capable of overcoming the contrast between cosmic time and inner time. The narrative identity thus achieved must be able to meet the speculative needs that the path presents.

KEYWORDS: Time. Narratology. History. Ipseity. Intentionality.

1. L'aporetica del tempo

L'analisi filosofica del tempo, oggetto di *Tempo e Racconto*¹, considera in antitesi Aristotele² e Agostino³ per mostrare l'aporeticità di ogni rapporto tra

¹ Ricœur P. (1983-85), *Temps et récit*, I-III. (Tutti i testi citati sono tradotti da me).

² Aristotele, *Physica*, IV, 217 b 29 - 224 a 17.

tempo cosmico e tempo interiore. Secondo Ricœur vi è uno iato che chiede di esser colmato andando speculativamente oltre il tema del movimento. La complessa partitura dell'opera si definisce nella quinta e ultima parte, dove l'intento di costruire un dialogo tra narratologia, storiografia e analisi del tempo si rivela come il tentativo di riempire lo spazio ancora vuoto dell'oltre-movimento, basandosi su due punti fondamentali.

A) Data l'aporetica inevitabile cui conduce la speculazione sul tempo (chi parte dal divenire del cosmo non può sviluppare coerentemente il tempo vissuto e viceversa) l'unica risposta possibile è quella storica, dove s'incrociano tempo interiore e divenire cosmico. L'esempio più efficace del valore della soluzione è dato dal calendario che, in ogni epoca e cultura, rappresenta la sincronizzazione culturale tra cosmo e interiorità, grazie a un avvenimento fondatore che fornisce la discriminante capace di creare la congiunzione tra divenire cosmico e presente, passato e futuro del vissuto. Ma, l'avvenimento fondatore è capace di incardinare il tempo perché è oggetto di una narrazione. Non c'è storicità senza narratività.

³ Agostino, *Confessionum*, XI.

B) Ogni narrazione, d'altro canto, si pone come una particolare esperienza letteraria del tempo e dell'eterno, compresa quella del romanzo di tipo trasgressivo. Il tempo costituisce uno dei caratteri decisivi della narrazione ed è elemento portante dello stesso intreccio.

A questo punto, perché ci si riveli la referenza ontologica, è necessario incrociare racconto e storia sgombrando il campo dall'idea che la storia parli di un mondo reale, mentre il racconto sia un prodotto di finzione. Sarà dunque necessaria una teoria capace di eludere il falso dilemma storia-finzione per «mostrare come la rificazione del tempo attraverso la storia e la finzione si concretizza nel contesto dei prestiti che intercorrono reciprocamente tra i due modi narrativi»⁴.

L'oltre-movimento, dunque, non può essere riempito dal flusso del tempo né in chiave meramente cosmica né in chiave psicologica, confermando quanto asseriva già la conclusione de *La Metafora viva*⁵ rispetto alla difficoltà di apprezzare le osservazioni aristoteliche cariche del naturalismo della *Fisica* che si ritrovano sia nella percezione cosmica del tempo sia in quella psicologica. Entrambe le visioni sono infatti legate a un ideale della comprensione del tempo

⁴ Ricœur P. (1985), *Temps et récit*, III, cit., p. 150.

⁵ Ricœur P. (1975), *La métaphore vive*.

di tipo naturalistico nel quale s'impiglia anche la fenomenologia, data l'impossibilità di spiegare in modo coerente tempo vissuto e cosmico senza evitare di appoggiare l'uno all'altro, rendendo inesplicabile la loro duplicità: «non si può pensare il tempo cosmologico (l'istante) senza richiamare surrettiziamente il tempo fenomenologico (il presente) e viceversa»⁶. Secondo Ricœur, è dunque impossibile afferrare l'essenza del tempo; qualunque tipo di prospettiva speculativa si adotti si lascia fuori una parte fondamentale della sua definizione e, non appena si tenti di abbracciarla *in toto*, la comprensione del fenomeno subisce un inesorabile capovolgimento dialettico, facendo diventare estranea proprio quella già posseduta, a vantaggio della nuova.

Svanita la possibilità di colmare con la speculazione sull'essere del tempo il vuoto dell'oltre-movimento, si fa più pressante la prospettiva inversa di dare corpo al tempo sviluppando la questione dell'ontologia storica. Abbiamo già visto come per Ricœur la comprensione della storia sia profondamente legata al suo incrociarsi con la narratologia: non c'è autentica comprensione storica che non implichi la finzione narrativa. Come già accennato, entrambi i versanti dell'esperienza storica, la ricostruzione degli eventi e i modelli interpretativi,

⁶ Ricœur P., *Temps et récit*, III, cit., p. 144.

sarebbero incomprensibili senza quegli elementi di finzione che li collocano su un piano propriamente ermeneutico. Tesi ulteriormente avvalorata dal fatto che questi elementi di finzione, di ordine poetico e retorico, servono a dispiegare la referenza, il mondo del testo, incrociando il testo e la ricezione storica del lettore. Infatti, storia e lettura si ricongiungono laddove la storiografia incontra il suo lettore mettendo in mostra tutta la sua letterarietà, sino al punto di essere riconducibile a diversi generi letterari a seconda del tipo di trattazione.

La triplice ingerenza della narratività nella storicità fa da contrappunto simmetrico all'approfondimento del concetto aristotelico di *mimesis*, svolto nel I volume di *Tempo e racconto*, dove, rispetto alla trattazione de *La Metafora viva*, Ricœur introduce un triplice grado di *mimesis*. Il primo, *mimesis I*, rappresenta il punto di partenza della composizione e può essere considerato come il punto di intersezione tra il carattere (*ethos*) e l'azione (*praxis*): la poetica nella sua capacità imitatrice da coerenza logico-compositiva ai caratteri reali. Il secondo, *mimesis II*, occupandosi del possibile opera la «trasposizione quasi metaforica»⁷, dall'etica alla poetica. Ma questa trasposizione all'universale e al possibile è opposta da Aristotele, in una pagina celebre, alla storia per cercare la verosimiglianza propria di *mimesis II*. Eppure Aristotele suggerisce che la forza

⁷ Ricœur P. (1983), *Temps et récit*, I, cit., p. 78.

persuasiva del verosimile sia da cercarsi in personaggi reali: «Per essere persuasivo il probabile deve avere una relazione di verosimiglianza con l'essere-stato»⁸. *Mimesis II* si mostra come il lavoro poetico propriamente detto, come un'ermeneutica della vita umana, dove ciò che nella letteratura storica è dato dal documento, nella narratologia è richiesto dai caratteri dell'agire umano: «Libera dal vincolo esterno della prova documentale, la finzione non è forse interiormente legata dal servizio del quasi-passato, che è un altro nome del vincolo del verosimile?»⁹.

L'analogia con i tre piani della storia si comprende appieno spostandosi all'altezza di *mimesis III* che «non trova la sua dimensione piena se non quando l'opera dispiega *un mondo* di cui il lettore si appropria. Questo mondo è un mondo culturale»¹⁰. Sembra sufficientemente chiarito il disegno per cui *mimesis I* rappresenta lo statuto di un mondo culturale con i suoi avvenimenti d'azione, prima che la nuova opera (*mimesis II*) offra nuove possibilità di abitare il mondo (*mimesis III*): «la questione è quindi il processo concreto nel quale la

⁸ Ricœur P., *Temps et récit*, III, cit., p. 277.

⁹ Ivi, p. 278.

¹⁰ Ricœur P., *Temps et récit*, I, cit., p. 83.

configurazione testuale media tra la prefigurazione del campo pratico e la sua rfigurazione attraverso la ricezione dell'opera»¹¹.

Se la tesi centrale di *Tempo e racconto* è quella di mostrare «*il destino da un tempo prefigurato a un tempo rfigurato, attraverso la mediazione di un tempo configurato*»¹², allora il percorso del narratore e dello storico risultano assimilati nella prospettiva ermeneutica, eliminando il falso dilemma realtà-finzione, grazie al concetto di invenzione nel suo duplice senso di scoperta e creazione che restituisce un realismo attraversato da un duplice principio di condizionamento: la condizione storicamente situata e la mediazione della creatività nella scoperta del reale.

2. Tempo e storia

La coscienza storica è coscienza dei limiti e della finitudine costitutiva dello stesso soggetto il quale si trova nella confluenza tra le tre estasi del tempo (passato, presente e futuro) da cui esso stesso scaturisce, a partire dalla fusione degli orizzonti tra vissuto, tradizione e futuro. Questo ci riporta alla questione

¹¹ Ivi, p. 86.

¹² Ivi, p. 87 (in corsivo nel testo).

delle aporie del tempo, rispetto alle quali la coscienza storica si costituisce in modo produttivo: solo una speculazione finita può reggere il confronto critico con l'aporetica, senza lasciarsi schiacciare da essa. Ricœur disegna i contorni di questo incontro offrendo una risposta alle tre principali aporie della speculazione sul tempo. La prima riguarda il rapporto, più volte citato, tra tempo vissuto e tempo cosmico in relazione al terzo tempo propriamente umano, costituitosi all'incrocio tra finzione e storia. La questione riguarda il soggetto smarrito tra l'anonimia del cosmo e l'intimismo di un vissuto inconsistente:

o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che un'illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo una pura serie di cognizioni, di emozioni, di volizioni¹³.

Il terzo tempo offre l'alternativa dell'*ipse* al posto dell'*idem*, sostituendo l'identità sostanziale o formale con un'identità narrativa non solo individuale ma anche comunitaria: «individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo simili racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva»¹⁴.

¹³ Ricœur P., *Temps et récit*, III, cit., p. 355.

¹⁴ Ivi, p. 356.

L'ipseità non è riconducibile all'identità perché è resa instabile dalle differenti letture possibili degli *stessi* avvenimenti, sia comunitari che personali. L'immaginazione, sollecitata dal racconto, può sfociare in azioni radicalmente nuove o chiudersi nel rifiuto di ciò che lascia presagire, manifestando come l'ipseità sia la mediazione storicamente condizionata, l'espressione della responsabilità. Meglio, la responsabilità è già l'ipseità della fusione degli orizzonti nel dialogo e, dunque, nella libertà che noi siamo.

Spostandoci ad analizzare la seconda aporia, rileviamo che la difficoltà maggiore consiste nel tentativo di unificare in uno sguardo onnicomprensivo e totalizzante, le tre estasi del tempo: passato presente e futuro. Questo dato rende impossibile ogni tentativo di comprendere l'unità stessa del tempo: il rifiuto opposto al sapere assoluto hegeliano rappresenta il deciso superamento di un'ontologia della totalità. Il tempo si coglie solo come frantumato nelle tre estasi, quale coscienza della tradizione, forza del presente e orizzonte d'attesa. Sul piano complessivo, prendendo insieme le tre estasi del tempo e gli stessi soggetti implicati, si potrebbe affermare che questa seconda aporia ricalca lo schema della prima, sostituendo all'ipseità del soggetto, individuale o collettivo, l'ipseità dell'unità delle tre estasi. L'identità narrativa diventa lo spazio

dell'ipseità di passato, presente e futuro, che fa dialogare predecessori, contemporanei e successori, nell'unità dell'umanità.

Unità in quanto responsabile compimento che attraversa l'iniziativa dei soggetti agenti i quali, dialogando col passato, costruiscono il loro futuro: «È importante a questo proposito,» – scrive Ricœur – «che il pensiero storico trasponga secondo un modo risolutamente pratico e sul piano dialogico di una storia comune»¹⁵. Per questo, con termine di chiara ascendenza kantiana, parla dell'idea limite dell'unità della storia come idea direttrice, incentrata sul primato del dialogo:

ora, che altro abbiamo fatto, nel nostro lungo capitolo sulla coscienza storica, se non articolare le mediazioni pratiche e dialogiche? E come potremmo parlare di mediazioni, anche imperfette, se non entro l'orizzonte di una idea-limite che sarebbe anche un'idea direttrice?¹⁶.

L'unità della storia è data, dunque, dal tempo umano attraversato dalla costante flessibilità dell'ipseità, mediante il dialogo che noi siamo e le iniziative che esso stimola. Il limite dell'identità narrativa di questa aporia è dato dal tratto etico che caratterizza il mondo comune dei contemporanei situato «sotto [...] un

¹⁵ Ivi, p. 367.

¹⁶ Ivi, p. 370.

patto sociale posto sotto l'idea di giustizia»¹⁷. Ancora una volta, dunque, entra in gioco la responsabilità individuale per limitare l'identità narrativa nei confini dell'ipseità.

Anche se la risposta narrativa a questa seconda aporia sull'unità della storia umana risulta meno congrua della precedente: infatti, per quanto la narrativa possa offrire validi elementi in prospettiva futura (si pensi al genere profetico, apocalittico o utopico) è sempre l'iniziativa reale che prende il sopravvento, a partire dal presente, rendendo fragile l'unità della storia, data la poca domestichezza dell'elemento narrativo con il futuro. Tuttavia questa difficoltà è rielaborata nel legame che il presente instaura tra immaginazione e azione: «è la virtualità in racconto che l'articolazione strategica dell'azione tiene in deposito»¹⁸.

Il raccontabile resta lo spazio unificante della storia umana, ma è solo nel raccontato che trova la sua realizzazione, perché può ricevere un intreccio concreto con peripezie tali da smentire certe attese a favore di altre. È nel futuro che si gioca anche lo scacco del pensiero speculativo rispetto alla pretesa di totalizzazione della storia, in virtù di un pluralismo dell'ipseità della storia

¹⁷ Ivi, p. 368.

¹⁸ Ivi, p. 374.

umana – unitaria ma non olistica – che il raccontabile non contiene: «la replica della narratività alle aporie del tempo consiste meno nel risolvere le aporie quanto nel farle lavorare, nel renderle produttive»¹⁹. Qui secondo Ricœur si colloca la distanza tra l'identità sostanziale e l'identità narrativa. L'attinenza etica del concetto di lavoro e produzione non si può ricondurre allo schema naturalistico del movimento, ma fa riaffiorare quell'oltre-movimento che è rimasto sullo sfondo dell'indagine già nelle conclusioni de *La Metafora viva*, e che si va riempiendo, narrativamente, dell'ipseità storica della libertà umana. Giungiamo, così, alla trattazione dell'ultima aporia, resi accorti dalla seconda massima conclusiva della precedente: «una teoria, quale che sia, accede alla sua espressione più alta quando l'esplorazione dell'ambito nel quale la sua validità è verificata si conclude nel riconoscimento dei limiti che circoscrivono il suo ambito di validità»²⁰. L'identità narrativa si costituisce nello spazio aporetico dell'esperienza dei suoi limiti, nell'ambito della rfigurazione del tempo per l'impossibilità di condurre sino in fondo il riconoscimento teoretico.

Il primo assunto è interno al modo in cui ogni racconto accede ai limiti della propria temporalità per evocare l'eternità in modo originale: «Ora, è ogni

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

volta in un mondo possibile diverso che il tempo si lascia oltrepassare dall'eternità»²¹. Il secondo limite è al confine della narratività, perché il racconto è insufficiente quando si tratta del mistero del tempo e dell'eterno, della vita e della morte di quella

saggezza senza frontiere – alla quale – la poesia lirica dona una voce che è anche un canto. Non appartiene più all'arte narrativa deplorare la brevità della vita, il conflitto dell'amore e della morte, la vastità di un universo che ignora anche il nostro lamento²².

Questo riconoscimento dei limiti restituisce una sorta di primato alla lirica, anche a quella che si affaccia negli spazi di meditazione sulla condizione umana nell'intreccio narrativo: «È in molte altre forme che il lirismo del pensiero meditante va dritto al fondamento senza passare per l'arte di raccontare»²³.

L'insieme delle aporie mostra che non c'è alcuna connessione sistematica che porti dalla prima verso la terza, ma se si accetta quest'ultima è necessario premettere le precedenti perché, «non è vero che l'ammissione dei limiti del racconto abolisca la posizione dell'idea dell'unità della storia»²⁴, descritta nella

²¹ Ivi, p. 388.

²² Ivi, p. 390.

²³ Ivi, p. 391.

²⁴ Ivi, p. 392.

seconda aporia. Da qui l'identità narrativa descritta dalla prima aporia, onde evitare il rischio di un sapere preteso assoluto. La finitudine della coscienza storica perciò garantisce soltanto che, «si corrispondano con sufficiente pertinenza l'aporetica del tempo e la poetica del racconto»²⁵.

3. L'ontologia metaforica

La proposta ricœuriana mostra le sembianze di un'ermeneutica nella quale un'antropologia filosofica ritrova l'io attraverso la propria ipseità radicata nella dimensione storica. Ma la realtà smette di essere semplice indice del passato per abbracciare il presente e l'orizzonte futuro. Attraverso il *realismo dell'invenzione*, emerge la coscienza del nesso indissolubile che lega realtà, tempo e immaginazione di cui è parte integrante la *cosa del testo* in quanto dispiega un mondo abitabile. Probabilmente, era questo il senso di quel realismo non naturalistico ricercato già ne *La Metafora viva* dove, richiamando Aristotele, proponeva l'esigenza ontologica della referenza come «rappresentare le cose in atto (*Retorica* III 1411b 24-25)»²⁶, mostrando la finalità della sua ricerca nell'articolazione della referenza poetica nel discorso ontologico:

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Ricœur P., *La métaphore vive*, p. 389.

l'obiettivo semantico dell'enunciazione metaforica è in intersezione, nel modo più decisivo, con quello del discorso ontologico, non nel punto in cui la metafora per analogia incrocia l'analogia categoriale, ma nel punto in cui la referenza dell'enunciazione metaforica mette in gioco l'essere come atto e come potenza²⁷.

Il tema era già impostato nella parte iniziale dell'opera che riprendeva la definizione aristotelica dell'arte come *mimesis physeos*: «ciò che è imitabile nella natura non sono le cose prodotte che si possono copiare, bensì la produzione stessa e il suo ordine teleologico, che resta da capire e che la favola può riordinare»²⁸. Particolare interesse suscita l'argomentazione addotta per spiegare l'attivismo aristotelico²⁹. Infatti, la *physis* è correlazione atto-potenza, dove ogni produzione e ogni riposo è compreso: «Significare l'atto, sarebbe vedere le cose come non impedito di realizzarsi, vederle come ciò che sboccia»³⁰. È il primato della creatività che anima l'atto aristotelico:

Non esisterà una sotterranea parentela tra «significare l'attualità» e dire la *physis*? Se questa ipotesi è valida, si capisce perché nessuna *Poetica* potrà mai senza dubbio farla finita con la *mimesis* né con la *physis*. [...] Ogni *mimesis*, anche creatrice, soprattutto creatrice, è

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Ivi, p. 60 nota 2.

²⁹ Ivi, p. 61.

³⁰ Ivi, p. 409.

nell'orizzonte di un essere al mondo che essa manifesta nella misura in cui lo eleva a *mythos*³¹.

La *mimesis physeos* lega la referenza poetica alla dimensione propriamente ontologica: «Presentare gli uomini “*come agenti*” e tutte le cose “*come in atto*” potrebbe essere questa la funzione ontologica del discorso metaforico»³². Ma per noi che veniamo dopo la *Fisica* di Aristotele, il senso della *physis* e del suo dinamismo di potenza e atto («la generazione di ciò che cresce»³³) rappresenta un luogo troppo naturalistico perché lo si possa apprezzare.

Compito della filosofia è, dunque, quello di portare il problema a un livello più alto, onde evitare il rischio antropomorfo di ridurre il reale in atto, «alla stregua di un'opera d'arte, di una produzione tecnica»³⁴. In questo senso generalizzato in cui l'esperienza coincide con la vita stessa, il movimento riflessivo che guarda al linguaggio s'imbatte in quello spazio che è, «... al di là delle distinzioni tra atto, azione, produzione, movimento»³⁵. E questo al di là, in

³¹ Ivi, p. 61.

³² *Ibidem*

³³ «Φύσις λέγεται ... ἡ τῶν φυσωμένων γένεσις» (Aristotele, *Metafisica*, Δ 4, 1014 b 16-17; ivi p. 392).

³⁴ Ivi, p. 391.

³⁵ Ivi, p. 392.

correlazione con il legame che la metafora instaura con l'oltre-movimento, conduce Ricœur a ipotizzare il processo speculativo come «la stretta connessione tra le due questioni del *contenuto* dell'ontologia implicita e del *modo* d'implicazione tra discorso poetico e discorso speculativo»³⁶.

Il superamento del rischio antropomorfo latente nel discorso sull'estetica della metaforicità richiama un principio, paradossalmente, molto vicino alla tensione mostrata dal discorso aristotelico. Considerata l'instabilità del dinamismo che conduce il gioco di forze tra regione d'origine del significato e innovazione semantica, alla radice il processo manifesta

la veemenza ontologica di una intenzione semantica, si trasforma attraverso un campo sconosciuto di cui reca il presentimento. È questa veemenza ontologica che stacca il significato dal suo primo radicamento, lo *libera come forma di un movimento* e lo recepisce in un campo nuovo che può informare della sua propria virtù figurativa³⁷.

Questo dinamismo della liberazione del significato sembra l'elemento innovativo che emerge dalla riflessione ricœuriana e che pare essere il fondamento della giustificazione dell'autonomia del pensiero speculativo che

comincia da sé e trova in se stesso il principio della sua articolazione. Da se stesso trae la risorsa di uno spazio concettuale che si offre al dispiegarsi del significato che si delinea metaforicamente. La sua

³⁶ Ivi, p. 374 (in corsivo nel testo).

³⁷ Ivi, p. 379 (corsivo mio).

necessità non estende la sua possibilità iscritta nel dinamismo metaforico³⁸.

Questa possibilità è data dunque dal primato dello speculativo che, mentre appare come un metalinguaggio di secondo livello, in realtà è all'opera nella fondazione della realtà sul piano logico, «a partire dal quale la chiarificazione dell'intenzione significante di ogni concetto si distingue radicalmente da qualsiasi spiegazione genetica a partire dalla percezione o dall'immagine»³⁹. Si tratta di cogliere il senso della linguisticità del comprendere in una tensione riflessiva che di fatto, senza uscire dal dominio linguistico,

prolunga ciò che la linguistica definisce funzione metalinguistica, ma lo organizza in un altro discorso, il discorso speculativo. Non è più dunque una funzione che si possa opporre ad altre funzioni, in particolare alla funzione referenziale, dato che è il sapere che accompagna la stessa funzione referenziale, *il sapere del suo essere riferito all'essere*. Attraverso questo sapere riflessivo il linguaggio si sa nell'essere. Sovverte il suo rapporto col suo referente in modo tale che percepisca se stesso come arrivato al discorso dell'essere che trasporta. Questa coscienza riflessiva, lungi dal richiudere il linguaggio su se stesso, è la coscienza stessa della sua apertura. Essa implica la possibilità di definire delle proposizioni su ciò che è e di affermare che tutto è portato dal linguaggio in quanto lo diciamo⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 380 (in corsivo nel testo).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 385 (in corsivo nel testo).

C'è dunque un momento riflessivo che attraversa l'intenzionalità ontologica del linguaggio e che lascia aperta la domanda circa le aporie del tempo perché ripropone una dimensione temporale anche nella stessa determinazione metaforica, nettamente riaffermata in *Soi-même*:

ritrovo qui il genere di veemenza ontologica di cui mi è capitato altrove di farmi avvocato, in nome della convinzione secondo cui, anche negli usi in apparenza meno referenziali del linguaggio, com'è il caso con la metafora e la finzione narrativa, il linguaggio afferma ancora l'essere, anche se questa intenzionalità ontologica si trova come rinviata, differita per il diniego preliminare della referenzialità letterale del linguaggio ordinario⁴¹.

Ma differire impone lo scarto semantico che appartiene al mutamento aristotelico e sta sotto la consegna del prima e del poi. Tuttavia, come puntualizzava *La metafora viva*, questa veemenza è una forma originaria di liberazione dalla servile affermazione del dato per aprirsi al dare, senza che ciò possa sradicare la metafora dalla sua tensione nel tempo. Il tempo dunque si rivela decisivo anche nel processo che dovrebbe superare, nell'ipseità, la relazione dicotomica tra interiorità e temporalità cosmica. In tal modo emerge un principio di unità del tempo che è al di là della presunta dicotomia e che si

⁴¹ Ricœur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, p. 350.

sviluppa in una direzione inedita per quell'esigenza di libertà che la metaforicità tradisce nella forma stessa del suo movimento, aprendo la strada verso un'ontologia dell'attestazione che prosegue il serrato confronto con Aristotele per il quale, «l'esser vero e l'esser falso sono significazioni originarie dell'essere»⁴².

Secondo Ricœur, esse non sono leggibili in modo adeguato alla stessa stregua delle analisi sostanzialistiche delle altre significazioni apofantiche dell'essere e implicherebbero l'allontanamento dalla concezione aristotelica, in quanto l'attestazione sviluppa una dialettica dei rapporti tra verità e falsità che è sempre attraversata da un'ermeneutica del sospetto e impedisce la certezza di sé, caratteristica delle filosofie del cogito, a favore dell'impegno ontologico. Così la creatività metaforica smaschera il soggetto nascosto e lo costringe alla responsabilità per la verità ritrovata (*invenio*): essa non è più né *solo* soggettiva né *solo* oggettiva, ma vive nell'impegno ontologico dell'esser vero che richiama le sue riflessioni precedenti sull'ermeneutica della testimonianza⁴³.

⁴² Ivi, p. 412 (in corsivo nel testo).

⁴³ Ricœur P. (1972), *L'herméneutique du témoignage*, Idem (1994), *Lectures 3*, pp. 107-139; Ricœur P. (1977), *Herméneutique de l'idée de révélation*, Ricœur P. (2010), *Écrits et conférences 2*, pp. 197-269; la relazione verità testimonianza anche in Ricœur P. (1946), *Vérité: Jésus devant à Ponce-Pilate*.

Il testimone non è affatto estraneo alla realtà che attesta, perché non è semplice spettatore. Perciò la verità è attraversata dal sospetto, essa è insieme una ricostruzione della realtà (*mimesis*) e un impegno circa l'attendibilità di quanto egli afferma:

In questo senso, il sospetto occupa lo spazio dell'esser falso nella coppia aristotelica. Ma sebbene il sospetto appartenga allo stesso piano aletico dell'attestazione [...], si rapporta all'attestazione in modo totalmente originale. Esso non è semplicemente il suo contrario [...] come l'essere falso lo è in rapporto all'essere vero. Il sospetto è inoltre il cammino *verso* e l'attraversamento *nella* attestazione. Esso assilla l'attestazione, come la falsa testimonianza assilla la testimonianza vera⁴⁴.

La rilevanza di questa apparente deviazione scaturisce dal significato che Ricœur riserva al tema in relazione all'ipseità e, dunque, in relazione alla temporalità:

Sembra quindi difficile un progresso ulteriore sulla strada dell'impegno ontologico dell'attestazione se non si precisa immediatamente che ciò che è attestato in via definitiva è l'ipseità, contemporaneamente alla sua differenza in relazione alla medesimezza e nel suo rapporto dialettico con l'alterità⁴⁵.

L'obiettivo dichiarato è una formulazione dell'alterità che renda comprensibile la distinzione interna alla medesimezza: «il medesimo come *idem*

⁴⁴ Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, cit., pp. 350-351 (in corsivo nel testo).

⁴⁵ Ivi, p. 351.

e il medesimo come *ipse*, distinzione sulla quale si fonda tutta la nostra filosofia dell'ipseità⁴⁶ e, pertanto, la stessa comprensione del tempo. Questo processo implica un criterio di permanenza temporale reduplicato dalla distinzione stessa tra l'*idem* e l'*ipse*. L'attestazione tra l'*idem* e l'*ipse* è una attestazione «spezzata» perché «l'alterità congiunta all'ipseità, si attesta soltanto in esperienze eterogenee secondo una diversità di nuclei d'alterità»⁴⁷.

La soluzione delle aporie, prodotte dall'incontro tra interiorità e oggettività, si mostra analoga alla dimensione temporale spezzata nella duplicità cosmologica e fenomenologica, perché «intende derivare gli aspetti oggettivi del mondo da una esperienza primordiale non oggettivante, principalmente per mezzo dell'intersoggettività»⁴⁸.

Questa diagnosi rispecchia adeguatamente la dimensione husserliana della fenomenologia mentre si manifesta meno calzante per la pur elogiata fenomenologia derivante dalla filosofia riflessiva di Maine de Biran che pone al centro della soggettività non la dimensione del cogito cartesiano ma l'attività che mostra la realtà in atto dell'io:

⁴⁶ Ivi, p. 382 (in corsivo nel testo).

⁴⁷ Ivi, p. 368.

⁴⁸ Ivi, p. 376.

L'antica identificazione dell'essere con la sostanza che Descartes non ha in alcun modo rimesso in discussione, riposava sul privilegio esclusivo della rappresentazione quasi visiva che trasforma le cose in spettacolo, in immagini acquisite a distanza. Il dubbio di Descartes è un dubbio relativo allo spettacolo delle cose. E se Descartes può dubitare che abbia un corpo è perché se n'è fatto un'immagine che il dubbio riduce facilmente al sogno. Non è lo stesso se l'appercezione di sé è considerata come l'appercezione di un atto e non come la deduzione di una sostanza⁴⁹.

Se prendiamo sul serio quest'ultima affermazione sorge il dubbio che la complessa e sofisticata strutturazione ricœuriana abbia, al suo interno, un elemento aporetico nell'impostazione. Si ha la netta sensazione che la sua lettura di Aristotele e Agostino sia condizionata dalla prospettiva moderna sulla sostanza, ben più implicata in quella spettacolarizzazione della realtà di quanto non lo sia la tradizione, ivi compresa quella medievale che, oltretutto, vede in Duns Scoto l'assertore più radicale dell'individualità e della sua incomunicabilità. Per Scoto l'individuo è direttamente conoscibile in quanto è questo esistente, ma non è definibile nella sua individualità perché questo carattere esistenziale non può essere colto attraverso l'essenza⁵⁰, che tuttavia

⁴⁹ Ivi, p. 371 n. 1.

⁵⁰ Duns Scoto (1973), *Ordinatio*, II, d. III, p. 1, q. 5-6, n. 192; VII: «Et ideo concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei; sed illa per se entitas quam addit, non est entitas quiditativa», p. 486.

deve possedere quei caratteri che permettono di riconoscere l'inconfondibile originalità personale di ciascuno.

Perciò egli rifiuta la semplicistica equazione tra individualità ed esistenza e ipotizza una realtà intermedia tra universalità (pensata) e individualità (reale) come natura comune che è inferiore all'individuo perché solo l'individuo è reale e determinato⁵¹. In altri termini, si tratta di un sapere primario, che esula dalle classificazioni per generi e specie, e costituisce una definizione a se stante che rappresenta il tessuto comune in cui cogliere il carattere irripetibile del singolo. Questo tessuto comune ci pare il cuore della medesimezza ricœuriana, alle prese con l'identità della specie e con l'ipseità dell'individualità.

Scoto, oltretutto, è il riferimento speculativo di Lavelle, uno dei principali proscrittori della concezione biraniana in Francia. Contrariamente alla sostanza spettacolo cartesiana, egli ritiene che la coscienza non ci ponga davanti a un'idea, ma in contatto con l'essere stesso in virtù dell'atto di pensare⁵². Il primato dell'essere non è un primato formale in quanto è l'atto il principio del

⁵¹ Duns Scoto, *Ordinatio*, cit., II, d. III, p. 1, q. 1, n. 8; VII: «Praeterea, cuiuscumque unitas realis, propria et sufficiens, est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali (sive non est de se hoc); sed naturae existens in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens, minor unitate numerali», p. 395.

⁵² Lavelle L. (1947³), *De l'être*, p. 204.

reale: «La dualità caratteristica della coscienza esprime dunque l'atto di un pensiero che pensa se stesso, cioè a dire nella misura in cui la coscienza è un essere, l'atto di un essere che si fa essere»⁵³. Da questa considerazione ontologica scaturisce l'originale rilettura del *cogito*:

se non si può pensare l'essere se non come sufficiente a se stesso, non si può pensare l'io che come insufficiente a se stesso, non solo perché implica l'essere che lo limita, ma perché, all'interno dell'essere, implica l'esistenza di tutti gli altri io ai quali si oppone e con i quali realizza, *sotto la forma di una sorta di totalità, un simbolo di questa unità stessa che anima ciascuno di loro e che permette loro di comunicare*⁵⁴.

La conclusione di questo testo ci pare in grado di soddisfare l'esigenza di distinzione tra *ipse* e *idem* che governa la teoresi ricœuriana, sino alle soluzioni da lui offerte alle aporie e all'idea di unità della storia, compresi i problemi relativi all'intersoggettività affrontati nella conclusione di *Soi-même*. Si tratta di uscire dallo sfondo intellettualistico che condiziona la sua teoresi, considerando la *mêmeté* non un principio concettuale per generi e specie, ma l'orizzonte riflessivo che lui stesso ha indicato al fondo della riflessione speculativa metalinguistica su cui ci siamo soffermati. La *medesimezza* potrebbe diventare il principio attivo ricercato da Ricœur che, alla luce dell'orizzonte simbolico

⁵³ Lavelle L. (1951), *De l'âme humaine*, p. 35.

⁵⁴ Lavelle L., *De l'être*, cit., p. 205 (corsivo mio).

lavelliano, sia in grado di dare consistenza ontologica alla relazione tra libertà e simbolica ponendola irreversibilmente nella tonalità storica dell'ipseità, in quanto, col linguaggio di Lavelle, intervallo⁵⁵ reale per la nostra appropriazione, per la nostra attiva *mêmeté*.

Questo ci consente di integrare e sciogliere, in qualche misura, l'aporetica del tempo rendendo più intrinseca una dimensione dell'individualità che faccia del tempo l'intervallo della sua libertà attiva. Integrandola così in una dimensione nella quale la libertà sottesa alla concezione dell'attestazione-testimonianza possa emergere riflessivamente nella sua finitudine e incommensurabilità. Non era in fondo questo ciò che Ricœur ha cercato di porre nel riferimento a Spinoza che, come scrive, ha saputo svolgere magistralmente questa tensione articolando *conatus* ed *essentia actuosa*, grazie alla sua provenienza culturale, «più giudaica che greca»⁵⁶?

È per rendere conto di questo radicamento che ho proposto la nozione di *fondo contemporaneamente attivo e potente*. Insisto sui due aggettivi. Esiste una tensione tra potenza e attività, che mi sembra essenziale all'ontologia dell'agire e che mi sembra affievolita

⁵⁵ «L'intervallo assoluto sarebbe l'intervallo stesso che separa il nulla dall'essere, ma questo intervallo infinito, è quello che in qualche modo è eternamente superato dall'atto puro, in quanto creatore di se stesso, e dall'atto partecipato in quanto ci permette di passare dal niente a un'esistenza che ci è propria» Lavelle L. (1992²), *De l'acte*, p. 202.

⁵⁶ Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, cit., p. 431 (in corsivo nel testo).

nell'equazione tra *energeia* e *attualità*. [...] È dunque da questa differenza tra *energeia* e *dynamis*, come dal primato della prima sulla seconda, che dipende la possibilità d'interpretare congiuntamente l'agire umano e l'essere come atto e come potenza⁵⁷.

Paradossalmente, proprio le difficoltà deterministiche avvertite da Ricœur nell'interpretazione di Spinoza sono state superate nel concetto della relazione necessità-libertà in Duns Scoto, a vantaggio di una concezione della *potentia activa* analoga a quella ricœuriana.

Scoto distingue tra necessità naturale e necessità libera. Libero è chi non ha una sola causa determinata con cui può raggiungere un unico fine determinato. Poiché la necessità implica una perfezione dovuta a un atto, distingue, *in divinis*, la *potentia activa* in potenza assoluta e potenza ordinata. La prima riguarda l'assoluta libertà di Dio che, essendo infinita, è in grado di operare ben al di là di ciò che ha creato. La seconda, la potenza ordinata, implica che la perfetta determinazione divina, una volta creata, necessariamente sostenga ciò che ha voluto. La necessità della libertà, in altri termini, è la coerenza divina. Senza che ciò vincoli Dio a un ordine immutabile assoluto.

Rispetto a Ricœur questa concezione di Dio non vincola a nessun determinismo naturalistico e suppone, analogicamente, un percorso dell'essere

⁵⁷ Ivi, pp. 428-429.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

contingente che proprio nell'attivismo di Maine de Biran e Lavelle si raccorda con una visione di Dio libertà⁵⁸ che non creerebbe il tanto temuto amalgama naturalistico capace di mettere in cortocircuito la libertà e, con essa, l'ipseità. Il tempo sarebbe lo spazio della contingenza e della libertà in virtù della sua stessa metaforica dell'ipseità.

⁵⁸ «Ci è impossibile risalire al di là della libertà che è sempre un primo cominciamento assoluto e l'atto stesso che ci introduce nell'esistenza. Ma è perché essa è un primo cominciamento che noi stessi abbiamo la libertà di essere liberi» Lavelle L., *De l'âme humaine*, cit., p. 43.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE (2014²), *Fisica*, Milano, Bompiani.
- ARISTOTELE (2000²), *Metafisica*, Milano, Bompiani.
- AGOSTINO (1975³), *Confessionum*, Roma, Città Nuova.
- DUNS SCOTO (1973), *Ordinatio*, in *Opera Omnia* vol. VII, Città del Vaticano.
- FRANCO Francesco, a cura di (1997), P. Ricœur, *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Roma, Dehoniane.
- FRANCO Francesco (2014), *Il male e la sofferenza in Louis Lavelle*, in «Ricerche Teologiche», 25, pp. 313-347.
- FRANCO Francesco (2019), *Atto e libertà in Louis Lavelle*, in «AGON», 21.
- LAVELLE Louis (1947³), *De l'être* [Alcan, 1928], Paris, Aubier.
- LAVELLE Louis (1992²), *De l'acte* [1937], Paris, Aubier.
- LAVELLE Louis (1951), *De l'âme humaine*, Paris, Aubier.
- RICŒUR Paul (1946), *Vérité: Jésus devant à Ponce-Pilate* (Jean 18, 33-38), «Le Semeur» 4-5.
- RICŒUR Paul (1949), *Philosophie de la volonté*, Tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne.
- RICŒUR Paul (1960), *Philosophie de la volonté*, Tome 2, *Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, vol. I, *La symbolique du mal*, vol. II, Paris, Aubier-Montaigne.
- RICŒUR Paul (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul (1965), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul (1975), *La Métaphore vive*, Paris, Seuil.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

RICŒUR Paul (1983), *Temps et récit*, vol. I, (1984), vol. II, *La configuration dans le récit de fiction* (1985), vol. III, *Le temps raconté*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock.