



P. RICOEUR: UN'ANTROPOLOGIA CHE NON ESCLUDE IL FONDAMENTO

Dra. Giulia Paola Di Nicola
Dr. Attilio Danese
Universidade de Teramo

Editoração da revista *Prospetiva Persona*

Resumo : A filosofia de Paul Ricoeur está ligada a uma exigência filosófica de não exclusão das inquietações que dizem respeito ao sentido do agir e do viver, demonstrando o laço indissolúvel entre antropologia, filosofia e busca das verdades últimas que dão sentido ao viver.

Palavras-chave: Ricoeur, agir, ontologia, ética, fundamentação

Résumé: La philosophie de Paul Ricoeur est attachée à une exigence philosophique de non exclusion des demandes qui se réfèrent au sens de l'agir et du vivre, en montrant le lien indissoluble parmi l'anthropologie, la philosophie et la recherche des vérités ultimes, qui dévoilent le sens de l'existence.

Mots-clé: Ricoeur, agir, ontologie, éthique, fondation

Due premesse

Sottolineo due premesse. La prima riguarda il fatto che la filosofia per essere tale, è sempre ricerca di fondamento, ossia di risposte alle eterne domande “Chi sono io”? “Dove vado”? “Quale il mio rapporto con il cosmo, gli altri, Dio?”. Ciò che varia è il modo di rispondere. Il percorso fenomenologico nasce da una esperienza e da un esigenza della storia personale, ma non nullifica la ricerca di verità, perché non avrebbe alcun senso il cercare stesso se la verità non la si percepisse esistente da qualche parte. La filosofia si ridurrebbe a puro soggettivismo, linguistica, psicanalisi, pragmatica...

La seconda premessa riguarda la necessità nella cultura contemporanea di una filosofia che esprima coerenza tra pensiero e vita. Il distacco della cultura contemporanea dalle ideologie, dalla retorica, dalle filosofie prodotte a tavolino, evidente soprattutto nelle giovani generazioni, è legato al fatto che la filosofia perde di credibilità se si riduce a disciplina, a sapere teorico. Manca la percezione di un lavoro di pensiero sempre faticoso ma legato alla propria esperienza, al senso da imprimere alle azioni e al vivere quotidiano. Se ci confrontiamo con il pensiero di Ricoeur è perché lo collochiamo sulla scia di Socrate, che resta un caposaldo in quanto al contempo cercatore e testimone di una “sua” verità per la quale è disposto a rinunciare alla vita.

La frequentazione di pensatori quali Paul Ricoeur, il card. Newmann, Edith Stein, Luigi Sturzo, Giorgio La Pira, è legata ad una domanda filosofica che non escluda le domande di fondo che toccano il senso dell’agire e del vivere, dimostrazione del legame inscindibile tra antropologia, filosofia e ricerca delle verità ultime che danno senso al vivere. Alla lettura delle opere del cardinale Newmann e di Romano Guardini si sono nutriti Sophie Scholl e suo fratello Hansper decidersi a lottare come potevano contro Hitler, in piena dittatura nazista e coscienti degli orrori da essa prodotti, pur di non tradire la coscienza, disposti a pagare le loro azioni di volantinaggio con la condanna per tradimento e con la ghigliottina.

1. La diffidenza nei confronti della metafisica

La filosofia contemporanea è in linea di massima concorde nel non assumere come punto di partenza una preoccupazione metafisica, cercando di definire cosa è l'essere umano e qual è il suo fondamento, avendo assorbito il disincanto nei confronti di un simile modo di procedere. La lezione di G. Vico, per cui l'essere umano non può conoscere se non ciò che fa, insegna da questo punto di vista che una persona è immersa nella natura e nella storia e pertanto non dispone di un luogo di osservazione esterno, talmente alto rispetto al mondo e a se stesso da poterlo guardare a distanza come un oggetto, coglierne l'essenza e definirla. Si parte da quella che si può chiamare la presa di coscienza della ontologica "passività dell'io", nel senso appunto che l'io non costituisce se stesso né si conosce in maniera immediata, ma solo mediatamente e di riflesso. La pretesa dell'immediatezza del sé a se stesso è una astrazione ed una presunzione, come se fosse possibile pensarsi al di fuori del fatto di aver ricevuto l'essere da altri ed essersi ritrovati collocati in un contesto, indipendentemente dalla propria volontà.

Rispetto al pensiero moderno e all'io Cartesio, viene rifiutata la natura fondativa ed egocentrata del Cogito. Il cosiddetto processo a Cartesio ha diversi capi d'imputazione, ma sostanzialmente è riassumibile nella denuncia della falsa pretesa dell'io di partire da sé, di fare di sé il fondamento della conoscenza, ripiegandosi in un "delirio narcisista", come avrebbe detto Mounier. In questa prospettiva la cultura postmoderna è in lotta contro la divinizzazione dell'io operata per un verso dall'idealismo hegeliano e per altri versi dalla volontà di potenza del prometeismo nietzschiano, entrambi scaturiti dal cartesianesimo spinto alle sue ultime conseguenze. L'io che si pone al posto di Dio, quasi a ripeterne l'affermazione "Io sono colui che sono", non è in grado di raggiungere né se stesso né Dio, perché ha stabilito un cattivo rapporto con l'alterità, fermandosi ad una intuizione cieca di sé, come se l'io potesse darsi nel vuoto, prima dei suoi atti, prima dell'incontro con gli altri (si pensi all'io trascendentale kantiano), indipendentemente del confronto con il suo corpo, con i suoi tu e con gli oggetti. Un tale io, oniricamente ritenuto in grado di specchiarsi in se stesso

e di definire l'alterità, é violento e la sua filosofia non può che essere filosofia della violenza, base di pensiero per l'autoritarismo e il totalitarismo.

Fare filosofia oggi è imprescindibile da un atteggiamento critico nei confronti di tale supervalutazione di sé, implica il realismo di chi riconosce che il proprio essere è passivo rispetto al suo fondamento, nel senso che riconosce di essere stato “posto nell'essere prima di porsi e di possedersi”, prima che si formassero le sue “idee chiare e distinte”, e che la sua pretesa di stabilire il fondamento è assolutamente infondata; Il primato fenomenologico dell'esistenza corrisponde a questa presa d'atto della trascendenza della realtà e dunque della debolezza delle rappresentazioni dell'io, della loro opacità. Coincide forse questo con la negazione del fondamento stesso? No, al contrario ne rispetta l'alterità, nella misura in cui si limita a prendere atto di una soggettività che conosce sé e il mondo attraverso le esperienze, le idee e i contesti differenti con cui deve fare i conti, senza idolatrarli.

Possiamo dire che la filosofia contemporanea ha acquisito la lezione del mito che la grecoità ha rappresentato in Narciso: Narciso é pago della propria bellezza e finisce col vedere solo la propria immagine riflessa, per l'incapacità di confrontarsi con l'alterità. Ciò che gli appare l'orizzonte di senso, il fondamento, non è altro che l'io pago di sé, analogamente all'io di Cartesio, dell'idealismo. Questo è il suo peccato: fare di sé il fondamento, un idolo, sorvolando sul fatto di essere ancorato all'ambiente, agli altri, alla storia. Similmente Narciso non trova tempo e spazio per entrare in rapporto con gli altri, non li vede, non ragiona confrontandosi con loro. Non a caso nel mito, Eco, che lo ama, non può dialogare con lui. Narciso é tanto fiero della propria bellezza, che gli pare cosa di poco conto occuparsi di una ninfa. Eco invece segue il giovinetto ovunque vada, guardandolo da lontano. L'amore e il dolore la consumano e, in breve, il suo corpo diviene trasparente al punto che non proietta più ombra sul suolo. La mancanza d'amore la uccide lentamente. Eco si rinchiuse in una caverna profonda ai piedi della montagna, continuando ad invocare Narciso, che sente l'angoscioso richiamo, ma non la raggiunge. Della ninfa rimangono solo le ossa e la voce. Le ossa prendono forma di roccia e la voce continua a vivere nella montagna, ripetendo ai viandanti l'ultima sillaba delle loro parole. Narciso non se ne addolora e gli dèi lo puniscono. La fine di Narciso è la fine dell'io che ama se stesso idolatrandosi, che crede di potersi ergere a conoscitore, legislatore, creatore ... e annega. Il mancato incontro tra Narciso ed Eco è la morte di entrambi, incapaci o impossibilitati ad incontrarsi e amarsi.

2. Quando si dice persona

In questa prospettiva quando la filosofia oggi dice “persona”, come ha fatto Ricoeur, allievo dichiarato di E. Mounier, lo fa evitando una sorta di sostanzialismo metafisico dell’io. In questo l’insegnamento dell’idealismo hegeliano rimane un punto fermo: la coscienza di sé è un percorso nel quale l’io non vive se non intrecciando inestricabilmente la sua storia con quella degli altri. E’ indifferente il nome che la cultura gli attribuisce: che si chiami io, persona, soggetto o coscienza, il punto è che si sviluppa giorno dopo giorno in rapporto al mondo, agli altri, a Dio, a se stesso, perdendosi e ritrovandosi negli innumerevoli percorsi di andata e ritorno, di dispersione e ritrovamento, di morte e risurrezione, che hanno in Ulisse la metafora eccellente.

Che si definisca la realtà a partire dall’io o che si ritenga l’io adeguato a conoscere la realtà del mondo, si compie sempre una operazione di idolatria se si riduce ad unum la problematicità, il dubbio, il mistero, l’alterità. La filosofia contemporanea passa per la critica dei sistemi di tutti i tipi grazie ai cosiddetti autori del sospetto, non per decretare l’anti-metafisica, ma per accettare un lavoro della mente che rinunci ai piani alti e si avventuri attraverso sentieri tortuosi, senza avere una mappa già definita del punto di partenza e di arrivo, senza garanzie di mete definitive. Non c’è una zona franca nella quale l’io sia assolutamente certo e i suoi pensieri chiari, il che riguarda la ragione, la metafisica, le religioni, le Chiese, la Parola: tutto passa per i filtri dell’interpretazione, della cultura, dei contesti mondani. Può questo processo della conoscenza essere contrapposto alla metafisica e alla ragione, fino a negare ogni valore stabile e coerente e cadere nel relativismo e nel soggettivismo? Se la risposta è sì, “La verità cambia col cambiare del tempo” e l’essere umano è abbandonato al tormento di una crisi senza fine, di un dubbio perpetuo. Nell’incertezza agnostica delle apparenze, l’assolutizzazione dell’interpretazione soggettiva, toccando anche la “divinità”, riduce Dio a simbolo da interpretare e la Fede ad ermeneutica: ciascuno è legittimato ad avere la sua “credenza interpretativa” soggettivistica.

E' possibile vedere nei percorsi della filosofia contemporanea in modo diverso, come un riflesso di quel "Non nominare il nome di Dio invano", ovvero un rifiuto di definire ciò che va ben al di là delle potenzialità intellettive e dunque di una metafisica che si ritiene immune dal rapporto con chi la interpreta, dalla storia della persona, dalle intenzioni e dalle interazioni entro le quali si sviluppa una comprensione.

La filosofia può dunque tornare a parlare di fondamento senza essere "fondamentalista" della metafisica? Sì deve, ma a patto di essere disincantata e guardinga nei confronti delle trappole sempre in agguato e consapevole di dover dire e non dire, evitando ogni falso fondamento, ogni idolo dell'essere e dell'io.

L'ermeneutica è la via che la filosofia contemporanea percorre per assumere come punto di partenza non l'essere, ma le interazioni tra l'io e l'altro (senza escludere la responsabilità dell'io di fronte all'altro nell'etica lévinasiana), liberandosi dall'assillo di dover spiegare l'essenza delle cose. Essa tuttavia risulterebbe un discorso monco e distorto, se l'io e l'altro restassero privi di una base stabile sulla quale poggiare e ci si accontentasse di una serie infinita di rimandi come in un circolo vizioso di cattiva infinità.

3. Realismo fenomenologico ed ermeneutica

Nel pensiero contemporaneo non manca un approfondimento sulla fondazione epistemologica e metafisica del realismo fenomenologico, con una riformulazione del metodo della fenomenologia come noumenologia e una critica della filosofia fenomenologica soggettivista, trascendentale¹. Si pensi al lavoro dell'accademia Internazionale di Filosofia del Liechtenstein, che riabilita il realismo classico e l'ontologia in relazione con la fenomenologia. Si pensi anche a Pfaender, Reinach,

¹J.SEIFERT, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge&Kegan Paul, New York and London 1987; Id. *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwaertigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse*, Darmstadt 1979 e 1987, *Verso una fondazione Fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e pensiero, Milano 1987.

Scheler, Stein e von Hildebrand che individuano il cuore della fenomenologia filosofica nel ritorno alle cose stesse.

Del resto l'originale ispirazione della fenomenologia non è una negazione del realismo, ma coincide col punto di vista primordiale della filosofia perenne. Il confronto con Descartes, Kant, Husserl e Gadamer aiuta a ripensare il metodo fenomenologico in continuità discontinua e non in contrapposizione alternativa alla linea di Platone, Aristotele, Agostino. Il problema è se il programma della filosofia fenomenologica conduca ad una fenomenologia trascendentale e idealista, come nel soggettivismo dell'ultimo Husserl, oppure se una volta sviluppato autenticamente, aiuti a fondare un rigoroso oggettivismo realista, secondo il programma di A. Reinach (assistente di Husserl che ha elaborato una critica alla svolta trascendentale del suo maestro). Dalla soluzione di questo problema dipende il valore della conoscenza umana e il significato della stessa esistenza dell'uomo, dal momento che la realtà dell'essere dipende dalla possibilità o meno della nostra conoscenza di andare oltre le apparenze.

In altri termini la questione è: riusciamo a raggiungere le cose in se stesse nella loro struttura essenziale e non in quanto costituite dalla nostra conoscenza, oppure è la conoscenza che determina l'essere delle cose e il mondo degli oggetti (consapevolezza soggettiva trascendentale o storica dell'uomo)? Le due possibili piste del pensiero fenomenologico vanno nella direzione della fenomenologia trascendentale oppure del realismo fenomenologico, che ritiene che le cose in se stesse sono noumeni conoscibili e intelligibili (con una evidente presa di distanza dall' Husserl del 1905 in poi).

La discussione critica sulla fenomenologia trascendentale idealista implica il confronto con l'iniziatore della filosofia trascendentale: Immanuel Kant, autore che risulta centrale in rapporto allo sviluppo del pensiero di Husserl, che aveva studiato la *Critica della ragion pura* nel periodo tra la conclusione delle *Investigazioni logiche* e il successivo periodo, nel quale formulò la posizione fenomenologica idealista.

Nel dialogo critico tra Kant e Husserl, si è attestata la convinzione che la linea fenomenologica richieda alla coscienza di sospendere tutte le questioni metafisiche, nonostante Husserl implichi chiaramente una ontologia idealista trascendentale dei *noemata*. Per difendere il principio husserliano del ritorno alle cose stesse, la *epoché* risulta incapace di portarci all'*esse*, in quanto sospende la validità della conoscenza delle essenze. Husserl infatti mette in questione la capacità della conoscenza di entrare in contatto con l'esse dietro la sfera dell'esperienza della coscienza ricollegandosi in ciò allo

scetticismo humiano. Cade di conseguenza nel relativismo trascendentale (secondo W. H. Oeres), che contraddice il carattere del darsi delle essenze.

Mentre Husserl finisce col negare ogni datità della trascendenza reale e della conoscenza - quindi la capacità della mente di raggiungere le strutture dell'essere dietro la soggettività - nella filosofia di Reinach la porta delle essenze è aperta e l'apriori della conoscenza è segnato da una necessità che non è relativa al pensiero, ma all'essere stesso. Questa necessità non può essere relativa alla conoscenza trascendentale, ma, indipendentemente da ogni condizione o pensiero, è fondata nell'ordine dell'essere, nell'essenza dell'oggetto.

L'approccio alla verità non è relativo alla conoscenza trascendentale, è indipendente da ogni condizione o pensiero, perché fondata nell'ordine dell'essere, nell'essenza dell'oggetto, non nel soggetto. Inoltre è assolutamente impossibile ogni costituzione consapevole o inconsapevole delle necessità essenziali, anche se queste si riferiscono all'apparenza.

Questa convinzione indebolisce forse il soggetto che risulterebbe inabile a concepire le cose diversamente da quelle che sono o esperirle in altro modo? Oppure lo indebolisce di più la sua assoluta impotenza a raggiungere la realtà delle cose? Del resto come è possibile una costituzione, consapevole o inconsapevole, delle necessità essenziali cui l'uomo è soggetto, anche se queste si colgono nell'apparenza?

Seguendo Agostino, il realismo fenomenologico assume la conoscenza indubitabile della verità circa le essenze e la reale esistenza dell'essere personale come trascendenti la nostra mente (e la conoscenza deduttiva che ne deriva). Questa convinzione è indispensabile a fondare metafisicamente la persona, con l'aiuto della metafisica classica, ed evitare che essa si disperda nell'inconsistenza del pensiero postmoderno e nelle schizofrenie nichiliste dell'io, come si ritrovano di frequente nella letteratura e nella cinematografia contemporanee.

Tutto dipende da come viene inteso il concetto di fenomenologia e cioè se riguarda solo la descrizione del flusso di coscienza tra l'io e l'oggetto, l'io e il mondo (ultimo Husserl) o implica il ritorno alla cose stesse con una intenzionalità che non è fondante l'oggetto, ma che può raggiungerlo in profondità.

4. Filosofia della coscienza e filosofia dell'essere

Quando si ripropone la metafisica classica occorre tenere conto del fatto che essa non ha sviluppato a sufficienza il concetto di persona nella individualità della sua storia. Se si rilegge la filosofia di Agostino alla luce di K. Wojtila (e del suo libro fondamentale *Persona eatto*, di impostazione filosofica scheleriana), le nostre azioni sono riflesse nella memoria prima di ogni atto esplicito di riflessione. Ricordiamo noi stessi prima di pensare qualcosa su noi stessi.

Il punto di inizio della conoscenza ritorna ad essere il "sum", a patto che nel cogito venga radicata la certezza della verità. Nel *sum* prendiamo coscienza di un essere reale e oggettivo più dell'intero universo e possiamo ripetere con von Hildebrand che se io sono, l'essere c'è: *cogito ergo sum, ergo esse est*. Viene ripresa dunque la metafisica classica, ma viene anche coniugato col concetto di persona, con un suo divenire storico e nel contempo con una dignità innata che è indipendente da ogni cangiante condizione nella quale venga a trovarsi dal punto di vista fisico, psichico, intellettuale, culturale ed anche spirituale.

La filosofia contemporanea per poter salvare la persona in sé, come riferimento comune a livello ecumenico, interculturale, interreligioso, ponte tra credenti e non, deve sfuggire ai rischi di una filosofia husserliana ridotta a opinioni, ma nello stesso tempo non può tornare ad una dottrina dell'*ens* staccato dal soggetto: l'a posteriori ha piena cittadinanza, ma senza riconoscergli validità filosofica per se stesso. Punto di partenza resta sempre l'*ens*, dal punto di vista esistenziale.

Filosofia della coscienza e filosofia dell'essere non possono essere contrapposte senza danno per le persone, da una parte quello legato all'esistenzialismo e alla fenomenologia della dispersione pluralista e nichilista e dall'altro quello della filosofia dell'*idem*, macchiata di staticità e idolatria. Si tratta di valorizzare la fenomenologia senza abbandonare la metafisica alle sopravvivenze del passato, per relazionarle in una sana dialettica, la quale recuperi alla metafisica la dinamica fenomenologica di ogni percorso di vita, compresi il male e i fallimenti, e alla fenomenologia la metafisica dell'essere, del buono e del giusto, del vero. Si tratta di una dialettica che non resta immune dalle cadute; il pendolo oscilla ora da una parte ora dall'altra, dissolvendo la metafisica in ermeneutica e soggettivismo puri, oppure pretendendo di tornare alle idee chiare e distinte sull'essere.

5. L'attestazione dell'io che agisce e narra

L'io è un sé - direbbe Ricoeur² - se si confronta, agisce e patisce uscendo da sé e ritornando incessantemente a se stesso, a costo della sua perenne decostruzione e ricostruzione. Un io non trasparente, non chiaro a se stesso, non legislatore di sé, ma consegnato al mondo è alla base, come voleva Marcel, di ogni riflessione metafisica: ciascuno è venuto al mondo, ha ricevuto l'esistenza, è stato più o meno amato e non può vivere, agire, conoscersi e dirsi senza passare per una sorta di kenosi di sé rappresentata dagli altri, dalla natura, dalle circostanze che la vita stessa impone...

Con Ricoeur, lo stile veritativo dell'ermeneutica del sé è l'attestazione, che è "la sicurezza—la fiducia e la fidanza— di *esistere* sul modo dell'ipseità"³: laverità s'inscrive nel registro dell'attestazione della testimonianza credibile. Quello dell'attestazione è l'impegno concreto di un sé che vive il suo essere nel mondo come iniziativa responsabile, perché ci sia un mondo praticabile. Il superamento del *Cogito* si traduce nella rivendicazione dell'impegno di attestare sé stessi, confidando "nel potere di dire, nel potere di fare, nel poter di riconoscersi quale personaggio di racconto, nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo: "eccomi!", secondo l'espressione di Lévinas" (SA, 99).

Che senso ha la valorizzazione dell'attestazione per il discorso speculativo, orientato a cercare le radici ontologiche? In termini di attestazione la finitudine risulta una positiva appartenenza ad un mondo, che ha realtà ontologica ma nel contempo si modella sul nostro impegno consentendoci di leggerci *nel* mondo come "esser se stessi agenti esofferenti", attivi e passivi, consapevoli della fragilità eppure in grado di impegnarci responsabilmente. Se il pensiero in quanto "cogito" appariva soprattutto come *poter esu*, ora si trasforma in *poter-contare-su*, ovvero nella "sicurezza" di esistere a partire dall'impegno dell'attestazione di sé: il piano di fondazione diviene quello dell'"attestazione", libero dalle pretese di fondazione ultima, ma autorizzato a rivendicare a sé lo statuto fenomenologico e lo statuto ontologico, passando ermeneuticamente per la pluralità dei modi linguistici con cui il sé si dice.

²Rimando a: P. Ricoeur, *Persona, comunità, istituzioni*, a cura di A. Danese, EDP, Firenze 1994. Sul tema della reciprocità mi sono soffermata in: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città nuova, Roma 1988.

³P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, tr.it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book, 1993, p. 415. D'ora in poi nel testo con la sigla SA.

L'ermeneutica del sé si s'inquadra in una "prospettiva" ontologica, giacché Ricoeur crede sia possibile e necessaria una filosofia dell'essere e dell'esistere. L'idea dell'essere infatti va "al dilà di una fenomenologia della cosa o di una metafisica dell'essenza, fino a quell'atto di esistere del quale si può dire indifferentemente che è privo di essenza o che la sua intera essenza consiste nell'esistere"⁴. L'affermazione dell'essere, affidata all'attestazione del sé, si costituisce come esistere in quanto potere di agire. L'agire umano è "il luogo di *leggibilità* dell'essere", dell'essere/potenza di esistere, che consente la "desostanzializzazione" dell'essere a vantaggio di un'ontologia dell'agire. La fenomenologia del sé si esprime come ermeneutica dell'agire, rigenerando le risorse dell'ontologia classica⁵.

In Ricoeur la costituzione ontologica del "sé" è pensabile in termini non sostanziali e tuttavia inesauribili e fondanti l'agire: solo "se c'è un essere del sé, questo è in connessione con un *fondo*, a partire da cui il sé può essere detto *agente*". L'agire reclama un *fondo* che costituisca l'ontologia dell'ipseità, declinata dialetticamente da Ricoeur come ipse e idem, ipseità-medesimezza, atto e potenza.

La realtà del mondo viene declinata in molteplici modi dall'agire, secondo molteplici espressioni fenomenologiche, che si stagliano su un fondo-sfondo. Si comprende come "solo un ente che è un sé è *nel* mondo", un mondo che ha statuto ontologico e che è "l'orizzonte del suo pensare, del suo fare, del suo sentire, della sua *cura*": "l'essere del mondo è il correlato obbligatorio dell'essere del sé. Non c'è mondo senza un sé che vi si trova e vi agisce, non c'è sé senza un mondo in qualche modo praticabile" (SA, 424).

Si vede bene come la riflessione ricouriana non si può disgiungere dalla situazionalità dell'essere-nel mondo, dalla condizione storica, "alla cui efficacia siamo costituzionalmente esposti" (Gadamer). E' questa situazionalità ontologica che consente l'apertura al poter-essere se stessi "in quanto" altro. Risulta costitutiva della nozione del sé la distinzione dei due "modi di perseverare nel tempo: medesimezza e ipseità, due modalità di identità che si dipanano nell'identità narrativa, a partire dalle quali ci si comprende, ci si conferma meritevoli di stima e ci si ri-progetta. La narrazione è infatti

⁴P. RICOEUR, *Négativité et affirmation originaires* in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 357.

⁵ R. Longo, L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricoeur, in http://www.google.it/search?sourceid=navclient&aq=&oq=ricoeur+attestazione&hl=it&ie=UTF-8&rlz=1T4GGLS_itIT411IT411&q=ricoeur+attestazione&gs_l=hp....0.0.0.2545837.....0.

“il luogo della messa alla prova della dialettica dell’identità” nella permanenza della parola data nel tempo: “Al perseverare del carattere si oppone il mantenersi del sé ad onta dei cambiamenti, che affettano i desideri e le credenze” (SA, 53).

L’ontologia è apertura del sé e dell’altro, impegnata a cogliere il senso della vita nelle pieghe dell’esistenza. Il fondamento non sigilla certezze, non apre allo spaesamento ma invita al recupero di sé nel mondo, là dove il sé si trova in relazione con altro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

J. SEIFERT. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. Routledge & Kegan Paul: New York and London, 1987.

LONGO, R. L’ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricoeur. IN: *Segni e Comprensione*. XVIII, n. 53, 2004

RIMANDO A. P. *Ricoeur, Persona, comunità, istituzioni, a cura di A. Danese*. Firenze: EDP, 1994.

RICOEUR. *Négativité et affirmation originaire in Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1964.