Critical Hermeneutics, *10*, special, 2026
Biannual International Journal of Philosophy
http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/7039

Received: 01/05/2026
Accepted: 01/05/2026
Published: 12/05/2026

La via dell'identità narrativa tra sostanzialismo e teatro dell'autorappresentazione

(The Way of Narrative Identity between Substantialism and the Theatre of Self-representation)

Vinicio Busacchi
University of Cagliari - IT

Abstract

We can transform the world of text into an imaginative and reflective laboratory for personal (re-)interpretation and renewal. This is possible not only because we can (re-)constitute ourselves as narrators of our own story, but also, because by making us a 'character' opens the way to a possible reconfiguration and redefinition of who we are, of the sense of our experiences, actions and initiatives. This is a key aspect of Paul Ricœur's philosophy of the capable human being – a conception that defines a middle-way position between substantialism and anti-substantialism in anthropological philosophy.

Keywords: narrative identity, substantialism, representation, Ricœur

Abstract

Possiamo trasformare il mondo del testo in un laboratorio di immaginazione e riflessione per la (re)interpretazione e il rinnovamento personali. Questo è possibile non solo perché possiamo (ri)considerare noi stessi come narratori della nostra stessa storia, ma anche perché, il farci 'personaggio' apre la strada a una possibile riconfigurazione di chi siamo, del senso delle nostre esperienze, azioni

e iniziative. Si tratta di un aspetto chiave della filosofia dell'uomo capace di Paul Ricœur – una concezione che definisce una posizione di mezzo tra sostanzialismo e antisostanzialismo in antropologia filosofica.

Parole chiave: identità narrativa, sostanzialismo, rappresentazione, Ricœur

1. Introduzione

Negli ultimi decenni, la questione dell'identità narrativa, e più in generale la questione del rapporto tra identità e narrazione ha registrato un notevole rafforzamento di interessi proveniente da diversi ambiti di ricerca (anche espressi a livello di lavoro interdisciplinare), sia sul fronte teorico-speculativo che pratico-tecnico. Oltre alla filosofia, è il campo della psicologia a rivelarsi maggiormente significativo con studi che variano dalla psicologia della personalità e psicologia sociale alla psicologia psicodinamica e psicologia clinica (con il connesso mondo delle psicoterapie). Ma il rafforzamento di interesse si registra anche in antropologia e sociologia, negli studi umanistici d'area letteraria (narratologia, teoria letteraria), in educazione e in comunicazione.

Per quanto riguarda la filosofia in senso stretto, gli ambiti che tematizzano e trattano in modo ampio dell'identità narrativa sono: (1) l'ambito degli studi di metafisica e filosofia della mente (prevalentemente intorno alla domanda, "cosa fa sì che una persona permanga la stessa nel tempo?"; la discussione, essenzialmente, si svolge intorno alla considerazione della possibile/effettiva illusorietà del "restare se stessi" e la problematizzazione degli stati fisici e psichici che la spiegano, se la spiegano); (2) l'ambito di studi fenomenologici ed ermeneutici (prevalentemente intorno al focus della filosofia dell'uomo e a problematiche quali l'auto-comprensione, la ridefinizione del senso del vissuto, l'interpretazione di sé e degli altri); e, infine, (3) l'ambito etico e morale (prevalentemente in relazione al discorso dell'appartenenza e

trasmissione culturale, al legame con i valori, con l'azione e in relazione alla responsabilità morale). Alla luce di ciò, giocoforza ritroviamo più stretto e articolato il rapporto tra ricerche psicologiche e ricerche filosofiche – e, pure, secondo una dialettica di reciprocità.

In campo psicologico, tra i nomi di riferimento resta ancora centrale Jerome Bruner, tra i primi a sottolineare con forza il ruolo cruciale della dimensione narrativa nel conferire senso al mondo e a noi stessi, nel riorganizzare la nostra esperienza, nell'elaborare i significati e la comprensione, nel definire obiettivi e finalità entro un contesto riordinato, reso coerente e via discorrendo. È tra i primi a evidenziare non solo la funzione socio-culturale, ordinatrice dell'esperienza, esplorativa e reinterpretativa della narrazione, ma anche il suo ruolo nella costruzione dell'identità e nella configurazione di senso della realtà – il tutto tenendo conto dei diversi orientamenti intenzionali e di pensiero (arcinota la distinzione tra *paradigmatic thought* e *narrative thought*), e del rapporto del soggetto con l'esperienza della temporalità. Su quest'ultima – che conosce un lungo corso di intreccio, in filosofia, con la questione della coscienza e dell'identità personale, da Agostino a Merleau-Ponty, passando per Locke, James, Bergson e diversi altri – Bruner si sofferma qualificando come 'narrativa' la temporalità vissuta, perché espressione della forma di organizzazione dell'auto-coscienza[1]. E sul rapporto tra vita e narrazione, giunge ad estendere in modo quasi-paradossale la tesi aristotelica: «Narrative imitates life, life imitates narrative» (Bruner 2004: 692).

La corrispondenza di questi motivi con il pensiero di Paul Ricœur – tra i maggiori filosofi a trattare di identità narrativa – non è casuale. Ricœur compare come esplicito riferimento e resta tale, ancora oggi

[1] «We seem to have no other way of describing "lived time" save in the form of a narrative. Which is not to say that there are not other temporal forms that can be imposed on the experience of time, but none of them succeeds in capturing the sense of *lived* time» (Bruner 2004: 692)

nel campo della psicologia. Juan Balbi, ad esempio, nel libro *La mente narrativa* (2004), osserva:

> In accordo con Ricœur, [Bruner] sostiene che la narrativa si basa sulla preoccupazione per la condizione umana. L'applicazione immaginativa della modalità narrativa del pensiero "tratta di porre i suoi miracoli atemporali in successi dell'esperienza e di situare l'esperienza nel tempo e nello spazio". (Balbi 2004: 241)

Per Balbi, la corrispondenza tra le due prospettive è forte, ancora più che egli vede particolarmente pregnante l'influenza ermeneutica nell'approccio post-razionalista che prospetta, rimodellizzando vita mentale e identità personale. Tuttavia, non solo, la sua idea che «la tesi della moderna ermeneutica» sia «che l'identità personale è un'identità narrativa» (243) confligge proprio con la lezione ricœuriana, ma lo stesso Bruner mostra di tendere verso una psicologizzazione del cerebrale e narrativizzazione del mentale che polarizza il discorso in una forma estranea a Ricœur. La sua filosofia dell'uomo (o *philosophie de l'homme capable*) non si risolve – come si vedrà – in una filosofia dell'identità narrativa, ma apre piuttosto alla correlazione produttiva con la psicologia cognitiva e con la neuroscienza.

La ricerca di Ricœur resta significativa anche in relazione agli interessi interdisciplinari sul linguaggio. Per quanto egli non faccia oggetto specifico di un pieno approfondimento e valorizzazione – laddove Bruner lo riconosce veicolo primo della costruzione della realtà, dell'identità e della trasmissione culturale – il linguaggio si ritrova alla base dell'ermeneutica ricœuriana del discorso e del testo, e secondo una formulazione che non solo trova possibile spazio di dialogo con ricerche di psicologia sociale, psicolinguistica (Blumer 1969, Pinker 1994, *et al*.), psichiatria (Wong 2018, Martini 2017, *et al*.) e

neurobiologia (Maturana 1989, Varela 1991, 1992, *et al*.), ma che ha contribuito a modificare la stessa maniera di trattare oggi la questione del linguaggio in psicologia (cfr. Polkinghorne 2004, Hallam 2009).

Si tratta, in ogni caso, di un terreno in cui la posizione e il contributo potenziale dell'ermeneutica filosofica (anche ricœuriana) appare non lineare, persino conflittuale. Ciò emerge chiaramente ponendo a confronto i contributi storici, rispettivamente, di Jürgen Habermas e Ricœur alla interpretazione della psicoanalisi di Freud (cfr. Busacchi 2016a). Il primo, rifacendosi alla lezione di Alfred Lorenzer (che reimposta la psicoanalisi nella prospettiva delle interazioni mediate culturalmente e linguisticamente), offre una rilettura interamente ermeneutica di Freud (Habermas 1968) – aprendo, così, a una via che si rivelerà fertile e controversa in campo clinico, con i lavori di autori come Robert S. Steele (1979), Roy Schafer (1976, 1978) e Donald Spence (1982). Il secondo, entrando in dialettica tensionale con Jacques Lacan, inquadra la psicoanalisi freudiana entro un doppio registro discorsivo, tra ermeneutica ed "energetica" (Ricœur 1965), negando centralità alla realtà linguistica in quanto tale (salvo una tardiva, parziale, riconsiderazione: Ricœur 1978; cfr. Busacchi 2016b).

È, dunque, il campo del narrativo a costituire in qualche modo il terreno di unificazione e piena valorizzazione dell'ermeneutica. E proprio nel terreno delle psicoterapie ciò emerge con grande evidenza, a cominciare da quelle tradizioni e scuole, come quella junghiana, che si distanziano dal paradigma duro di scientificità. Per James Hillman, ad esempio, «l'intera attività terapeutica è in fondo questa sorta di esercizio immaginativo che recupera la tradizione orale del narrare storie: la terapia ridà storia alla vita» (Hilman 1984: 61).

Su una prospettiva ancora più marcatamente narrativista si colloca Schafer. In *Rinarrare una vita* (1992) troviamo, ad esempio, quanto segue:

> La trama narrativa serve da strumento per elaborare nuovi modi di rinarrare altre storie negli stessi termini ed offrire, così, ai narratori la possibilità di generare molte versioni di ciò che può essere convenzionalmente definita la storia di base e, tramite un procedimento di riduzione, creare fedeli ripetizioni di queste versioni a partire da un materiale narrativo apparentemente diverso. Da un certo punto di vista, per esempio, abbiamo le trame narrative dell'imprigionamento, della rinascita e dell'odissea che sono comunemente sviluppate nel corso del lavoro analitico. Consideriamo, ad esempio, il caso in cui si usi la rinascita come trama narrativa: l'analista può intendere i riferimenti di un analizzando alla nuova crescita, al nuovo inizio, ai tizzoni accesi fra le ceneri, all'emersione dall'acqua, al rinnovamento e così via, come riferimenti alla rinascita. In altri casi, l'analista sviluppa narrazioni di vittoria e di sconfitta edipica e di masochismo: usando la trama narrativa dell'Edipo, l'analista può assumere una narrazione terapeutica negativa, in parte per paura, come ritiro dalla vittoria edipica e, in parte, come attacco alla posizione edipica negativa. Al contrario, usando la trama narrativa del masochismo, l'analista può assumere una narrazione terapeutica negativa, in parte come segno di forte riluttanza alla rinuncia di forme predilette di gratificazione compromettente e dolorosa, in parte come pegno di una risposta prevalentemente sadica e dolorosa all'infrangersi delle proprie speranze terapeutiche. (Schafer 1999: 35)

Brani come questo indicano non solo la pregnanza dell'approccio narrativo in ambito terapeutico ma sono da intendere come chiaro riflesso dell'ancoraggio teorico della psicoanalisi sull'ermeneutica.

Il discorso della narrazione ha guadagnato progressivamente terreno anche in psicoterapia cognitiva. Se, al riguardo, è senz'altro emblematico il lavoro del portoghese Oscar F. Gonçalves (1994), anche in Italia esso ha attratto attenzione e interesse – come testimonia, tra gli altri, il volume a più voci, curato da Fabio Veglia, *Storie di vita* (1999). Ma il discorso può allargarsi a numerose altre forme di psicoterapia: lo documenta bene l'importante *Handbook of Narrative and Psychotherapy* curato da Lyanne Angus e John McLeod (2004), ancora a prova della vasta risonanza e incidenza della narrazione in psicologia e psicoterapia.

È entro un così ampio quadro che trova piena collocazione e riconoscimento (in valenza) la questione dell'identità narrativa. La sua articolazione teorica e configurazione interdisciplinare continua a basarsi sul lavoro speculativo della filosofia. Per questo il nodo della configurazione interdisciplinare non è superato dagli avanzamenti in campo tecnico, terapeutico e clinico. Piuttosto esso si trova rafforzato, nella misura in cui gli avanzamenti tecnico, terapeutico e clinico rimandano ai piani teorici della metodologia e della riflessione sull'uomo. La questione dell'identità narrativa apre a una rosa di problematiche d'ordine conoscitivo e metodologico, pratico e scientifico rotanti, in definitiva, esattamente intorno alla realtà umana, ovvero al fulcro della filosofia dell'uomo.

Diviene, dunque, centrale la problematizzazione e scavo riflessivo sulla natura umana, sul rapporto mente-corpo e mente-cervello, sulla relazione tra pulsione e desiderio, emozione e affettività, esperienza e rappresentazione, causa e motivazione ecc. Proprio l'opera di Ricœur offre una significativa modellizzazione capace di prospettare una

correlazione articolata, e ben fondata/giustificata, di/tra questi diversi aspetti, facendo della *mediazione narrativa* la funzione-ponte tra la sfera del *bìos* e la sfera del vissuto esistenziale – aprendo così la via a un dialogo interdisciplinare con la psicologia cognitiva e la neuroscienza, oltre il confronto con la psicoanalisi.

2. Quale realtà?

Testo di riferimento per la filosofia dell'uomo di Ricœur è *Sé come un altro* (1990), capolavoro che riassume e riesprime in modo originale gli esiti di quarant'anni di una ricerca iniziata con il primo volume della Filosofia della volontà (*Il volontario e l'involontario*, 1950) – volume dedicato al problema del *Cogito integrale*, e già tematizzante importanti aspetti quali la distinzione tra conoscenza del corpo ed esperienza vissuta del corpo, la relazione tra dimensione volontaria e involontaria della soggettività, la dialettica tra sfera conscia e sfera inconscia, tra "ordine della necessità" e "ordine della libertà", tra dimensione naturale e culturale dell'esperienza e realtà umana ecc.

Attraverso quella che Ricœur qualifica come «un'ermeneutica del sé» (Ricœur 1990: 92), *Sé come un altro* ha il carattere di un'ampia investigazione sull'uomo o, a essere più precisi, sul soggetto – al quale il filosofo francese aveva in precedenza dedicato ampia attenzione attraverso la disamina critica del *Cogito* cartesiano e kantiano. L'investigazione si organizza intorno a un primo nucleo di problematizzazione che, distinguendo tra *io* e *sé*, porta al centro l'aspetto della *riflessione* ponendolo in posizione di equivalenza rispetto al sé e di contrapposizione rispetto all'io (naturale, egoista). Da qui si dipanano tre direttrici: la prima mirante a ricondurre l'operazione riflessiva al discorso e all'azione dal lato delle diverse procedure oggettivanti (qui Ricœur pone in connessione stretta la filosofia analitica del discorso ordinario con un'ermeneutica del soggetto parlante e agente); la seconda mirante ad articolare la natura

dell'identità assegnabile a un soggetto "riflessivo" (appunto, parlante e agente; qui Ricœur presenta e discute l'importante distinzione tra identità -*idem* e identità -*ipse*, della quale si dirà tra breve); e, infine, la terza mirante ad approfondire l'aspetto della passività o alterità del soggetto che parla e agisce, che si racconta (cfr. Ricœur 1995: 91–92). La questione dell'identità si rivela centrale, ed emerge sottoforma di questione circa l'*identità personale* nel punto di intersezione tra gli studi afferenti alla tradizione analitica e gli studi afferenti alla tradizione ermeneutica filosofica. È qui, con la (necessaria) tematizzazione della temporalità, che entra in campo la trattazione dell'*identità narrativa* – trattazione che Ricœur sviluppa «nel punto in cui l'aveva lasciata» nelle conclusioni generali della trilogia di *Tempo e racconto* (1983-1985) «ma alla luce di nuove risorse» (Ricœur 1990: 93).

Proprio in *Tempo e racconto* troviamo un passaggio chiave che restituisce la cifra più profonda, sul piano speculativo, della sfida che Ricœur raccoglie occupandosi di filosofia dell'uomo:

> Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato ad una antinomia senza soluzione: 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 una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa (Ricœur 1985: 375-376):

A ben vedere, questo brano non solo restituisce la cifra della sfida ricœuriana ma indica già ben chiaramente il ruolo attribuito all'identità narrativa nella risoluzione del conflitto plurisecolare tra interpretazioni sostanzialiste e interpretazioni antisostanzialiste dell'identità personale. Spiega ancora Ricœur:

> Questa connessione tra ipseità e identità narrativa conferma una delle mie più antiche convinzioni, e cioè che il *sé* della conoscenza di sé non è l'io egoistico e narcisista di cui le ermeneutiche del sospetto hanno denunciato l'ipocrisia e insieme l'ingenuità, il carattere di sovrastruttura ideologica e l'arcaismo infantile e nevrotico. Il sé della conoscenza di sé è il frutto di una vita sottoposta ad esame, secondo l'espressione di Socrate nell'*Apologia*. Ora una vita sottoposta ad esame è, in larga parte una vita depurata, chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici che di finzione portati dalla nostra cultura. L'ipseità è così quella di un sé istruito dalle opere della cultura che si è applicato a se stesso (376).

Ebbene, proprio la psicoanalisi offre a Ricœur l'*esempio istruttivo* del ruolo della componente narrativa nella formazione dell'identità personale. È un passaggio importante che documenta tanto quel movimento di reciprocità della ricerca interdisciplinare sull'identità narrativa quanto, più specificatamente, la vicinanza della modellizzazione ricœuriana ad un punto di vista di psicologia psicodinamica. Scrive il filosofo:

> (…) l'esperienza psicanalitica mette in rilievo il ruolo della componente narrativa di quello che si è convenuto di chiamare "storie di casi"; è nel lavoro di colui che compie

> l'analisi, che Freud chiama trans-elaborazione (*Durcharbeituung*), che tale ruolo si lascia discernere; si giustifica inoltre in forza della finalità stessa dell'intero processo curativo, che è quello di sostituire a dei brandelli di storie insieme inintelligibili e insopportabili, una storia coerente e accettabile, nella quale chi fa l'analisi possa riconoscere la propria ipseità. La psicoanalisi costituisce a tal proposito un laboratorio particolarmente istruttivo per una indagine propriamente filosofica sulla nozione di identità narrativa. Vi si vede, in effetti, come la storia di una vita si costituisca attraverso una successione di rettificazioni applicate a dei racconti brevi, così come la storia di un popolo, di una collettività, di una istituzione deriva dalla serie di correzioni che ogni nuovo storico apporta alle descrizioni e alle spiegazioni dei suoi predecessori, e alle leggende che hanno preceduto questo lavoro propriamente storiografico. Come s'è detto, la storia procede sempre dalla storia. Analogamente per il lavoro di correzione e di rettificazione costitutivo della trans-elaborazione analitica: un soggetto si riconosce nella storia che egli racconta a se stesso a proposito di se stesso (376–377).

Senz'altro Ricœur manifesta un notevole interesse a riconsiderare e risolvere il persistente dilemma 'moderno' concernente l'identità personale – come, per altro, mostra l'esplicito richiamo a David Hume (ma anche John Locke, cfr. Ricœur 1990: 214 sgg.) e Friedrich Nietzsche. Il *Treatise of Human Nature* (1738-1740) intreccia la critica dell'identità personale con una disamina della natura della coscienza, evidenziando come la coscienza di sé e il senso interiore della soggettività dipendano da mere collezioni di percezioni («Quando rifletto su *me stesso*, non percepisco mai questo *me* senza una o più

percezioni, né percepisco mai altro fuori di queste percezioni. È l'insieme di queste, dunque, che forma l'io»; Hume 1967: 345). L'esperienza dell'identità è un'esperienza della mente che opera come una sorta di teatro. La sua costituzione è determinata da un flusso o successione temporale di percezioni e idee secondo una "logica" illusoria di associazioni che formano un fenomeno apparentemente unificato detto identità o sé. La visione di Locke è analoga, inquadrandosi anch'essa come non-sostanzialista (per quanto Locke riconduca l'idea della realtà del sé non alle associazioni percettive ma all'esperienza psicologica di unificazione interna). Che queste concezioni siano ancora di grande rilievo è testimoniato da più fronti, il più marcante dei quali resta senz'altro il fronte fenomenologico – grazie in particolare al lavoro di Edmund Husserl e dei fenomenologi. Tra essi, Shaun Gallagher ha rimarcato la produttività della lezione humeana attraverso la ricezione e revisione critica di Immanuel Kant e Husserl. Dal punto di vista di Husserl, Kant non ha pienamente meditato le implicazioni della lezione di Hume. Limitandosi a opporre all'idea del flusso di percezioni l'idea di una ragione quale centro di operazioni e di funzioni autonome, egli non ha problematizzato il costitutivo nodo critico della soggettività trascendentale. Per contro, Husserl, contrapponendo all'idea della discontinuità del flusso di percezioni nella coscienza l'idea del suo carattere continuo e unitario, argomenta in favore della fondamentale unità della coscienza (cfr. Gallagher 1992: 22).

Ora, se questa linea di discorso apre a tutto un importante fronte di ricerche fenomenologiche dalla forte connotazione interdisciplinare[2], essa non incontra l'attenzione di Ricœur, il quale, muovendosi sul piano della filosofia ermeneutica, sospinge a un livello più profondo il ruolo

[2] Caso ancora paradigmatico, per quanto non più preponderante, la neurofenomenologia; cfr. Varela, Rosch e Thompson 1991.

che potenzialmente può giocare la fenomenologia nella sua filosofia dell'uomo capace.

L'utilità dell'integrazione della lezione fenomenologica gli deriva dal fatto che il modello dell'uomo capace delineato in *Sé come un altro* assorbe e rielabora esiti di ricerche, come detto, sviluppate a partire dal saggio di fenomenologia, *Il volontario e l'involontario*, ove la sfida dell'esperienza integrale del *Cogito* e il riconoscimento della corporalità conducono alla problematizzazione dell'inconscio e della complessa relazione sussistente tra sfera della pulsione e sfera del desiderio. Ricœur sviluppa una riflessione che – maturata nel *Saggio su Freud* (1965) – procede dal concetto metapsicologico di *Vorstellungsrepräsentanz* e giunge a concepire il *territorium* dell'inconscio freudiano come sfera del pre-intenzionale, ovvero come dimensione bio-psicologica formata da «materia principalmente affettiva» o *hyle* per dirla con Husserl (*Ideen II*, 1952 [post.]), ovverosia "natura" pre-intenzionale affettivamente sostanziata (cfr. Busacchi 2023).

Ci troviamo senz'altro su un altro piano problematico, e persino su un'altra dimensione della vita della psiche, ma non troppo alieni, e neppure troppo lontani, dal piano del narrativo. Il concetto di *Vorstellungsrepräsentanz* veicola tanto il problema della dialettica pulsione/affettività quanto il problema della rappresentazione. E la rappresentazione è il "luogo" ove il desiderio, attraverso il linguaggio, il simbolo, l'elaborazione onirica (= la narrazione) trova manifestazione. (Dice bene Giuseppe Martini, restando in linea con la lezione ricœuriana: «è possibile assumere il *sogno* come la forma più primitiva di narrazione e più direttamente connessa con i soggiacenti meccanismi neurobiologici»; Martini 2020: 162).

Tutto ciò rimane sottotraccia in *Sé come un altro*, ma implicitamente presente, anche nell'eco del rimando dal problema dell'identità personale al problema dell'alterità vissuta.

3. L'identità narrativa

Ritorniamo alla questione dell'identità narrativa. Rilevando la necessità di render conto del fatto che tanto la persona di cui si parla quanto l'agente responsabile dell'azione sono portatori di una storia e *sono* la loro stessa storia, Ricœur ricerca nella funzione della narrazione l'elemento di mediazione tra la dimensione della natura e del carattere, da una parte, e la dimensione del vissuto esistenziale e della responsabilità dall'altra. Riconosce così il ruolo della *mediazione narrativa* nella costituzione del *sé*. Le mediazioni svolte dall'azione e dal linguaggio non sono certo marginali, ma è la funzione della mediazione narrativa a introdurre la dimensione della temporalità configurando compiutamente l'esperienza soggettiva umana come culturale e *storica*. Con essa la persona diventa oggetto e soggetto di una storia in quanto il suo parlare e agire trovano collocazione, coordinamento e senso entro uno sviluppo temporale (cfr. Ricœur 1990: 201–202).

La diversa caratterizzazione di identità-*idem* e identità-*ipse* emerge con l'approfondimento del fenomeno della temporalità dal lato esperienziale. Esso trova riflesso in una diversa modalità nell'identità-*idem* e identità-*ipse* direttamente raccordata a due aspetti propri della realtà e dell'esistenza umana: il «carattere» e la «parola mantenuta» (Ricœur 1990: 207). Tra la medesimezza del carattere e il mantenimento della parola data si riproduce (di riflesso) la stessa dialettica tensionale che si registra tra piano naturale e piano esistenziale o tra piano psico-biologico e piano morale e storico-culturale della soggettività. Una dialettica che la mediazione narrativa può modulare e valorizzare, ma anche subire. Di fatto, l'identità narrativa in sé e per sé oscilla «fra due limiti, un limite inferiore, in cui la permanenza nel tempo esprime la confusione dell'*idem* e dell'*ipse*, e un limite superiore, in cui l'*ipse* pone la questione della sua identità senza il soccorso e l'appoggio dell'*idem*» (214).

Non si tratta di un discorso che resta chiuso nel movimento circolare astratto della temporalità in relazione all'identità. Se la temporalità, come si è detto, è componente costitutiva dell'identità, il suo aprire alla possibilità della configurazione narrativa dell'esperienza e del vissuto fa della narrazione un campo per la riflessione su di sé, per il progetto e per la riconfigurazione dell'azione. Al riguardo, Ricœur osserva:

> Senza l'articolazione narrativa, in effetti, la nostra esperienza del tempo diventa preda di paradossi insolubili per la sola speculazione – che considera solamente la sproporzione tra il tempo breve dei mortali e il tempo vasto dei movimenti siderali. […] Questa aporetica del tempo, come la chiamo, costituisce ai miei occhi la transizione maggiore tra la configurazione interna al racconto e la riconfigurazione dell'azione attraverso il racconto. Vedo l'attività narrativa come la replica 'poetica' all'aporetica del tempo. Non che il racconto nel raccontare risolva i paradossi del tempo. Però, li rende produttivi. Da qui la nozione di poetica del racconto posta di fronte all'aporetica del tempo. È in questo che il racconto 'imita' l'azione, offrendo un'articolazione narrativa a una esperienza del tempo che senza di essa resterebbe affidata a dei paradossi senza fine che rischiano di ricondurre la filosofia alla sofistica. (Ricœur 2010: 46–47)

D'altra parte, questo è un discorso che non può ammettere di risolvere la narrazione tra temporalità vissuta e dimensione soggettiva dell'identità. Perché il movimento della narrazione abbia una valenza effettiva sul piano pratico-riflessivo, ovvero possa promuovere il significato, la riconfigurazione dell'azione e l'emancipazione, e perché l'identità narrativa possa (per così dire) dispiegarsi nel suo pieno

potenziale, un altro termine correlato deve essere chiamato in campo: il «mondo del testo» nel doppio significato del "testo scritto" e del "campo pratico" inteso come testo. Scrive Ricœur:

> Se da una parte è permesso applicare alle nostre vite gli intrighi e i personaggi legati alla nostra familiarità con le biografie e le finzioni letterarie rilevanti del repertorio della nostra cultura, ciò lo è nella misura in cui il campo pratico stesso può essere comparato a un *testo* offerto alla nostra lettura. Rinvio qui al mio articolo "Il mondo del testo: l'azione sensata considerata come un testo", in *Dal testo all'azione.* (67–68)

È, anzitutto, il mondo del testo narrativo il campo ove l'identità narrativa sviluppa riflessione ed esercizio ripensando, il passato, il presente e il futuro entro coordinate che sono già "sostanziali" per l'uomo capace:

> un testo letterario in generale, un testo narrativo in particolare, proietta davanti a sé un *mondo-del-testo* – mondo possibile, certo, ma nondimeno mondo –, in quanto soggiorno su cui potrei stare e abitare per effettuare in esso le mie possibilità più proprie. Senza essere un mondo reale, questo oggetto intenzionale, che il testo punta come il suo fuori-testo, costituisce una prima mediazione nella misura in cui ciò di cui può appropriarsi un lettore non è l'intenzione perduta dell'autore dietro al testo, ma il mondo del testo davanti al testo. (45–46)

4. Conclusione

Abbiamo sottolineato la centralità della concezione dell'identità narrativa all'interno della filosofia dell'uomo di Ricœur. Una concezione dotata dell'importante funzione ponte, pur complessa e (perpetuamente) tensionale, tra dimensione corporale, neuro-biologica e naturale, da un lato, e dimensione dell'esistenza, del vissuto storico-culturale e pratico-morale, da un altro lato. È in forza di essa che Ricœur risolve la diatriba tra posizioni sostanzialiste e posizioni antisostanzialiste dell'identità personale configurando una filosofia dell'uomo che – facendo leva sulla nozione di capacità (dell'*homme capable*) e seguendo (in parte, in modo nascosto) una certa linea direttrice ispirata alla psicologia psico-dinamica – prospetta l'idea dell'identità personale come processualità ermeneutica in dialettica tensionale tra istanze del vissuto naturale e istanze del vissuto esistenziale.

A ben vedere, un punto di ancoraggio teorico lo si ritrova ancora in ambito speculativo, precisamente nell'antica lezione aristotelica relativa all'ontologia. Una chiave di lettura del capolavoro del 1990, che getta luce esplicativa sulla tensione dialettica tra l'*io* egoista e naturale e il *sé* frutto della mediazione sociale, è data dalla concezione aristotelica dell'essere come dinamismo di potenza/atto – che Ricœur esplora nell'ultimo capitolo (o «studio») di *Sé come un altro*. La concezione aristotelica "sostanzia" l'idea di *homme capable* precisamente dal lato dell'intendimento della 'capacità' nel senso del potere e della potenza/potenziale d'azione. Non pare affatto di significato marginale, allora, che Ricœur, a volte definisca il suo progetto antropologico facendo leva sulla dimensione dell'*agire*:

> La problematica del sé, che propongo in *Sé come un altro*, si dispiega su diversi livelli di accezione del verbo agire (Ricœur, 1998: 110).

E, altre volte, facendo leva sulla dimensione del *potere*:

> L'opera nata dalle *Gifford Lectures* [rif. *Sé come un altro*, V.B.] è infatti organizzata attorno a quattro usi principali dell'"io posso". Io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni, lasciare che esse siano imputate a me in quanto loro vero autore. Tali questioni mi permettevano di intrecciare, senza confonderle, le problematiche relative rispettivamente alla filosofia del linguaggio, alla filosofia dell'azione, alla teoria narrativa e infine alla teoria morale. (Ricœur 2001: 132)

Bibliografia

Angus, L.E., McLeod, J., eds. (2004). *The Handbook of Narrative and Psychotherapy: Practice, Theory and Research*. Thousand Oaks / London / New Delhi: Sage Publications, Inc.

Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Bruner J. (1986). *Minds, Possible Worlds*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Bruner, J. (2004). Life as Narrative. *Social research*, *71*(3): 691–710.

Busacchi, V. (2016a). *Habermas and Ricœur's Depth Hermeneutics: From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Cham (Switzerland): Springer International Publishing.

Busacchi, V. (2016b). Lacan's Epistemic Role in Ricœur's Re-Reading of Freud. *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 7(1): 56–71.

Busacchi, V. (2023). La persona che diventeremo: materia affettiva, capacità e azione. *AQUINAS*, 66(2): 341–356.

Gallagher, S. (1992), The Theater of Personal Identity: From Hume to Derrida. *The Personalist Forum*, *8*(1): 21–30.

Habermas, J. (1968). *Conoscenza e interesse*. Bari: Laterza, 1990.

Hallam, R.S. (2009). *Virtual Selves, Real Persons: A Dialogue across Disciplines*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hilman, J. (1984). *Le storie che curano*. Milano: RaffaelloCortina.

Hume, D. (1967). *Trattato sull'intelligenza umana*. Bari: Laterza.

Martini, G. (2017). La prospettiva ermeneutica in psichiatria e in psicoanalisi. Quadro d'insieme e linee di sviluppo. *Critical Hermeneutics*, *1*(1): 155–189.

Martini, G. (2020). Narrazione e ricostruzione dell'identità: paradigmi clinici. In V. Busacchi, G. Martini, *L'identità in questione. Saggio di psicoanalisi ed ermeneutica*. Milano: Jaca Book, 159–178.

Maturana, H. (1989). Lenguaje y realidad: El origen de lo humano. *Arch. Biol. Med. Exp.,* 22, 1989: 77–81.

Pinker, S. (1994). *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: W. Morrow & Co.

Polkinghorne, D. (2004). *Practice and the Human Sciences: The Case for a JudgmentBased Practice of Care*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Ricœur, P. (1965). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: Il Saggiatore, 1967.

Ricœur, P. (1978). Immagine e linguaggio in psicoanalisi. In P.R., *Attorno alla psicoanalisi*. Milano: Jaca Book 2020, 123–146.

Ricœur, P. (1985). *Tempo e racconto, 3. Il tempo raccontato*, Milano: Jaca Book, 1988.

Ricœur, P. (1990). *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book, 1993.

Ricœur, P. (1995). *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Milano: Jaca Book, 1998.

Ricœur, P. (1998). P. Ricœur, *Dalla metafisica alla morale.* In P. R., *Riflession fatta*, op. cit., 101–131.

Ricœur, P. (2001). *Il mio cammino filosofico* [testo della *Lectio magistralis* tenuta all'Università di Barcellona il 24 aprile 2001]. In. D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana, 2003.

Ricœur, P. (2010). *Ermeneutica*. Milano: Jaca Book, 2023.

Schafer, R. (1976). *A New Language for Psychoanalysis*. New York: Yale University Press.

Schafer, R. (1978). *Language and Insight*. New York: Yale University Press.

Schafer, R. (1999). *Rinarrare una vita. Narrazione e dialogo in psicoanalisi*. Roma: Giovanni Fioriti.

Spence, D. (1982). Narrative Truth and Theoretical Truth. *Psychoanalytic Quarterly*, *51*: 43–69.

Steele, R.S. (1979). Psychoanalysis&Hermeneutics. *International Review of Psychoanalysis*, *6*: 389–411.

Varela F.J., Rosch E., Thompson, W. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* Cambridge (Mass.): MIT Press.

Varela, F.J. (1992). Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. In Varela F.J., Dupuy, J.-P. (eds), *Understanding Origins: Contemporary views on the Origin of Life, Mind, and Societ*y. Springer Netherlands: 235–263.

Veglia, F. (1999). *Storie di vita. Narrazione e cura in psicoterapia cognitiva*. Torino: Boringhieri.

Wong, M.T.H. (2018). Ricœur and the Third Discourse of the Person: From Philosophy and Neuroscience to Psychiatry and Theology. London: Bloomsbury Publishing.