

Giovanna Costanzo

SUL TEMPO RACCONTATO E SUL TEMPO DELLA RESILIENZA
ON THE TIME AND NARRATIVE AND ON THE TIME OF
RESILIENCE

SINTESI. Dall’indagine sul soggetto e sul tempo prende avvio una delle stagioni più interessanti del pensiero di Paul Ricœur, inaugurata dai tre volumi di *Tempo e racconto*. Se nessuna elaborazione concettuale riesce a far scomparire l’antinomia fra un tempo soggettivo e un tempo oggettivo, l’innesto della fenomenologia nell’ermeneutica e nella poetica consente una “soluzione poetica” che pur non risolvendo le aporie permette di abitarle, diventando così un invito a sviluppare in ognuno di noi una resilienza intesa come forza eversiva e trasformativa.

PAROLE CHIAVE: Ricœur. Agostino. Aristotele. Tempo. Resilienza.

ABSTRACT. One of the most interesting seasons of Paul Ricœur’s thought begins with *Time and Narrative*. If no conceptual elaboration resolves the antinomy between a subjective time and an objective time, the inclusion of phenomenology into hermeneutics and poetics provides a “poetic solution” which, even though it does not resolve the aporias, allows us to live them, and prompts to develop in each of us a resilience seen as a subversive and transformative force.

KEYWORDS: Ricœur. Augustine. Aristotle. Time. Resilience.

1. Sulla lentezza e sulla velocità

Il nostro tempo ha conferito sempre più valore al cambiamento, anche quello fine a se stesso, e il cambiamento è quello che vogliono tutti. Così non c’è niente da fare, alla fine chi si muove è coraggioso e chi

resta fermo è pavido, chi cambia è illuminato e chi non cambia è un ottuso¹.

Con queste parole il protagonista di *Colibri*, l'ultimo romanzo di Sandro Veronesi, Marco, rivela il suo sentirsi incapace di vivere il tempo stando al passo di chi lo circonda. Il contrasto insanabile fra il tempo vissuto dentro un'anima che non smette di interrogarsi su quanto accade e quello che scorre dentro una rete di contatti e di connessioni e che finisce per consumare tutto ciò che tocca, rischia di lasciare Marco esangue e senza forze. Ecco perché preferisce opporre al movimento vorticoso del mondo che lo circonda, quello lento della sua anima, immalinconito e nostalgico verso tutto ciò che è passato. Si condanna così a stare sempre un passo indietro. Indietro rispetto agli affetti, intesi dai più come mutevoli e transeunti; indietro rispetto alle responsabilità verso il proprio passato e il proprio futuro mentre la maggior parte si contenta di vivere in un “presente assoluto” senza legami di continuità con ciò che lo precede e ciò che lo segue; indietro rispetto a un tempo che risulta incomprensibile e irappresentabile perché sfuggente e misterioso.

Si capovolge così tutta la tavola dei valori: «coraggioso chi corre, pavido chi resta fermo, illuminato chi cambia, ottuso chi resta fermo»². Ottuso chi non

¹ Veronesi S. (2019), *Il Colibri*, p. 312.

corre alla stessa velocità degli altri, pavido chi è lento e chi non cerca di nascondere le tante vulnerabilità e paure come le perplessità nei confronti di chi “concede del tempo” alle tante relazioni incrinate e in crisi. E per questo si aggrappa alla scrittura, per consentire all’anima di prendere respiro.

Ci si affida alla scrittura e al romanzo in modo da sostenere le perplessità e le contraddizioni a cui si perviene ogni volta che si pensa che il tempo non sia solo quello che scorre inesorabile a dispetto di noi e che ci conduce verso la nostra fine, né solo quello stravolto dal mondo virtuale e dalle sue infinite potenzialità, ma quello percepito e vissuto da una coscienza che fa fatica a trovare una bussola con cui orientarsi. Come riusciamo ad abitare un tempo che ci sembra estraneo e non familiare? Quanto e come questo tempo “sempre più veloce” ci cambia e ci trasforma? Come incide sulla trama relazionale da cui dipendiamo e in cui siamo immersi? Domande affidate alla scrittura e alla riflessione per riguadagnare una posizione meno incerta nel mondo a dispetto delle tante incongruenze che la ragione non riesce a risolvere. In realtà, forse per questo si corre: per non pensare troppo, per non scoprire le proprie paure, le ansie di controllo e di dominio. Perlomeno fino a quando non si inciampa e si resta indietro. Allora altre e più forti domande risuonano e cercano risposte.

² *Ibidem.*

La difficoltà ad abitare il tempo che scorre inesorabile ha da sempre intrigato l'uomo, che per questo ha provato a fissarlo sulla carta, trasfigurandolo attraverso la narrazione o indagandolo filosoficamente. Basti pensare a narratori come Joyce o Mann, o a filosofi come Agostino, Platone e Aristotele e accanto a questi Paul Ricœur e il suo tentativo di mettere assieme narrazione e riflessione filosofica. Il percorso del pensatore francese comincia durante gli anni Ottanta del secolo scorso quando, interrogandosi sulla metafora³ e sulla sua potenza innovativa per l'immaginazione e la comprensione dei fatti, scopre la connessione fra il racconto, il tempo e il soggetto. Dà avvio così a una delle stagioni più interessanti del suo pensiero, inaugurata dai tre volumi di *Tempo e racconto* ma che di fatto continuerà anche nei volumi dedicati alla memoria e alla storia⁴ fino alle sue ultime produzioni. Seguendo *la via longa del suo filosofare* procede di aporia in aporia, di interrogazione in interrogazione tentando di costruire nessi fra il soggetto interrogante e le tante riflessioni sul racconto e sulla storia.

Certo la prima perplessità nasce dalla nostra incapacità di dare una rappresentazione che dia conto sia del tempo del soggetto, avvertito come altro e

³ Ricœur P. (1981), *La metafora viva*.

⁴ Ricœur P. (2003), *La memoria, la storia e l'oblio*.

come diverso, sia di quello del cosmo, uguale per tutti e senza eccezioni. Così quella stessa distonia che avvertiva Marco, il protagonista del romanzo di Veronesi, fra un tempo esteriore e oggettivo che riguarda i più e quello “vissuto” dentro la propria anima e che lo fa sentire inadeguato, ci conduce subito al movimento da cui prende avvio il primo volume di *Tempo e Racconto* quando si avverte che il tempo della soggettività risulta irrappresentabile per il pensiero. Qui il pensatore francese, man mano che prende in considerazione le diverse concezioni, come quella del tempo dell’anima di Agostino, del tempo cosmico di Aristotele, del tempo fenomenologico di Husserl e quella trascendentale di Kant, si rende conto che nessuna elaborazione o costellazione concettuale riesce a far scomparire l’antinomia e la dicotomia fra un tempo soggettivo e un tempo oggettivo. Resta sempre qualcosa di insoluto e di insoddisfacente. Sembra che, allora, che solo con il racconto e con il suo intrigo narrativo è possibile stare dentro, mantenendole vive, le tante questioni che l’uomo porta con sé vivendo.

La vita come tale non forma un tutto, la natura può produrre dei viventi, ma sono indifferenti. L’arte può non produrre altro che esseri morti, ma essi sono *significativi*. Sì, ecco l’orizzonte del pensiero: strappare, mediante il racconto, il tempo raccontato alla *indifferenza*. Mediante procedure di risparmio e di compressione, il narratore introduce ciò che è estraneo al senso nella sfera del senso⁵.

⁵ Ricœur P. (1987), *Tempo e racconto 2. La configurazione nel racconto di finzione*, p. 132; Cfr. Greisch J. (2001), *Paul Ricœur. L’itinerance du sens*; Jervolino D. (1984), *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*.

Il racconto ha infatti la forza di spezzare l’indifferenza con cui percepiamo e viviamo il nostro tempo. Per questo pensare con Ricœur e oltre Ricœur significa provare a ri-figurare il nostro tempo attraverso i tanti racconti, incrociando le prospettive indicate dalla riflessione agostiniana e da quella aristotelica. Ovvero un cammino che procede dalla lettura fenomenologica del tempo all’ermeneutica e alla poetica, un’ermeneutica in grado di dialogare con la poetica, dimostrando come l’innesto sia necessario ma non risolutivo, essendo la speculazione sul tempo dei tanti filosofi a partire da Agostino una “ruminazione senza conclusione”, cui replica l’attività letteraria solo come soluzione poetica, come Aristotele consente di fare, e che se non risolve le aporie consente di abitarle senza restarne mai avvinti⁶.

2. *Con Agostino e Aristotele: sul tempo vissuto e sul tempo raccontato*

Il primo filosofo a cui si rivolge il pensatore francese è sicuramente Agostino. Questi, a dispetto di tutta una tradizione antica, quella che fa capo a Platone e Aristotele, e che intende il tempo come un ordine misurabile del

⁶ Cfr. Iannotta D. (1998), *Frammenti di lettura. Percorsi dell’altrimenti*.

movimento, l’«immagine mobile dell’eternità»⁷, e come ciò che riproduce nel movimento – dei pianeti, del ciclo costante delle stagioni e delle generazioni viventi o di ogni specie di mutamento – l’immutabilità dell’essere eterno, scopre che il nostro essere temporali mostra un qualcosa di altro dal movimento fisico. Pensare ad esempio al passato ci rivela il passato come ciò che *non è* più, il futuro come ciò che *non è ancora* e il presente come ciò che *non è sempre*.

Riflettere sul tempo non in modo astratto e disincarnato ma a partire dalla nostra esperienza e dai nostri racconti ci consente di percepire che il tempo si misura attraverso ciò che passa. Siamo noi che attribuiamo a cose, ad azioni delle qualità temporali, qualità di futuro e di passato (*futura et praeterita*) che si trovano *presenti* in noi: in un certo senso il presente diventa aggettivo plurale (*praesentia*). Se raccontare è «affidare alla memoria il destino delle cose passate e all’attesa quello delle cose future», allora «memoria e attesa sono in un *presente dilatato e dialettizzato* che non è nessuno dei precedenti termini: né il passato, né il futuro, né il presente puntuale (scettico) e nemmeno il passaggio del presente»⁸. Stare dentro questa prospettiva consente di comprendere come il tempo non sia mai distinguibile in un presente, un passato e un futuro, ma come

⁷ Platone, *Tim.*, 37d.

⁸ Ricœur P. (1986), *Tempo e racconto* 1, p. 28.

un *presente* che *passa*. Se l’essere del tempo è il triplice presente, resta la questione di come si misura. Caso unico nella storia del pensiero, Agostino esclude che siano gli astri e il cosmo a misurare il tempo: il tempo è sì misura, ma non degli astri, bensì del movimento dell’anima. È l’anima, infatti, che misura il tempo, distendendosi nelle sue tre dimensioni, radicandosi nel presente dell’anima che *attende* (futuro), che *fa attenzione* (presente), che *ricorda* (passato); se è vero che misuriamo il tempo nel suo passare, è nel *presente* dell’anima che attende che trova radicamento il futuro; è nel *presente* dell’anima che fa attenzione che esiste il presente ed è infine nel *presente* dell’anima che ricorda che sussiste il passato.

Il triplice presente è da pensare come *distentio* e *intentio animi*: in questo senso la distensione consiste nel contrasto e nella differenza fra le tre tensioni, nel senso che attesa, memoria e attenzione non vanno considerate isolatamente ma in interazione: «la *distentio* non è altro che la distanza, la non coincidenza delle tre modalità dell’azione [...] più lo spirito si fa *intentio* e più soffre di *distentio*»⁹.

La *distentio animi* è ciò che scaturisce dall’apertura dell’*intentio* di una azione, di quell’attenzione che permette al presente di non subire passivamente

⁹ Ivi, p. 40.

il transito del tempo, ma di trasformare il futuro in passato e di far crescere il passato diminuendo il futuro. Il presente, allora, non è solo ciò che meccanicamente passa, ma anche ciò che facendo passare, determina il perdurare dell’azione¹⁰. Se «è nel passaggio, nel transito che bisogna cercare a un tempo la *molteplicità* del presente e la sua *frattura*»¹¹ allora è nell’animo che si trova l’elemento fisso, la misura che paragona tempi lunghi e tempi corti, ma anche un’attenzione, un’attività che fa del presente non solo punto di passaggio, ma anche una *praesens intentio*, un’attenzione attiva che registra la frattura.

Affascinante intuizione, quella agostiniana della eterogeneità e omogeneità, della concordanza-discordanza delle tre dimensioni del tempo, ma che non riesce a risolvere l’aporia di un tempo che fluisce a dispetto dell’uomo. Illuminante a tal proposito il momento in cui Agostino pensa il contrasto fra la temporalità umana, caratterizzata dalla discordanza e dalla tensione, e l’eternità divina, l’eterno presente, senza passato né futuro che irrompendo nel tempo con la creazione, irrompe dalla sua stabile presenza¹². È proprio tale immutabilità a presentarsi come “idea-limite” nei confronti del tempo marcato dalla cifra del

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 35.

¹² Cfr. Jervolino D. (2000), *Ricœur e il problema del tempo*, pp. 77-90.

transitorio. Pensare un presente senza futuro né passato, come quello dell’immutabile eternità, vuol dire pensare un tempo umano come difetto e imperfezione rispetto a questa pienezza, per questo l’anima, quando si scopre esiliata nella «regione della dissomiglianza», innalza i suoi gemiti di lamento, lacerata nel suo essere nulla, percependo la tristezza del suo essere finito¹³. È tale conflitto fra l’eternità e il tempo che fa sì che l’esperienza del tempo sia attraversata dalla negatività, ai limiti della deflagrazione, quando si paragona alla stabilità dell’Eterno. La *distentio animi* non è solo ciò che consente di pensare le aporie del tempo, ma esprime anche la lacerazione dell’animo privato della stabilità dell’eterno presente, così «mentre la *distentio* diviene sinonimo della dispersione nel molteplice e dell’errare del vecchio uomo, la *intentio* tende a identificarsi con il raccoglimento dell’uomo interiore»¹⁴ e con la speranza delle cose ultime¹⁵. Allora al lamento e alla lode della creatura subentra la *speranza*, quando l’anima si lascia attraversare da livelli di temporalizzazione sempre meno distesi e sempre più tesi, «attestando che l’eternità può lavorare

¹³ Ricœur P., *Tempo e racconto* 1, cit., p. 52.

¹⁴ Ivi, p. 52.

¹⁵ Aime O. (2007), *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, p. 392.

dall'interno l'esperienza temporale, per disporla secondo livelli gerarchici e così approfondirla invece che abolirla»¹⁶.

Se Agostino, in continua oscillazione, passa dalla *concordanza* (*intentio*) alla *discordanza* (*distentio*), oscillazione che neanche l'approdo saldo nella fede riesce del tutto a fermare, Aristotele offre, agli occhi di Ricœur, la possibilità di contenere la discordanza del tempo tramite la concordanza del *racconto*, tramite l'azione unitaria del *mythos* (intrigo narrativo). Se Agostino è chiamato a dar conto del difficile rapporto fra l'anima e il tempo¹⁷, ad Aristotele viene affidato il compito di introdurre l'elemento della narratività con le due nozioni di *mythos* e di *mimesis* che insieme costituiscono una “sorta di cellula melodica” della dimensione narrativa elaborata da Ricœur¹⁸.

«La costruzione dell'intrigo (*mythos*) – scrive il pensatore francese – è la replica alla *distentio animi* di Agostino. Agostino geme sotto il peso esistenziale della discordanza, Aristotele vede nell'atto poetico per eccellenza – la composizione del poema tragico – il trionfo della concordanza sulla

¹⁶ Ricœur P. (1988), *Tempo racconto 3. Il tempo raccontato*, p. 401.

¹⁷ Cfr. Ricci Sindoni P. (2007), *Agostino tra filosofia e teologia. Temi e prospettive*.

¹⁸ Jervolino D. (1984), *Verso la poetica della libertà*, p. 132.

discordanza»¹⁹: da un lato la discordanza che lacera ogni concordanza, dall’altro l’attività mimetica in cui la concordanza restaura la discordanza.

Se è vero che il tempo della soggettività è “irrappresentabile”, l’unica possibilità per il soggetto di venirne a capo è allora quello di “raccontarlo”, distendendolo nelle dimensioni del passato, del presente e del futuro. Di contro all’ipotesi che ogni definizione concettuale rischia di appiattire l’eterogeneità delle sue tante dimensioni, il filosofo cerca di descrivere l’eterogeneo, mantenendolo eterogeneo, descrivendo la diversità senza tentare di cancellarla. Ecco la possibilità del dar conto dell’unità e della differenza attraverso la narrazione, che a un tratto illumina l’aporia del tempo: «solo una trasfigurazione poetica libera l’aporia dal *non senso* che incombe»²⁰.

I due termini di *mythos* e *mimesis* sono messi in relazione all’aggettivo “poetica”, che è l’arte di costruire gli intrighi, in tal senso «imitare o rappresentare l’azione è anzitutto pre-comprendere ciò che ne è dell’agire umano [...]. È su questa *precomprensione* comune al poeta e al suo lettore, che

¹⁹ Ricœur P., *Tempo e racconto* 1, cit., p. 57.

²⁰ Ivi, p. 21.

si edifica la costruzione dell'intreccio, e con essa, la mimetica testuale e letteraria»²¹.

Se il *mythos* è il che cos'è dell'azione, la connessione dei fatti, la *mimesis* è l'attività mimetica volta a imitare le azioni umane. L'attività mimetica non è, dunque, semplice copia alla maniera platonica, bensì capacità di costruire e di imitare creativamente l'esperienza temporale, le azioni umane e di connettere i fatti tramite l'intrigo, costruendo connessioni temporali non di tipo cronologico ma logico o meglio narrativo. *Mimesis* è il radicamento della composizione del *racconto* in quell'attività pratica con cui il lettore immediatamente comprende. O meglio è la complessità delle azioni umane che richiama l'urgenza del racconto, per cui il momento della *configurazione* narrativa fa sì che il tempo lineare degli episodi venga configurato in una totalità colma di significato.

Se la poetica aristotelica è l'arte di comporre intrighi, di imitare e rappresentare delle azioni mediante il linguaggio metrico ritmico o musicale e di connettere fatti e azioni, il *mythos* è ciò che unisce nel racconto la struttura unitaria di un intreccio. In tal senso la soluzione poetica risolve il paradosso speculativo del tempo, poiché risolve la discordanza temporale dello scorrere inesauribile del tempo e delle sue inquietudini all'interno della concordanza

²¹ Ivi, p. 108.

logica e unitaria di fatti, in cui l'esigenza di ordine è il contrasto estremo alla *distentio animi* agostiniana²². Aristotele ci offre una teoria in cui la concordanza presenta dei caratteri di totalità logica per quanto riguarda la costruzione, ma anche di necessità e di probabilità, in una sorta di «intelligibilità adeguata al campo della *praxis* e non della *theoria*, vicina quindi alla *phronesis* che è l'intelligenza dell'azione»²³.

Tale intelligenza poetica coglie l'unità temporale e l'unità drammatica che riesce a conferire ai personaggi e agli accadimenti un significato universale:

il possibile, il generale devono essere cercati solo nella connessione dei fatti, dal momento che è tale connessione che deve essere necessaria o verosimile. In una parola è l'intrigo che deve essere tipico [...] è l'universalizzazione dell'intrigo che universalizza i personaggi²⁴.

Se l'intreccio è azione, anzi azione simulata, allora “fingere è fare”, è sospendere la “referenza” del linguaggio poetico, per contribuire, attraverso un sistema simbolico, a configurare la realtà, producendo un mondo che non è

che il mondo del testo, una proiezione del testo come mondo [...] Il mondo del testo, siccome è mondo, entra necessariamente in

²² Ivi, p. 59.

²³ Ivi, p. 71.

²⁴ Ivi, p. 69.

collisione con il mondo reale, per rifarlo, sia che lo confermi, sia che lo neghi²⁵.

Il *mythos* non è la *distentio animi*, poiché è una concordanza insidiata sempre dalla discordanza: elementi di discordanza sono gli interventi “terribili” e “penosi”, i colpi di scena che minacciano la coerenza dell’intrigo, come il *thaumastón*, il “meraviglioso”. Questi elementi concorrono a determinare il *mutamento*, la *metabolé* aristotelica, fenomeno centrale dell’azione tragica e fattore di immissione di discordanza nell’ordine dei fatti. Solo l’autore grazie alla sua capacità di costruire l’intreccio riporterà alla concordanza la discordanza e lo farà seguendo le leggi che regolano l’intrigo tragico, la verosimiglianza e la coerenza formale. L’analisi dell’intrigo fa affiorare il medesimo gioco di *consonanza-dissonante* dell’esperienza del tempo agostiniana, come a dire che la narrazione non può non fare i conti con la temporalità: Ricœur collegando la *Poetica* di Aristotele alle teorie agostiniane, scopre la funzione mediatrice del *tempo dell’intrigo*, del *tempo costruito*, del tempo raccontato ma rivela anche il suo insegnamento etico. La costruzione dell’intrigo opera così una mediazione fra temporalità e racconto attraverso il passaggio di tre fasi mimetiche (*prefigurazione, configurazione e rifigurazione*) che consentono la ri-figurazione

²⁵ Ricœur P. (1989), *Dal testo all’azione*, p. 17.

finale tramite l’etica. La costruzione narrativa invita, infatti, il lettore a considerare l’importanza dei conflitti o dei rovesci di fortuna, ma anche il loro possibile superamento, restituendo così una riflessione sulle azioni umane, sull’etica e sulla politica che sostanzia una saggezza pratica, nata da una maggiore comprensibilità della esperienza umana.

3. La costruzione dell’intrigo narrativo

Ma vediamo meglio la costruzione dell’intrigo così come viene elaborata anche in considerazione della costruzione dell’intreccio narrativo nei romanzi di finzione. *Mimesis I* indica l’attività di *preservazione* propria della mimesi che si collega alla *rifigurazione* (*mimesis III*), mediante la *configurazione* ovvero la *mimesis-creazione* o *mimesis invenzione* (*mimesis II*) che raffigura l’esistenza nell’intrigo mediante l’esercizio di composizione di trame che rompono la realtà. La circolarità della triplice *mimesis* non può essere spezzata poiché ogni livello può operare solo in relazione agli altri due, perché la rifigurazione finale acquista il proprio senso in virtù della funzione mediatrice dell’atto configurante, il quale a sua volta è reso possibile dalla prefigurazione dell’azione umana svelata dalla pre-compresione del mondo dell’azione (*mimesis I*).

La costruzione dell’intrigo messa in atto in *mimesis II* è resa possibile dalla precomprendere dell’azione umana, comune al lettore e al poeta, aperta da *mimesis I*. *Mimesis II* è il livello di mediazione fra ciò che sta a monte con ciò che sta a valle della configurazione, la realizzazione della costruzione dell’intrigo che, come imitazione creatrice dell’azione e della connessione dei fatti, apre l’ambito del «come se»²⁶. L’intrigo opera una mediazione a diversi livelli, tra singoli eventi e la storia intesa come un tutto, capace di ricomporre elementi fra loro eterogenei in una storia dotata di senso, in una totalità intellegibile. È possibile identificare *configurazione* e *intrigo* come un modello di *concordanza-discordanza*, in virtù della capacità che la temporalità di questo secondo momento dimostra di avere: quella di combinare due dimensioni temporali, quella cronologica propria della dimensione episodica del racconto e quella non-cronologica propria dell’atto configurante, che trasforma eventi in una storia che suscita interesse nel lettore. Per questo si può leggere la storia invertendo l’ordine naturale degli eventi, in base a una lettura del tempo a partire dalla fine, rendendo produttivi i paradossi agostiniani. Questa “sintesi dell’eterogeneo”, simile all’immaginazione produttiva kantiana, presenta i due

²⁶ Ricœur P., *Tempo e racconto* 1, cit., p. 80.

caratteri della schematizzazione e della tradizionalità²⁷. Poiché la costruzione dell’intrigo produce una intelligibilità mista tra «lo spunto, il pensiero della storia raccontata e la presentazione intuitiva delle circostanze, dei personaggi, degli episodi»²⁸ si può individuare uno schematismo della funzione narrativa, avente un carattere eminentemente temporale. Schematismo che, costituendosi in una storia, presenta i caratteri della trasmissione ereditata ma viva, rivitalizzata dall’imitazione creatrice del fare poetico. È la tradizione ad assicurare la continuità del processo fra *mimesis I* e *II*, fra sedimentazione e innovazione di opere e di generi letterari, mentre si giunge al III livello mimetico attraverso il concetto gadameriano di *applicatio*. Grazie all’elaborazione del tempo attraverso le sue aporie, l’opera ricœuriana è orientata a dimostrare che la temporalità e il racconto formano un circolo in virtù del quale il *tempo* diventa *umano* attraverso la sua articolazione narrativa e il *racconto* assume significato avendo come oggetto l’esperienza umana. È con l’applicazione gadameriana che il racconto acquista il suo significato più ampio mediante «l’intersezione del mondo del testo nel mondo del lettore» che restituisce il racconto al mondo *dell’agire* e del *patire*. L’atto di lettura porta a

²⁷ Jervolino D. (2006), *Linguaggio e tradizione: una riflessione a partire da Ricoeur*.

²⁸ Ricoeur P., *Tempo e racconto* 1, cit., p. 114.

compimento il processo di rimodellamento dell'esperienza attraverso l'atto configurante.

L'atto di lettura compiuto dal lettore attualizza l'opera d'arte nel senso che a partire dal suo contesto storico ricerca sensi e significati che trascendono quelli dati dallo scrittore. L'atto di lettura, consentendo la fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*²⁹) fra testo e lettore, ci obbliga a trovare nel dire poetico quella capacità referenziale-veritativa che favorisce l'intersezione fra il mondo del testo e il mondo del lettore: negare tale capacità significherebbe non riconoscere la forza dirompente del *possibile* che il testo narrativo evoca, contribuendo a ri-descrivere il mondo.

Tale riflessione filosofica sulla narrazione e sul tempo³⁰, risolvendo apparentemente quella aporia sorta fra il tempo del soggetto e il tempo oggettivo, perché la narrazione tumultuosa dei vissuti e delle alterne vicende umane viene ricomposta in un intreccio che preordina le discordanze e i rovesci di fortuna nell'unità narrativa, restituisce al lettore il *senso*³¹ di una narrazione

²⁹ Gadamer H.G. (2001), *Verità e metodo*, p. 356.

³⁰ Ricœur P., *Tempo e racconto* 1, cit., p. 130.

³¹ Greisch J. (2001), *Paul Ricœur. L'itinerance du sens*.

che consente una maggiore intelligibilità del corso degli eventi umani, in cui il particolare e il difforme vengono innalzati all'universale, mentre la creatività della interpretazione consegna al lettore un nuovo modo di essere e di agire nel mondo.

Raccogliendo in unità i diversi momenti temporali il poeta, come lo scrittore o lo storico, riesce a dare vita a quel “tempo raccontato” che è ponte fra il tempo vissuto e il tempo cosmico, secondo l'assunto iniziale che intende trovare nella poetica una risposta all'aporia fra la deflagrazione agostiniana del tempo e la concentrazione configurante aristotelica. Il tempo raccontato, sia quello tragico, che quello del romanzo, mediando fra il tempo del mondo e il tempo dell'anima, diventa il tempo dell'*umana storicità*, il tempo degli uomini che *agiscono* e che *soffrono* e che raccontano le storie delle loro vite³², per far sì che attraverso il “come se” ispirino le esistenze concrete, motivino all'azione, suggeriscano come poter ricomporre le discordanze della sorte umana. Grazie all'immaginazione poetica e alla rifigurazione del tempo attraverso il racconto il pensatore francese riesce a ricomporre il “paradosso dell'uomo fallibile e mortale”, quando investigando l'uomo e le sue molte enigmaticità traccia una via che dalla “patetica della miseria” giunge alla “poetica” della vita umana.

³² Jervolino D. (2003), *Introduzione a Ricœur*, p. 62.

Riesce così non solo a dare un senso alle miserie umane e alle distonie che ci accompagnano, ma a trasfigurarle in “opere” che cadendo sul mondo schiudono nuovi orizzonti di comprensione e consentono non solo la nostra trasformazione ma anche quella del contesto in cui viviamo³³.

4. Sul racconto, sul tempo e sulla resilienza

Tu sei un colibrì perché come il colibrì metti tutta la tua energia nello stare fermo. Settanta battiti d’ali al secondo per rimanere dove sei già [...] Riesci a fermarti nel mondo e nel tempo, riesci a fermare il mondo e il tempo intorno a te, certe volte riesci addirittura anche a risalirlo, il tempo e a ritrovare quello perduto, così come il colibrì è capace di tornare all’indietro³⁴.

Con queste parole Luisa risponde alla perplessità di Marco. Lui si sente “indietro” e “in ombra” solo perché vive con un’altra modalità rispetto a chi lo circonda. Anzi è proprio la sua capacità di fermarsi “nel mondo e nel tempo” nei momenti di crisi che gli consente di resistere alle intemperie e alle tempeste. E così sopravvivere. Fermandosi, scopre sì la distonia fra gli uni e gli altri, ma, restando in piedi per non cadere, riesce a “salvare” se stesso dal tempo che passa e tracima. Poiché il tempo che passa non lo distoglie da ciò che conta, dal cuore

³³ Iannotta D. (2010), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*.

³⁴ Veronesi S., *Il colibrì*, cit., p. 296.

delle cose e degli affetti che restano a dispetto di ciò che muta. Marco si salva dal vizio del gioco e dal suo amore non corrisposto. Si salva per difendere i suoi sentimenti più profondi e dare un futuro di speranza alla nipote.

Certo in un’epoca come la nostra in cui sembra sparita ogni tensione “poetica”, in cui “non si racconta più perché non c’è più un’esperienza da condividere”, come direbbe Benjamin, in cui restare schiacciati dentro il presente sembra l’unica possibilità di sopravvivenza, o in cui si inseguono velocità e cambiamenti dettati da mode, ogni racconto nato dall’imitazione creatrice o narrativa di cui parla Aristotele può davvero fare la differenza. Se l’attività del narrare consente di comprendere gli eventi che ci accadono e se la struttura pre-narrativa dell’esperienza fa sì che noi ci identifichiamo nelle storie di vita che ascoltiamo e raccontiamo, allora anche l’immagine che ci ha lasciato Veronesi non può lasciarci indifferenti. Specie, se si pensa che il suo racconto sia una ri-figurazione del tempo così come è percepito dalla nostra generazione. I “racconti di vita” non hanno, infatti, senso se non in questo scambio di memorie, di progetti e di vissuti, tra esperienza, attese, iniziative di generazioni differenti. Anche la storia del colibrì una volta lasciato il testo non può lasciarci inermi. Specie se ci invita a trovare la forza con cui contrapporci alle tensioni centripete del mondo che ci circonda, come alle dispersioni a cui siamo soggetti

o alle tante sollecitazioni che ci fanno “perder tempo”, ovvero non ci consentono di dare valore allo scorrere del tempo. Ogni lettura non resta parola muta se invita non solo a trasformare le nostre esistenze, consentendoci di immaginarne e progettarne di nuove, ma anche a mostrare la nostra resilienza ovvero la nostra capacità di contrapporci a ciò che di brutto e di insensato ci restituisce il mondo. In tal senso il racconto ci offre gli strumenti per affrontare il quotidiano, a volte semplicemente chiedendo di fermarci per leggere e meditare. Una lettura per dare un *senso* al tempo che scorre, specie se esso ci svela fragili e vulnerabili. Ma anche un tempo in cui provare a dare una nuova *chance* ai tanti rapporti che rischiano di farci insterilire e soccombere. Semplicemente ponderando e immaginando altre soluzioni e altre possibilità.

Come fa il colibrì, che è Marco nella finzione letteraria, ma anche i tanti umiliati e offesi che portano avanti la loro storia senza grandi fratture né gesti epocali. Semplicemente resistendo. Ci vuole infatti più forza nel resistere che non nel cedere, di fronte alla paura della morte, all’angoscia della malattia e dell’affaticamento. Il colibrì diventa in quell’incontro fra mondo del testo e del lettore la celebrazione della lentezza intesa come capacità di *darsi il tempo* che occorre per comprendere ciò che accade e per amare senza riserve, mentre il contesto ci vuole incostanti e iper-connessi. Ma anche la celebrazione della

resilienza intesa come forza eversiva e trasformativa, se dal racconto si solleva un *senso* che ispira una modalità di vivere eroica e patetica. Tanto più eroica quanto più patetica, se ci si fa contrassegnare dalle esperienze e “alterare” dai tanti altri che si incontrano, senza tuttavia farsi annichilire e modellare dentro esistenze disperate. E così poter rinascere, sempre e in ogni momento.

BIBLIOGRAFIA

AIME Oreste (2007), *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Assisi, Cittadella Editrice.

COSTANZO Giovanna (2013), *Alla Ricerca dello spazio vissuto*, Firenze, Le Lettere.

GADAMER Hans Georg (1960), *Verità e metodo*, trad. it. di Vattimo G. (2000), Milano, Bompiani.

GREISCH Jean (2001), *Paul Ricœur. L'itinerance du sens*, Grenoble, Millon.

IANNOTTA Daniela (1998), *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti*, Roma, Aracne.

IANNOTTA Daniela (2010), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Roma, Edizione Fondazione Ente dello Spettacolo.

JERVOLINO Domenico (1984), *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Napoli, Procaccini.

JERVOLINO Domenico (2000), *Ricœur e il problema del tempo*, in «Filosofia e Teologia» 1, pp. 77-90.

JERVOLINO Domenico (2006), *Linguaggio e tradizione: una riflessione a partire da Ricœur*, in «Itinerarium», n. 34.

PLATONE, *Opere complete*, a cura di Giannantoni G., (1982-1984), Roma-Bari, Laterza.

RICCI SINDONI Paola (2007), *Agostino tra filosofia e teologia. Temi e prospettive*, in «Itinerarium», vol. 37.

RICŒUR Paul (1975), *La metafora viva*, trad. it. di Grampa G. (1981), Milano, Jaca Book.

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

RICŒUR Paul (1983), *Tempo e racconto* 1, trad. it. di Grampa G. (1986), Milano, Jaca Book.

RICŒUR Paul (1984), *Tempo e racconto* 2. *La configurazione nel racconto di finzione*, trad. it. di Grampa G. (1987), Milano, Jaca Book.

RICŒUR Paul (1985), *Tempo racconto* 3. *Il tempo raccontato*, trad. it. di Grampa G. (1988), Milano, Jaca Book.

RICŒUR Paul (1986), *Dal testo all'azione*, trad. it. di Grampa G. (1989), Milano, Jaca Book.

VERONESI Sandro (2019), *Il Colibrì*, Milano, La Nave di Teseo.