

Studi e Ricerche

Che cosa è ‘limite’ per Paul Ricœur

VINICIO BUSACCHI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Conflitto e crisi, ovvero dei “motori” del progresso e della emancipazione. 3. Capacità e limite: del processo del diventare ‘persona’. 4. Perché “l’agire fa sì che il mondo non sia finito”.

Abstract: Starting from the analysis of some uses of the concepts of ‘crisis’ and ‘conflicts’ (which work as key-concepts in Paul Ricoeur’s “philosophy of the limit”) we grasp an intertwined relationship between the historical and critical dimension of modernity on the one hand, and the psychological and sociological dimension concerning human emancipation on the other. Ricoeur’s philosophy of the ‘capable human being’ reveals how human identity is dialectically connected with historical and social progress, and reversibly, how human’s emancipation influences the life world in terms of social progress. To overcome the limits constitutes the key-passage for human emancipation as well as for social progress.

Keywords: *dialettica, conflitto, crisi, emancipazione, capacità, azione.*

1. Introduzione

È principalmente in riferimento alla nozione di ‘conflitto’, inteso in senso *dialettico-tensionale*, ed alla nozione di ‘crisi’ che in seno alla ricerca di Paul Ricoeur si sviluppa un’articolata riflessione sul complesso tema del limite. Ora, per quanto la filosofia ricœuriana spazi, variando, da una indagine interessata alla dimensione della corporalità e del fondamento, ed alle numerosissime (e diversissime) problematiche epistemologiche e fenomenologico-ermeneutiche, ad una indagine che procede sviluppandosi intorno a questioni problematiche specifiche (la volontà, il male, il simbolo, il testo, il linguaggio, l’azione, l’identità, la memoria, il riconoscimento ecc.), in definitiva, due sembrano essere gli assi portanti, trasversali, dell’intera costruzione: la problematica della filosofia dell’uomo e la problematica della realtà [e conoscenza] storico-sociale. Anche la variegata tematica del limite trova tendenziale polarizzazione in una prospettiva di analisi riflessiva *specificata*: precisamente, (1) in riferimento al tema antropologico della realizzazione personale e (2) in riferimento ai processi storico-sociali di progresso e trasformazione culturale del mondo della vita. E, per entrambi i versi, proprio i concetti di crisi e conflitto entrano in campo quali termini pregnanti, decisivi, nell’inquadramento del fenomeno del limite come esperienza connessa al processo del “diventare persone” e al progresso del “mondo sociale”.

Partendo dall’analisi di alcuni usi di questi concetti nella ricerca ricœuriana giungiamo a rilevare non solo la loro presenza e significatività nel *parcours* di ricerca del filosofo francese ma afferriamo la “molla” di un intreccio tra dimensione storica e critica della modernità da un lato,

¹ Professore associato di Filosofia teoretica presso l’Università degli studi di Cagliari.

e dimensione psicologica e sociologico-relazionale dall'altro; intreccio che proprio sul tema del *limite in quanto fenomeno connesso e dipendente/disciplinato dall'esercizio delle capacità umane e dalle scelte d'azione* trova sbocco e compimento speculativo. È un discorso di antropologia filosofica e di filosofia dell'azione, una questione di teoria del sapere storico e di pratiche etico-normative. Non solo, infatti, l'uomo è *homme capable* e la sua identità si costituisce storicamente e narrativamente proprio in dialettica continua con i limiti naturali e le “resistenze” della passività corporale; ma l'agire dell'uomo è significativamente implicato in questo processo e impatta con il mondo della vita (tanto reale e sociale quanto fisico e naturale). Sì, perché se da un lato è vero che “individui si nasce mentre persone si diventa”, dall'altro proprio l'“agire fa sì che il mondo non sia finito”, ovvero, proprio l'agire fa sì che si dia un nesso stretto, imprescindibile, tra sfida pratico-emancipativa e trasformazione della realtà, tra esperienza del superamento del limite e limite della non totalizzabilità del mondo.

2. Conflitto e crisi, ovvero dei motori del progresso e della emancipazione

Senza dubbio è nel campo di una riflessione filosofica di tipo storico-politico e pratico-sociale che le tematiche del conflitto e della crisi emergono in Ricœur come tematiche di una dialettica intesa (già) nel doppio senso del progresso sociale e della emancipazione umana. Negli scritti giovanili, a cui ci riferiamo, si mostra il riverbero di una sensibilizzazione pratica di ispirazione religiosa, ma vi si esprime altresì un tratto genuinamente critico-riflessivo, già *filosofico* (e non riducibile al solo discorso dell'*engagement philosophique*²). L'articolo *La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*³ (1947) si rivela portatore di una problematizzazione di tipo speculativo con una “presa diretta”, per così dire, sui concetti che ci interessano. La democrazia – apprendiamo – non è una costruzione ideologica, ma «una *pratica*, cioè un'azione, una lotta, un “dramma” nel senso vero della parola»⁴. Una pratica che risulta suscettibile di “contaminazione” con l'ideologia. Ciò avviene in modo sistematico, profondo, per l'inevitabile nesso tra, da un lato, idea, disegno, prefigurazione dell'azione e del domani, e, dall'altro, impegno concreto, militanza, azione politica. Si tratta di una processualità che si esprime proprio nella *dialettica* di idea e azione, di *conflitto* e trasformazione del conflitto; e di «crisi» come «momento di una storia di cui si deve ritrovare lo slancio»⁵. La crisi è una sorta di *quid* proprio della storicità della storia, della storia in quanto tale, ovvero della storia in quanto «storia vivente», idea in marcia, in lotta, in progresso. Focalizzandosi sulla contemporaneità e le grandi trasformazioni storico-sociali del secondo dopoguerra – in particolare, del socialismo e del totalitarismo –, in questo articolo Ricœur legge in chiave di “filosofia (pratica) dell'uomo” la parabola intrecciata di «crisi di *crescita*» e «crisi di *decadenza*» che ha segnato quella fase; lo fa, appunto, in riferimento stretto alle implicazioni sul singolo individuo (nella sua maturazione come persona) ed al discorso della responsabilità civica dei singoli rispetto al corso degli eventi⁶. E la diagnostica non si risolve in un esito completamente negativo; ciò proprio grazie all'intreccio tra un piano di critica sociale e un piano di analisi antropologica per cui diventa pregnante l'idea che

2 Sul punto, cfr., P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris [1955] 1964² [1967³], p. 9.

3 P. Ricœur, “La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne”, in *Christianisme Social*, 55/4, mai 1947, pp. 300-311.

4 *Ibidem*, p. 302; trad. it. mia, come le successive.

5 *Ibidem*, p. 300.

6 Cfr., *Ibidem*, p. 305.

«la crisi della democrazia è una crisi doppia ove si congiungono un movimento ascendente e uno discendenti, di minacce feconde e di minacce rovinose»⁷.

In un secondo articolo, più tardo – *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?* (1972) – Ricœur tematizza la questione del conflitto secondo una formula particolarmente interessante, perché mostra in modo più netto la stretta e ampia colleganza tra dimensione storica e dimensione antropologica. Il dilemma di partenza, riguardante la contraddizione tra la Teologia dell'Amore e la diffusa fattualità del conflitto, infatti, apre ad una riflessione critica su una questione di fede che va ad applicarsi alla sfera pratica e sociale della vita secondo una modalità e pervasività più profonda e larga della pura analisi storica e dell'analisi critica della modernità. Pare quasi che il discorso filosofico-antropologico si risolva/dissolva in quello di una critica sociale di marca religiosa, dove le idee della inevitabilità e costitutività del conflitto vengono attaccate come “ideologiche”. Infatti, contro ogni “hegelianizzazione” dei pensieri e dei comportamenti – per il Nostro, autentica marca “culturale” contemporanea⁸ – occorre restaurare la più autentica Teologia dell'Amore⁹. In particolare, quattro risultano essere le nuove forme di *criticità* (autentiche fonti di conflitto) individuate in riferimento alla contemporaneità: 1) «l'assenza di un progetto collettivo nelle nostre società»¹⁰; 2) «l'esaurimento del sogno tecnologico e la rinascita del “mito del semplice”»¹¹; 3) «l'esaurimento della democrazia rappresentativa, a cui rispondono dei tentativi diversi di democrazia diretta»¹²; 4) la problematica del «rapporto tra la libertà e l'istituzione»¹³, principalmente determinata da una vera e propria “sclerosi istituzionale”.

Gli indirizzi di risposta dati da Ricœur, in un modo o nell'altro, tendono a reintrodurre il *modus* dinamico-dialettico. In questo contesto non abbiamo spazio e modo di entrare nel dettaglio, ma l'affermazione seguente, centrale e di marca “conclusiva” dell'articolo che stiamo considerando lascia poco spazio al dubbio. Afferma Ricœur: «solamente colui che preserva nel più profondo della sua convinzione l'esigenza di una sintesi di libertà e di senso, dell'arbitrio e dell'istituzione può vivere in modo sensato il conflitto centrale della società moderna»¹⁴; ovvero, solo colui che si predispone ad un approccio quasi-hegeliano di “confronto con il negativo” (distorsione della democrazia, sclerotizzazione delle istituzioni, perdita di senso nel modello di vita) e di “mira alla sintesi” può trasformare in modo significativo, in motore di avanzamento e di emancipazione, la conflittualità di oggi. Ergo, se da un lato la teologia dell'Amore si prospetta come “l'idea da restaurare”, il fine ultimo, ideale, per cui agire, da un altro lato la realtà [sociale] è quella del conflitto, di una conflittualità che, per quanto di forma ideologico-culturale, permane come campo “da accettare per cambiare”, “da vivere/affrontare per trasformare e trasformarsi”... per rivoluzionarsi e rivoluzionare.

7 *Ibidem*, p. 307.

8 Cfr., *Ibidem*, p. 193.

9 Leggiamo infatti: «(...) Si l'amour est solidaire de la visée eschatologique de l'espérance, et si le chemin de sa réalisation est la justice, alors l'amour est ce qui en nous veut que l'autre soit, soit libre, soit reconnu; alors l'amour est révolutionnaire; alors l'amour prend en charge la puissance révolutionnaire de l'espérance et de la justice; que dis-je: prend en charge? *L'amour engendre le conflit*. Voilà le paradoxe qu'il faut que nous assumions, théologiquement, humainement, politiquement» (*Ibidem*).

10 *Ibidem*, p. 196. Trad. it. mia, come le successive; corsivo dell'autore.

11 *Ibidem*, p. 198.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, p. 200.

14 *Ibidem*, p. 201.

Questa linea interpretativa ci risulta rafforzata dalla considerazione d'insieme della ricerca ricœuriana – al di là dell'orientamento “polarizzato” di questo articolo del 1972. Gli sviluppi coevi e successivi confermano che l'asse discorsivo è proprio quello di una filosofia del conflitto e della crisi intesi quali “motori” del progresso storico-sociale e dell'emancipazione umana.

Con forza ciò emerge nel breve saggio, pubblicato nel 1988, *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*¹⁵ – che poniamo accanto al precedente in virtù di una evidente continuità – o anche affinità – tematica. In esso rileviamo lo sforzo di analisi più articolata, di carattere più teoretico, sul concetto di crisi. Interrogarsi sulla crisi è interrogarsi sulla modernità, dichiara in apertura Ricœur. Ma quale è la fonte della crisi? È causata dalla modernità o, piuttosto, la crisi “precede” la storia e la realtà socio-culturale moderna, per cui si deve parlare di crisi *della* modernità? Ricœur individua tre ostacoli da affrontare e risolvere per affrontare produttivamente il problema: 1) i diversissimi e larghissimi usi del termine ‘crisi’, per cui una determinazione più esatta, di gittata ‘regionale’, si impone¹⁶; 2) il dilatamento (e, dunque, l'indebolimento sul fronte della “pregnanza” conoscitiva) del bacino semantico e dinamico di alcuni concetti referenziali chiave della crisi; 3) la dimensione pervasiva e, soprattutto, *corrente*, irrisolta, del fenomeno della crisi quale *cifra del tempo presente*¹⁷. Rispetto al primo punto, Ricœur riordina la polisemia del concetto di crisi secondo i cinque maggiori gruppi di significato: il primo fa essenzialmente riferimento alla sfera medica, e intende ‘crisi’ come ‘momento critico’ (nel decorso patologico)¹⁸; il secondo afferisce essenzialmente alla sfera *psico-fisiologica* e *pedagogica*, e intende ‘crisi’ come fase o dinamismo evolutivo (per cui un nuovo equilibrio emerge da un equilibrio in dissoluzione); il terzo riguarda l'ambito *cosmopolitico*, e intende ‘crisi’ [tendenzialmente] come processo politico-sociale e etico-civico di civilizzazione e affrancamento dalla minorità e mancanza di autonomia; il quarto deriva dalla *storia della scienza*, e offre un modello epistemologico della crisi; il quinto riguarda l'impiego della nozione di ‘crisi’ in campo *economico*.

Quest'ultimo, in particolare, risulta interessantissimo, perché fertile non solo sul fronte della comprensione storico-sociologica, ma sul fronte critico-filosofico¹⁹. L'apporto dell'economia orienta, di fatto, la trattazione del fenomeno della crisi proprio in una direzione generalizzata/generalizzante capace di “tenere insieme” e il risvolto sociale e il risvolto individuale; capace inoltre di riassorbire i diversi usi “regionali” nell'economia interna del «*fatto sociale totale*». Si tratta di una prospettiva conoscitiva/comprendiva di tipo olistico individuata da Marcel Mauss, capace di rendere evidente il dato che proprio la nozione di crisi raccoglie ed esprime «la configurazione delle idee e dei valori attraverso i quali una società si comprende»²⁰. Da qui la possibilità di un impiego applicativo *legittimo* degli usi “regionali” *generalizzati*: la nozione di ‘crisi’ in senso medico, ad esempio, diviene gnoseologicamente efficace e valida nella sua applicazione alla società intendendo quest'ultima nell'accezione di ‘corpo sociale’. Tale discorso risulta ancora più vero e significativo sul fronte pratico se all'approccio sociologico-economico di Mauss si intreccia l'approccio della filosofia, specialmente di una filosofia ermeneutica collegata alla tradizione esistenzialistica. Essa, infatti, non solo interpreta la ‘crisi’ come la «struttura permanente della *humana conditio*»²¹, ma offre un chiaro indirizzo di azione,

15 P. Ricœur, “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 120, 1988, pp. 1-19.

16 Cfr., *Ibidem*, p. 1.

17 Cfr., *Ibidem*, p. 2.

18 Cfr., *Ibidem*.

19 Cfr., *Ibidem*, pp. 6-7.

20 *Ibidem*, p. 10. Trad. it. mia, come la successiva.

21 *Ibidem*, p. 13.

quello dell'*engagement*, che salda il discorso della responsabilità ed emancipazione individuale al discorso del progresso sociale. Più significativo di ogni rimando, qui, ci pare quello che Ricœur fa al Reinhart Koselleck di *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), in quanto attraverso i concetti (centralissimi) di «orizzonte d'attesa» e «spazio d'esperienza» egli non solo fa “giocare” – per così dire – la dinamica di emancipazione individuale e progresso sociale, ma “cattura” il motore dialettico di questa doppia processualità, ossia il movimento *temporale* e *tensionale* tra spinte contrarie (tradizione *vs.* progresso; stasi *vs.* avanzamento; regressione/fissazione *vs.* emancipazione; limite *vs.* superamento, passato *vs.* futuro...)²².

Questa prospettiva si rivela con maggior pregnanza nell'articolo che Ricœur pubblica lo stesso anno, *La crise de la conscience historique et l'Europe*, riferendosi ancora al lavoro di Koselleck ed alle sue categorie di *espace d'expérience* e *horizon d'attente*, stavolta lette in riferimento più stretto alla dimensione storica e antropologica. La *coscienza storica* – si esprime, evolve e matura nel quadro della dialettica tra queste due dimensioni o poli esperienziali e culturali. In particolare, il momento culturale del presente attuale (= del presente “che si sta vivendo”) è l'ambito fondamentale della coscienza storica, in quanto *territorium* dell'incontro e dello scambio tra spazio d'esperienza (orientato al passato) e orizzonte d'attesa (orientato al futuro); in una parola, in quanto campo dell'*iniziativa*²³. Secondo Ricœur spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa propri dell'Europa son peculiari in virtù di precisi motivi storici e di stili di vita culturalmente orientati. In particolare, occorre focalizzare tanto la grande ricchezza, varietà ed eterogeneità culturale quanto lo spirito critico dell'Europa per intendere la centralità della crisi; addirittura, «da crisi non è un accidente contingente, ancora meno una malattia moderna: essa è costitutiva della coscienza europea»²⁴. Dunque, ‘crisi’ come dinamismo antropologico e ‘crisi’ come dimensione socio-storico-culturale, – fenomeno particolarmente forte in Europa (per la sua storia di costituzione composita, di movimenti critico-conflittuali, fragilità identitaria e *composizione* culturale). La crisi della coscienza europea, che si mostra patologica, affonda le sue radici nella (propria) componente storica e nella (universale) componente umana dell'emancipazione come processo dialettico di conflitto/opposizione e superamento, di *limite* e superamento (superamento del limite che può riuscire o non riuscire). In modo del tutto coerente e giustificato, la filosofia ricœuriana dell'*homme capable* sviluppata nella maturità sintetizza ed esprime proprio una concezione centrata sull'idea di *identità come processo dialettico-emancipativo di tipo pratico-sociale*.

3. Capacità e limite: del processo del diventare ‘persona’

È, come è noto, l'opera *Soi-même comme un autre* (1990) a trattare la filosofia dell'«uomo capace». Il fulcro onto-antropologico di questa concezione si ritrova entro la dialettica tensionale tra la dimensione naturale, egoistica, del soggetto in quanto *io* (potremmo dire, anche, in quanto *individuo*) e la dimensione storico-culturale del soggetto in quanto *sé* (o, anche, in quanto *persona*), frutto della “mediazione sociale” operata dalle opere e dai prodotti della cultura. Entro tale movimento – chiaramente espressivo della visione ripercorsa sopra, di dialettica *processuale* ed *emancipativa* tra soggetto e mondo della vita – va a innestarsi

22 *Ibidem*, p. 15.

23 Cfr., P. Ricœur, “La crise de la conscience historique et l'Europe”, in *Ética e o Futuro da Democracia*, Lisboa, Edições Colibri / S.P.F., 1998, p. 29.

24 *Ibidem*, p. 30.

la radice di una concezione sostanzialistica che, riprendendo l'intuizione aristotelica del dinamismo di potenza/atto [ma in una chiave non naturalistica], profila l'idea di soggettività come 'potenza espressiva'. Essa fa dell'"io posso" [intorno ai cui quattro principali «usi» – «io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni»²⁵ – si snoda la ricerca di *Soi-même comme un autre*] sia la chiave ontologica che definisce la struttura antropologica fondamentale sia la chiave pratico-esistenziale capace di esplicitare perché "individui *si nasce*, mentre persone *si diventa*".

Proprio l'idea di 'potenza espressiva' riassume la vecchia concezione ricœuriana di *soggettività come processo dialettico-ermeneutico tra piani conflittuali e contrapposti*, – una concezione che trova spazio definitorio nella sezione speculativa del *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) dove il conflitto delle ermeneutiche rivali non semplicemente tematizza il confronto tra il modello ermeneutico di tipo *archeologico* del freudismo e il modello ermeneutico di tipo *teleologico* dell'hegelismo, ma, appunto, traduce nel concreto dell'esperienza umana tale processualità dialettica²⁶; una processualità dialettica in atto a tutti i livelli: tanto sul fronte sociale della maturazione pratica del *diventare persone* quanto sul fronte individuale del superamento delle spinte passive, naturali, regressive della corporalità, del carattere, dell'infanzia, in una parola dell'«alterità vissuta». Natura e capacità, infanzia e responsabilità, limite e impegno: le polarità delle due figure della soggettività umana, ovvero identità e persona, trovano per il filosofo francese mediazione e sintesi progressiva nell'*identità narrativa*. Di fatto, «la comprensione di sé – apprendiamo dal filosofo – è una interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va a intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie»²⁷.

Ora, il fenomeno della narrazione (sia storica che finzionale) si configura come ritorno dell'azione sul testo. Per tale motivo, nel tradurre l'azione in racconto l'identità si appropria – per così dire – di una connotazione *narrativa*, si "fa", si "comprende" e si "racconta" come "personaggio" di una *storia di vita* [della propria]. Riattualizzando la lezione di Aristotele, per cui il racconto è *mimesis* dell'azione (sia nel senso della *prefigurazione* sia nel senso della *configurazione* sia, ancora, nel senso della *refigurazione*), e ponendo al centro del processo emancipativo umano l'identità narrativa, Ricœur fa dell'*agire* il primo fattore costruttivo e progressivo dell'identità personale.

Non solo, dunque, "io sono" perché "posso", ma "io sono" perché "agisco". Ritorniamo al nodo della dialettica ontolo-antropologica di potenza/atto, questa volta "dal lato" dell'*azione* – per così dire –, per cui il motore progressivo/emancipativo non pare più giocarsi sul fronte delle capacità ma [principalmente] sul fronte delle scelte d'azione, delle determinazioni, della volontà, del coraggio a "portarsi oltre"... per "vincere/risolvere quel conflitto", per "trasformare/superare quel limite".

Appunto, individui si nasce mentre persone si diventa.

25 Cfr., P. Ricœur, *Il mio cammino filosofico*, [testo della *Lectio magistralis* tenuta all'Università di Barcellona il 24 aprile 2001], in D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 132.

26 Cfr., P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 2006, p. 490.

27 P. Ricœur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 202n.

4. Perché l'“agire fa sì che il mondo non sia finito”

L'antropologia filosofica costituisce l'approdo speculativo della filosofia dell'azione di Ricœur. Di fatto, essa offre l'ossatura portante di questa antropologia, – se la tematizzazione speculativa dell'azione sostanzia tanto l'analitica linguistico-discorsiva quanto l'ermeneutica narrativa, tanto la fenomenologia della volontà quanto l'ontologia dell'essere, ovvero gran parte dei discorsi costituenti la filosofia dell'*homme capable*.

C'è di più: l'effetto di una sorta di funzione di reciprocità tra filosofia dell'azione e filosofia dell'uomo produce il risultato di un esito ulteriore per la prima. Come per contraccollo. In breve, essa finisce per estendere la sua influenza sulla stessa *ontologia del mondo*, e sul nodo della sua conoscibilità e totalizzabilità.

Ci è del tutto agevole sviluppare quest'ultimo passaggio critico riprendendo le disamine ricœuriane della nozione di iniziativa sviluppate tra la raccolta *Du texte à l'action* (1986) e la summa *Soi-même comme un autre*. In primo luogo, da quest'ultima apprendiamo che l'iniziativa è un intervento *sul corso del mondo* da parte dell'agente dell'azione, «intervention qui cause effectivement des changements dans le monde»²⁸. Per comprendere l'iniziativa, ci spiega Ricœur nella prima opera, dobbiamo ribaltare l'ordine di priorità tra vedere e fare, pensando il cominciamento non quale effetto di un generico accadere ma come atto di dare inizio a qualcosa, di far accadere qualcosa. «Se il mondo coincide con la totalità del caso, il fare non si lascia includere in questa totalità, [...] il fare *fa sì* che la realtà non sia totalizzabile»²⁹.

Non semplicemente l'iniziativa si iscrive tra le facoltà/possibilità dell'*homme capable*, in quanto manifestazione del suo *potere* in generale, e particolarmente del suo *poter agire / potere d'agire*. L'azione interviene «all'intersezione di uno dei poteri dell'agente e delle risorse del sistema»³⁰. L'iniziativa, come fare che dà cominciamento a qualcosa, esprime questa doppia caratterizzazione d'essere espressiva del dinamismo potenza-atto e d'essere causa effettiva del cambiamento del mondo. Essa deve entrare concretamente, pienamente, nel calcolo dei cambiamenti possibili e effettivi *del* mondo. Dunque, è da intendersi nella pienezza e completezza delle sue implicazioni, il fatto che *agire fa sì che il mondo non sia finito, e che l'iniziativa mantenga sempre aperto il mondo*. Un mondo sempre suscettibile di “nuovi” interventi, e di interventi “nuovi”... “nuovi” sia nel senso della novità sia nel senso del rinnovamento.

Comunque, questa non è determinazione che “compete” all'iniziativa in-quanto-tale, o all'agire in senso astratto o in senso generale. La singola, unica, persona è chiamata in causa – con il suo carattere e le sue motivazioni, le sue interpretazioni/valutazioni, il suo senso di responsabilità. La sua risoluzione ad esercitare poteri e ad agire. A portarsi oltre i propri limiti e oltre i limiti esteri... allo scopo di realizzare la propria esistenza, allo scopo di modificare il corso degli eventi nel mondo.

28 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 133; corsivo nel testo.

29 Cfr., P. Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1984, p. 260.

30 *Ibidem*.

