

# UNA MODERNITÀ BEN TEMPERATA

## Ricœur, le identità collettive e la storia, attraverso Castoriadis

Silvia PIEROSARA

(Università di Macerata)

**Abstract:** The guiding hypothesis of this essay lies in the persuasion that Ricœur's philosophy can be placed within the horizon of modernity, by modernity meaning a normative instance rather than a historiographical category. The normative core of such modernity is the indispensability of the ideas of person and freedom. This hypothesis is explored through some Ricœurian reflections concerning collective identities and their capability of "making" history: these reflections are a privileged and aporetic observatory. Thus, this contribution provides a reconstruction of the complex articulation of collective identities in Ricœur, through which some unfinished paths will emerge. Collective identities will be recognized as practical identities and the implications of this definition will be made explicit. According to Ricœur, collective identities can be considered as tasks and projects; they can be analyzed as related to social imaginaries; they can be seen as narrative identities. Moreover, collective identities are the actors of change in history. In order to focus on collective identities, a comparison between Ricœur and Castoriadis will be provided. Like Ricœur, Castoriadis distances himself from some postmodern critiques to the concept of subject. Moreover, he defends human freedom against any determinism. The essay is divided into two main sections: in the first, it focuses on collective identities as practical identities through a threefold path which explores the idea of identity as a task, its connection to social imaginaries, its narrative fabric; in the second, it analyzes the concept of history from the standpoint of collective identities, in order to highlight Ricœur's trust in the possibility of changing history and reducing suffering.

**Keywords:** collective identities, history, imagination, person, human freedom.

### 1. Introduzione

Il posizionamento di Ricœur entro una modernità ben temperata, normativamente orientata alla promozione della persona e della sua libertà, se approcciato dal punto di vista delle identità collettive, pone in primo piano la questione del soggetto e quella del fare storico prodotto dalle identità collettive. Alla radice di entrambe le questioni si situa la necessità di comprendere l'identità personale o soggettiva nei termini di iniziativa, creatività situata, capacità d'innovazione e trasformazione a partire da

un'eredità ricevuta. Leggere alcuni tratti del percorso ricœuriano su questi temi attraverso le riflessioni di Castoriadis potrà contribuire alla ridefinizione del perimetro delle identità collettive come capaci di fare storia. Si tratta di un accostamento piuttosto frequentato dalla letteratura recente, che autorizza ulteriori riarticolazioni in quanto «dà a pensare», ma che può essere intrapreso solo facendo tesoro del monito di Johann Michel:

Confrontare due pensatori che non hanno essi stessi assunto iniziativa di un tale dialogo filosofico può essere pericoloso. Ogni opera, infatti, dispone di un suo mondo, con i suoi concetti, i suoi problemi, le sue articolazioni, i suoi orizzonti di senso. Voler far emergere delle assimilazioni o al contrario delle opposizioni tra concetti e problematiche che appartengono a mondi testuali eterogenei può rivelarsi un'impresa tanto vana quanto artificiale.<sup>1</sup>

Anche alla luce di tale condivisibile avvertenza, l'accostamento di una prospettiva che muove da presupposti differenti, persino esplicitamente divergenti, da quelli ricœuriani, com'è quella di Castoriadis, contribuirà a rendere più netto il posizionamento di Ricœur nell'alternativa fra moderno e postmoderno, nella persuasione che la libertà umana e la possibilità che essa incida nella storia siano tra i punti di maggiore distanza fra la categoria del moderno e quella del postmoderno dal punto di vista della concettualizzazione filosofica. In tal senso, in questo contributo non s'intende proporre un confronto tra i due autori né, di conseguenza, ricostruire il pensiero di Castoriadis, ma renderlo funzionale all'orizzonte tematico che indaga la modernità di Ricœur a partire dallo statuto delle identità collettive. Per tale ragione, l'accostamento tra i due fungerà da “innesco” per aprire ciascun segmento del percorso che qui s'intende svolgere, e da “banco di prova” che permetterà di esplicitare ulteriormente il cammino di Ricœur rispetto al tema delle identità collettive, che assume la libertà come orizzonte normativo.

Il tema delle identità collettive sarà esplorato a partire da due direzioni d'indagine, che si potrebbero definire rispettivamente “interna” ed “esterna”. La prima riguarda il legame fra identità collettive e immaginari, la loro coimplicazione e l'esplicitazione del modo in cui immaginari individuali e collettivi “comunicano” tra loro e s'influenzano reciprocamente. Si propone qui di definirla “interna” perché riguarda la “vita interiore” del collettivo, la problematica ascrizione a essa di una capacità di produrre immaginari. La seconda riguarda la natura pratica delle identità collettive, il loro estrinsecarsi nelle, o il loro coincidere con, le forme della vita comune. Si propone qui

---

<sup>1</sup> Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporains*, Puf, Paris 2013, tr. it. L. Possati, *Ricœur e i suoi contemporanei. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault e Castoriadis*, Aracne, Roma 2014, p. 150.

di definirla “esterna” perché la sua attività è ben riconoscibile nella storia in quanto si manifesta esteriormente in istituzioni, pratiche condivise, modelli di organizzazione produttiva e sociale.

La prima direzione conduce a esplorare la differenza fra creatività situata e creatività radicale, e a precisare l’idea che l’immaginario collettivo non si riduca alla sommatoria degli immaginari individuali. Per Ricœur è la nozione di persona a impedire quest’operazione algebrica. Per Castoriadis, d’altra parte, è la coesistenza di un’ontologia dell’immaginario radicale con la tematizzazione di una monade psichica e con i limiti della natura e della storia a rendere impraticabile tale equazione. A partire dall’esistenza temporale della persona, per Ricœur è impossibile pensare al radicalmente nuovo che si genererebbe *ex nihilo*; al contrario, per Castoriadis questo è possibile alla luce di una spontaneità e di un’alterità irriducibili e ultimamente non padroneggiabili dal soggetto, che sono anche la radice dell’interazione tra i diversi livelli dell’immaginario: questa riflessione coincide con la seconda direzione d’indagine, che ripropone l’interrogativo intorno al senso della storia e sul significato del fare la storia.<sup>2</sup>

Dopo aver brevemente esplicitato alcuni presupposti comuni fra il pensiero di Ricœur e quello di Castoriadis, relativi soprattutto a una presa di distanza nei confronti di possibili derive postmoderne, la trattazione si concentrerà sulle zone d’intersezione tra i due, definibili nei termini di “concordanza discordante”, proprio per rilanciare questioni tuttora aperte a proposito delle identità collettive. In primo luogo, ci si chiederà che tipo di soggettività è quella delle identità collettive nella loro “vita interiore”, immaginaria. In secondo luogo, si sonderà la dimensione storica, attraverso un interrogativo circa il “come” si fa la storia e in quale misura gli attori collettivi ne siano i protagonisti, riconoscendoli all’opera mediante le pratiche.

## **2. A partire da una comunanza inattesa**

Una delle prospettive che accomunano Ricœur e Castoriadis consiste nella persuasione che al soggetto non si possa rinunciare, e che si debba però ripensarlo radicalmente secondo l’idea del “progetto”, del “compito”. Questa comunanza, inattesa, rende impossibile collocare Ricœur fra gli autori della postmodernità e contribuisce a posizionarlo all’interno di un’irrinunciabile modernità filosofica. La scelta lessicale di Ricœur, com’è noto, ricade sul termine “persona”:

Se la persona ritorna – argomenta il filosofo –, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri;

---

<sup>2</sup> Con questa espressione s’intende qui la storia che si produce, non la storiografia.

voglio dire: un candidato migliore rispetto a tutte le altre entità ereditate dalle bufere culturali sopra ricordate. Rispetto a “coscienza”, “soggetto”, “io”, la persona appare un concetto sopravvissuto e ritornato a nuova vita.<sup>3</sup>

La persona, com'è noto, è a suo avviso definibile nei termini di attitudine all'«impegno nella crisi», impegno che «non è la virtù dell'istante» ma, al contrario, «la virtù della durata». Lo è in ragione della costituzione intersoggettiva o, meglio, trans-soggettiva dello stesso soggetto. Pertanto, essere persona significa “tenere il filo”:

Non è nella coscienza, nel soggetto, nemmeno nel rapporto dialogale faccia a faccia con l'altro, che trovo questo filo di continuità, ma nella fedeltà ad una direzione scelta. L'intimità, l'interiorità, riacquistano senso nella misura in cui le implicazioni spirituali sono unite alla capacità di sospensione, di ritiro, di silenzio, attraverso cui faccio il bilancio delle fedeltà che mi compaginano [*rassemblent*] e conferiscono, come per sovrappiù, una identità.<sup>4</sup>

La persona, altro nome del soggetto, è impegno dinanzi alla crisi, impegno generato da un numero variabile di fedeltà che si traduce in prassi temporalmente delineata. Si tratta di una categoria problematica, progettuale, essenzialmente pratica.

L'irrinunciabilità della persona in Ricœur e, come vedremo, del soggetto in Castoriadis corrisponde a una comune difesa della libertà umana, che prende le distanze da ogni rigido determinismo storico e rivendica per l'umano la possibilità di ricominciare, interrompere, modificare corsi di storia che mortificano, anziché promuovere, la dignità di ciascuno.

Com'è altresì noto, se si può far riferimento all'identità personale, lo si può alla luce della sua declinazione pratico-narrativa, enunciata nella conclusione del terzo volume di *Tempo e racconto* e tematizzata analiticamente in *Sé come un altro*. Non solo il sé è il soggetto di ascrizione di azioni, ma diventa tale attraverso le sue azioni e la loro interpretazione. Per questo, il sé s'annuncia come progetto, incompiuto, che insegue se stesso, rilegge il suo percorso alla luce delle sue traiettorie e le sue interpretazioni cangianti ne possono mutare la direzione. A partire da questo *détour* pratico, è nella responsabilità – come risposta alla crisi – e nell'impegno che la categoria del soggetto trova la sua ragione di esistenza a venire, orizzonte progettuale che si esercita con l'immaginazione non solo nel riconoscimento del proprio racconto passato ma anche nella costruzione di progetti futuri. Quest'idea di persona, peraltro, impedisce a Ricœur di pensare le identità collettive come realtà fusionali in cui si perdono l'individualità e

---

<sup>3</sup> Paul RICŒUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, “Esprit”, 1, 1983, pp. 113-119, tr. it. I. Bertolotti, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in ID., *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

l'unicità del singolo. È proprio l'immaginazione, che lavora stabilendo analogie fra me e l'altro, a non consentire la totale unificazione e la fusione in un "noi" indifferenziato e ipersemplicato. Su quest'ultima questione si tornerà più avanti.

Dal canto suo, Castoriadis esplicita a più riprese l'impossibilità di fare a meno del soggetto denunciando chiaramente la sua decostruzione operata da alcuni pensatori a lui contemporanei.<sup>5</sup> Un anno dopo il suo dialogo con Ricœur a proposito degli immaginari, Castoriadis scrive:

I discorsi sulla morte dell'uomo e la fine del soggetto non sono mai stati altro che una copertura pseudoteorica della fuga di fronte alla responsabilità: dello psicoanalista, del pensatore, del cittadino. Allo stesso modo, le infiammate proclamazioni oggi sul ritorno del soggetto, così come il preteso "individualismo", mascherano la deriva della decomposizione in un'altra delle sue forme. Il soggetto non sta tornando, semplicemente perché non era mai partito. È stato sempre qui, non certo però come sostanza, ma come problema e come progetto.<sup>6</sup>

Si tratta di parole sorprendentemente vicine alla stratificata e complessa elaborazione dell'identità personale che si trova in Ricœur. Entrambi riabilitano la categoria del soggetto alla luce dell'etica: rinunciare al soggetto significa sottrarre sé e gli altri alla responsabilità nei confronti della vita comune umana. Lungi dall'immaginare un soggetto padrone, capace di controllo assoluto, i due pensano alla persona e al soggetto come equilibrio fragile fra caos e progetto, azioni ed eventi. La stessa radice etica della vita personale delineata da Ricœur a più riprese si rintraccia in Castoriadis, secondo cui «senza una tale soggettività (senza il *progetto*, che però è già in via di realizzazione, di una tale soggettività) non soltanto ogni obiettivo di verità e di sapere crolla, ma scompare anche qualsiasi forma di etica, perché svanisce ogni responsabilità».<sup>7</sup>

Si può inoltre sostenere che fra i due autori vi sia un retroterra antropologico-filosofico condiviso, relativo all'impossibilità da parte dell'uomo di esperire la "nuda vita", senza mediazioni: per entrambi, infatti, la condizione umana è simbolica e l'esperienza è già da sempre filtrata da una rete di significazioni.

---

<sup>5</sup> Castoriadis fa riferimento a una duplice tendenza che a suo avviso si riscontra fra «le mode dell'ultimo quarto di secolo»: la prima, secondo lui rappresentata da Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, conduce al "processo senza soggetto"; la seconda, i cui portavoce sono Lacan, Barthes, Derrida, finisce per riassorbire «il soggetto umano nella dimensione dell'individuo sociale» (Cornelius CASTORIADIS, *L'état du sujet aujourd'hui*, in ID., *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, Seuil, Paris 1990, pp. 189-225, tr. it. F. Ciaramelli, *Lo stato del soggetto oggi*, in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, p. 104).

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 130.

Alla luce di questa articolata comunanza relativa all'irrinunciabilità della persona-soggetto – presupposto imprescindibile della modernità filosofica – e in considerazione della centralità attribuita da entrambi ai simboli come mediazioni, si tratta ora di comprendere se e come le identità collettive possano essere considerate soggetti, «quasi-personaggi»,<sup>8</sup> come li definisce Ricœur in *Sé come un altro*: indagare la loro capacità immaginativa e le loro concrezioni storiche contribuisce a chiarire la questione e fa emergere il peculiare posizionamento di Ricœur all'interno di una modernità non ingenua, ma convinta della impossibilità della fusione totale tra individuale e collettivo.

### 3. Si dà una vita “interiore” delle identità collettive?

La domanda può, e deve, suonare retorica. Evidentemente non si dà una vita interiore delle identità collettive, eppure la loro capacità immaginativa è degna di una riflessione supplementare. Si può applicare il modello dell'identità pratica alle identità collettive? Questo modello potrebbe essere utile per sondare la consistenza delle soggettività collettive e riconoscerle in quanto tali? Applicando i tratti dell'identità personale a quella collettiva, si scopre una sorprendente consonanza, che tuttavia non può diventare una coincidenza. L'impossibilità di questa coincidenza sembra in Ricœur poggiare su una convinzione: quella relativa all'imprescindibile unicità e intangibilità della persona. La capacità d'iniziativa e la prassi trasformativa nella storia sembrano contraddistinguere tanto la persona quanto le identità collettive. Alla luce di una distinzione fra identità e soggettività, in cui la prima sembra evocare l'*ipse* e la seconda, al contrario, l'*idem* – ovvero la predicabilità di alcune caratteristiche rispetto a un sostrato –, Ricœur fa spesso riferimento alle identità collettive e, assai meno di frequente, alle soggettività collettive, mostrando così di preferire, anche se non in modo esplicito, la prima espressione alla seconda. Il termine che egli non utilizza mai, in riferimento alle entità collettive, come sinonimo di identità e soggetto (o soggettività) è persona, riferibile solo a individui dotati di corpo vivente, *Leib*, come Ricœur ha più di una volta notato,<sup>9</sup> ed è la radice ultima della creatività e della novità, entrambe risposte – eticamente impegnate – alla crisi che in fondo coincide con la vita.

Oltre a una certa dialettica fra medesimezza e ipseità, le identità personali e collettive condividono almeno un altro tratto, stando a Ricœur. Le identità collettive, infatti, – in modo analogo alle, o forse maggiore delle, identità personali – non possono essere approcciate senza mediazioni. La loro consistenza si può percepire soltanto attraverso

<sup>8</sup> Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 212.

<sup>9</sup> Cfr. RICŒUR, *Sé come un altro*.

il loro agire storico e simbolicamente pregnante collocato nel tempo. Le mediazioni coincidono anche con le azioni e le costruzioni sociali: non possiamo sperimentare un'identità collettiva in modo diretto, ma solo riconoscendone i "prodotti". Dove vivono le identità collettive? Esistono oltre le loro creazioni? Detto altrimenti, dovremmo limitarci a riconoscere le identità collettive attraverso i loro prodotti, oppure possiamo postulare una loro esistenza oltre tali prodotti? In quest'ultimo caso, esse non differirebbero dal concetto di sostrato. D'altra parte, se consideriamo l'identità nella sua esclusiva dimensione pratica, allora è necessario includere il lavoro della riflessività nella sfera pratica: la prassi non è un "passaggio all'atto", non una generazione di eventi immediata, spontanea, impersonale, ma già da sempre attività criticamente riflessiva. Facendo tesoro della tradizione dell'antropologia filosofica, Ricœur sa bene che la condizione umana vive l'esperienza in modo già da sempre simbolicamente e culturalmente mediato. Di conseguenza, anziché presupporre un sostrato, nel caso dell'identità personale e ancor più in quello dell'identità collettiva, la sfera delle azioni e delle pratiche dovrebbe essere declinata, parafrasando Castoriadis, nei termini di un'attività istituyente al contempo lucida e riflessiva.<sup>10</sup>

Questo tema conduce a un'altra caratteristica comune fra i due tipi di identità, che ne mostra una costituzione paradossale. Per la loro natura pratica, le storie di cui sono fatte le identità sono al contempo irreversibili e reversibili: irreversibili, perché le azioni non si cancellano, le ferite lasciano cicatrici e la sofferenza inflitta non può scomparire senza essere messa radicalmente in discussione, senza che l'ordine sociale dentro cui si è prodotta sia «sovvertito», per usare un termine caro al Ricœur delle *Conferenze su ideologia e utopia*;<sup>11</sup> ma sono anche reversibili, perché non possono solo essere reinterpretate, ma anche riparate, e persino trasformate. Lungi dal negare la realtà del male nella vita di ciascuno e nella storia, questa doppia, paradossale – irreversibile e reversibile – costituzione della temporalità permette di riconoscere l'esistenza del dolore e lavorare per l'emancipazione degli individui e delle società. A uno sguardo più attento, tale paradossalità si può ricondurre alla relazione delle identità personali e collettive con il passato, declinabile alternativamente come legame che vincola oppure,

---

<sup>10</sup> L'immagine di un'attività istituyente lucida e riflessiva ricorre in Cornelius CASTORIADIS, *Pouvoir, politique, autonomie*, "Revue de métaphysique et de morale", 93, 1, 1988, pp. 81-104, tr. it. F. Ciaramelli, *Potere, politica, autonomia*, "Micromega", 5, 1989, pp. 129-151; tuttavia, si ritiene che essa potrebbe essere condivisa anche da Ricœur.

<sup>11</sup> Cfr. Paul RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, tr. it. G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, p. 25.

viceversa, come legame aperto, che contiene i semi della redenzione.<sup>12</sup> L'idea d'irreversibilità "relativa" ricorre anche in Castoriadis, che fa riferimento a un'«irreversibilità locale» inseribile in una visione ciclica del tempo o considerabile come illusoria. A suo avviso, «quello che caratterizza una società non è il suo riconoscimento obbligato dell'irreversibilità locale del tempo, banale e ovunque identico, ma il modo in cui questa irreversibilità locale viene istituita e presa in considerazione nel rappresentare e nel fare della società».<sup>13</sup>

La natura paradossale del tempo umano – specie di quello storico – insieme irreversibile e reversibile, può essere meglio compresa attraverso la categoria della «retroazione», come fa notare per esempio Jean-Luc Amalric, in quanto «aprendo un futuro, inventando qualcosa che non ha precedenti, noi rilasciamo *potenzialità non dispiagate e represses* del nostro passato».<sup>14</sup> Da quest'angolatura, il ruolo dell'immaginazione è fondamentale, in quanto ogni atto immaginativo è sempre contemporaneamente «invenzione e scoperta».<sup>15</sup>

Esistono tuttavia alcune differenze fra identità personale e collettiva. La più vistosa concerne le maniere differenti di creare il nuovo nella storia, innanzitutto immaginandolo. Per Ricœur, la radice ultima del *novum* è inaggrabilmente personale. Nonostante ciò, la creatività collettiva e sociale non può essere ridotta alla somma delle immaginazioni e degli atti individuali: il "noi" si differenzia qualitativamente dalla mera somma dei particolari. Ogni creatività singolare s'intreccia con quella di altri e ne è contaminata, e tale processo di contaminazione reciproca, sempre mediato simbolicamente o praticamente, genera novità. È questo "tra" mediato a essere il luogo più proprio della creatività, senza che la persona debba spogliarsi della propria singolare unicità.

È l'esistenza di un *tra* in cui le immaginazioni si contaminano, generano immaginari comuni e condivisi pur restando sempre distinte, a rendere impraticabile il passaggio dal piano etico a quello ontologico nel caso delle identità collettive: esse sono senz'altro capaci di agire e fare la storia, ma non possono essere riconosciute in quanto aventi una

---

<sup>12</sup> Ricœur è in questo vicino sia a Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, tr. it. R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in Walter BENJAMIN, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-86, sia a Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1954-1959, tr. it. E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.

<sup>13</sup> Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società* (parte seconda), Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 50.

<sup>14</sup> Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur and Castoriadis. The Productive Imagination between Mediation and Origin*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion. On Human Creation, Historical Novelty, and the Social Imaginary*, Rowman & Littlefield, London and New York 2017, p. 101.

<sup>15</sup> *Ibid.*



consistenza ontologica oltre le loro pratiche, che creano non solo i fatti, ma anche i loro significati. Pur concedendo che il loro statuto ontologico sia rintracciabile nell'istituzione e nella creazione di strutture sociali, quando si tenta di definire queste ultime ci si rende conto che esse sono costantemente soggette a differenti interpretazioni e che se ne possono dare letture radicalmente nuove nel corso della storia. Tale rilettura senza fine è salvifica, in quanto costituisce un antidoto al rischio della loro ipostatizzazione, e alla violenza che potrebbe scaturire da un loro irrigidimento. Lo dice bene Ricœur in *Sé come un altro*:

Che il carattere debba essere risituato nella movenza di una narrazione, lo attestano numerosi e vani dibattiti sull'identità, in particolare nel caso in cui essi hanno come posta in gioco l'identità di una comunità storica. Quando Fernand Braudel tratta de *L'identità della Francia*, egli si adopera certamente ad isolare dei tratti distintivi duraturi, anzi permanenti, a partire da cui si può riconoscere la Francia come quasi-personaggio. Ma, separati dalla storia e dalla geografia [...], questi tratti si irrigidirebbero e fornirebbero alle peggiori ideologie dell'"identità nazionale" l'occasione di scatenarsi. Sarà compito di una riflessione sull'identità narrativa di bilanciare i tratti immutabili che quella deve all'ancoraggio della storia di una vita in un carattere, e i tratti che tendono a dissociare l'identità del sé dalla medesimezza del carattere.<sup>16</sup>

Questa impossibilità di cogliere e circoscrivere le identità collettive con chiarezza e distinzione testimonia ancora un'altra, più radicale, impossibilità: quella di riconoscerne tratti che si collochino oltre il loro uso pratico, sempre rivedibile, sempre narrabile di nuovo.

È possibile orientarsi nella riflessione ricœuriana sulle identità collettive attraverso tre linee d'indagine: l'idea d'identità come progetto; la riflessione sugli immaginari collettivi che non si possono ridurre alla somma degli immaginari individuali; la possibilità che le narrazioni costituiscano un mezzo per dissolvere la densità degli immaginari, renderli almeno parzialmente interpretabili e condivisi, senza che la loro totale trasparenza sia raggiunta in modo definitivo. Inoltre, attraverso la loro capacità ermeneutica, le narrazioni contribuiscono a riconoscere il legame fra dimensione personale e individuale e tra passato e futuro. Le narrazioni possono essere intese come strumenti che organizzano e rendono concreta l'apertura al futuro.

### **3.1. L'identità come compito e come progetto**

Nella definizione dell'identità come compito e progetto, è opportuno un riferimento a Castoriadis che, in modo forse sorprendente, nega la possibilità di una soggettività

---

<sup>16</sup> RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 212.

collettiva, sollevando come Ricœur la questione della relazione tra individuale e sociale. Castoriadis è più esplicito di Ricœur nel mettere in guardia dall'assegnare un'identità fissa alla soggettività collettiva che, trasformandosi così in istituzione, dimentica della sua origine umana, desertifica la vita della società rendendola eteronoma. Se l'immaginario individuale è nucleo di significazioni che permette la simbolizzazione e la rappresentazione, diluendo quel fantasma altrimenti inaccessibile,

Quando si tratta della società – che ovviamente non va trasformata in “soggetto”, né letteralmente né metaforicamente – una tale difficoltà s'aggrava notevolmente. Infatti, è bensì vero che, a partire dall'immaginario che abbonda immediatamente alla superficie della vita sociale, possiamo facilmente penetrare nel labirinto della simbolizzazione dell'immaginario e, approfondendo l'analisi, arrivare a significazioni che non stanno là *per* rappresentare un'altra cosa, ma sono per così dire le articolazioni ultime che la società in questione ha imposto al mondo, a se stessa e ai propri bisogni, gli schemi organizzatori che fungono da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che questa società può darsi.<sup>17</sup>

Pur non essendo soggetto – o persona – per usare la terminologia di Ricœur – le identità collettive possono pensarsi come condensate intorno alle azioni collettive, e finiscono per coincidere con esse. L'identità collettiva è un compito o un progetto, ovvero si realizza mediante l'impegno verso un fine, l'istituzione e il mantenimento di un legame sociale giusto per Ricœur, o verso l'autonomia, cioè la costante rivedibilità e autocorrezione delle istituzioni sociali create, per Castoriadis. Il soggetto o persona è un compito da realizzarsi attraverso la sua tessitura inaggirabilmente pratica. Se s'intende l'identità come immutabile rete simbolica, sempre uguale a se stessa, si perde la possibilità di coglierne il tratto progettuale, duraturo, di sintesi fra azioni ed eventi che non si arrende dinanzi al caos dell'esistente. Abbandonare questo tratto dell'identità significa liberarne la possibilità di radicale trasformazione dell'esistente: se scompare l'entità che manteneva una continuità fittizia con un passato che ha i tratti di un eterno presente, è anche possibile azzerare e riscattare quel passato.

Un'identità collettiva può diventare un soggetto, in quanto è progetto di riscrittura della storia e delle istituzioni sociali, ma in nessun modo può diventare una persona. Secondo Ricœur, questo non è possibile perché la persona è irriducibile e impossibile da cancellare. E, secondo Castoriadis, non è possibile riferirsi a persone collettive o soggetti, perché gli immaginari sono impersonali, nel doppio senso di subpersonale e sovraperonale, e così essi sono allo stesso tempo meno e più che persone. Per entrambi, la dimensione collettiva è più della somma degli individui, e al centro della sua attività sussiste un processo riflessivo che coinvolge tutti gli attori sociali. Questo processo li

---

<sup>17</sup> Cornelius CASTORIADIS, *L'institution et l'imaginaire: premier abord*, in ID., *L'institution imaginaire de la société*, tr. it. F. Ciaramelli e F. Nicolini, *L'istituzione e l'immaginario*, in ID., *L'enigma del soggetto*, p. 67.

impegna nei confronti di un progetto comune che permette loro di identificarsi – torna qui l'idea della fedeltà a un impegno –, anche se in modo provvisorio, attraverso una rinegoziazione costante dei significati e dei simboli che creano.

### **3.2. Immaginazione e immaginari: dal personale al collettivo**

L'idea di immaginario sociale – espressione che Ricœur preferisce a quella di immaginario collettivo, probabilmente per la riflessività più marcata che lo contraddistingue – è legata alle identità collettive, in quanto può essere considerata un loro prodotto. Anche su questo versante può essere utile un breve richiamo a Castoriadis. Gli immaginari sociali, intreccio insolubile di elementi materiali e immateriali, sono strumenti di produzione di senso, radici di creatività che il soggetto da solo non padroneggia completamente e che tuttavia, sia per Ricœur che per Castoriadis, costituiscono «l'orizzonte fondamentale della prassi».<sup>18</sup> Come hanno notato molti studiosi, i due autori sono persuasi della possibilità che tali immaginari orientino le azioni sociali e i progetti futuri.<sup>19</sup> Per entrambi, inoltre, essi hanno una funzione fondamentale di autorappresentazione per le identità collettive che, come si è sopra richiamato, sarebbe altrimenti impossibile cogliere direttamente: se per Ricœur ogni gruppo sociale avverte la necessità di «darsi un'immagine», e «non vi è gruppo sociale senza questo rapporto indiretto con il proprio essere»,<sup>20</sup> per Castoriadis, le significazioni immaginarie sociali «possono essere colte soltanto in modo derivato e obliquo».<sup>21</sup>

La nota analisi ricœuriana dell'articolata relazione fra ideologia e utopia presenta numerose affinità con la coppia castoridiana immaginario istituyente-immaginario istituito. Secondo Ricœur, «l'immaginazione sociale è *costitutiva* della realtà sociale».<sup>22</sup> Egli riconosce all'utopia una funzione positiva, in quanto essa è capace di configurare altri futuri possibili, anche quando vengano sperimentati come impossibili:

<sup>18</sup> François DOSSE, *L'imaginaire social comme moteur de l'histoire chez Ricœur et Castoriadis*, in Pier Luigi LECIS, Giuseppe LORINI, Vinicio BUSACCHI, Pietro SALIS, Olimpia G. LODDO (a cura di), *Verità, immagine, normatività*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 179.

<sup>19</sup> Ci si limita qui a ricordare il già citato volume a cura di ADAMS, *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, e George SARATOULIAS, *Mapping the Theme of Creativity in Cornelius Castoriadis's and Paul Ricœur's Social Imaginaries*, "Social Imaginaries", 5, 2, 2019, pp. 11-36.

<sup>20</sup> Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 221.

<sup>21</sup> CASTORIADIS, *L'istituzione e l'immaginario*, p. 68.

<sup>22</sup> RICŒUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 10.

«l’immaginazione ha la stessa funzione di un sogno sociale».<sup>23</sup> Al centro della sua comprensione dell’immaginazione come connessa all’identità e all’azione collettiva, sta il concetto di «non-congruenza»,<sup>24</sup> ereditato da Mannheim, e che assegna all’immaginazione uno statuto controfattuale. Per Ricœur, tale non-congruenza o discrepanza è l’autentico tessuto dell’azione sociale e della costruzione sociale della realtà: esso non è differente dall’azione collettiva. Le consonanze con l’immaginario sociale istituyente di Castoriadis sono evidenti. La società stessa si compone di un esercizio di immaginazione permanente<sup>25</sup> di un “altrove”, una distanziamento costante dalla realtà data o istituita, nella misura in cui tale realtà è al contempo nostra e irricognoscibile. Propria dell’azione umana è tale capacità controfattuale: l’azione è creativa precisamente perché è il risultato di uno sforzo immaginativo che viene da altrove, che non solo testimonia la reversibilità del tempo narrativo, ma implica anche che pensiero e azione siano strettamente interdipendenti, legati insieme, grazie a un’ermeneutica critica in costante esercizio. Se la non-congruenza scompare, allora l’ideologia prevale. Questa costituzione dialettica della società è analoga alla dialettica fra immaginari istituenti e istituiti che Castoriadis ha descritto in modo mirabile: a suo avviso, allo stesso modo, la realtà sociale deve poter essere costantemente rimessa in discussione, radicalmente modificata, e persino distrutta, perché, se diventasse statica e fissa, cesserebbe di essere umana. Lo stesso potrebbe valere per l’utilizzo ricœuriano del termine «sovertimento», come ha opportunamente notato George Taylor.<sup>26</sup>

Si potrebbe discutere lungamente sul ruolo e la portata della creatività umana in Ricœur. Qui basti sottolineare che a suo avviso è sempre possibile creare qualcosa di nuovo, riconoscendo però, in prima istanza, che l’azione creativa è sempre situata, e che anche l’interpretazione è un atto di creazione. Egli si chiede, retoricamente: «il processo d’interpretazione non è forse tanto primitivo da essere costitutivo della dimensione della praxis?».<sup>27</sup> L’attività di creazione e interpretazione del passato può essere ascritta alle identità collettive, che si progettano criticamente e sognano il futuro. Creare non è possibile senza un atto di interpretazione, interlocuzione e dialogo con il passato. L’immaginazione sociale non è spontanea, ma il risultato di numerosi fattori che s’influenzano reciprocamente, tra i quali si trovano le immaginazioni singolari e

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 316

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>25</sup> Cfr. George H. TAYLOR, *The Phenomenological Contribution of Ricœur’s Philosophy of Imagination*, “Social Imaginaries”, 1, 2, 2015, pp. 13-31.

<sup>26</sup> Cfr. George H. TAYLOR, *Delineating Ricœur’s Concept of Utopia*, “Social Imaginaries”, 3, 1, 2017, pp. 41-60.

<sup>27</sup> RICŒUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 17.

personali.<sup>28</sup> Per Castoriadis, d'altra parte, l'immaginazione è radicale perché capace di assoluta novità, a partire dall'irriducibile magmaticità degli immaginari.

Il passaggio dalla dimensione individuale a quella collettiva in Ricœur – potremmo dire dalla biografia alla storia – non è mai diretto, né procede per sommatoria. Esso è sempre analogico e si basa sulla capacità dell'immaginazione personale di rappresentarsi l'altro come proprio simile:

La capacità [...] di esporci in immaginazione agli “effetti della storia” è la condizione fondamentale dell'esperienza storica in genere, ma una condizione così nascosta e così dimenticata che costituisce soltanto un ideale per la comunicazione, un'Idea in senso kantiano. La verità della nostra condizione è che il legame analogico che fa di ogni uomo il mio simile ci è accessibile solo attraverso un certo numero di *pratiche immaginative*, quali l'*ideologia* e l'*utopia*.<sup>29</sup>

L'immaginazione per Ricœur non parte mai da zero, perché vive dell'incarnazione che patisce il mondo e ne fa sintesi. Ciò non toglie che essa sia capace di introdurre il nuovo nel mondo e dunque che possa essere trasformativa. Lo sottolinea bene George Taylor: «Per essere efficace, l'immaginazione produttiva deve trasformare categorie esistenti [...]. L'immaginazione produttiva introduce una finzione, un'immagine senza originale, qualcosa da nessun luogo. Solo così essa è trasformativa della realtà esistente».<sup>30</sup>

### **3.3. Percorsi narrativi come riscritture delle identità collettive**

La questione dell'identità narrativa riguarda in modo evidente sia le identità personali<sup>31</sup> che le identità collettive. Se in Ricœur la persona è un compito e un

---

<sup>28</sup> Per Castoriadis anche l'immaginazione individuale ha una natura socialmente mediata. Cfr. per esempio il capitolo intitolato *L'istituzione sociale-storica: l'individuo e la cosa*, in CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*: sebbene l'immaginario radicale sia declinato nei termini di una spontaneità quasi assoluta, la costituzione sociale del soggetto influisce evidentemente anche nel suo immaginario, che dunque risulta sempre socialmente mediato.

<sup>29</sup> Paul RICŒUR, *Dal testo all'azione*, pp. 219-220.

<sup>30</sup> George H. TAYLOR, *Ricœur's Philosophy of Imagination*, “Journal of French Philosophy”, 16, 1-2, 2006, pp. 97-98. Quest'aspetto è ben evidenziato in Alessandro COLLEONI, *Creatività immaginativa e radicamento riproduttivo in Paul Ricœur*, “Acme”, 2, 2018, pp. 215-226.

<sup>31</sup> Su questo aspetto cfr. il recente contributo di Francesca D'ALESSANDRIS, *La persona: un racconto «materiale»*, “Critical Hermeneutics”, 3, 2, 2019, p. 91. L'identità narrativa personale, secondo Marc-Antoine Vallée, prende le mosse dal riconoscimento di una corporeità propria, che evidentemente manca completamente nel caso delle identità collettive. Su questo punto si veda Marc-Antoine VALLÉE, *Identité narrative et identité predicative*, in Johann MICHEL, Carla CANULLO (a cura di), *Renewing*

progetto, e la narrazione contribuisce alla loro realizzazione, tale capacità potrebbe applicarsi anche alle identità collettive, che si materializzano e diventano visibili attraverso la realizzazione di azioni collettive prefigurate e configurate in termini narrativi.

Per Ricœur la narrazione è strumento di gestione del caos. Questo argomento è sviluppato, oltre che in *Tempo e racconto*, in una serie di interventi collaterali, in cui il filosofo sostiene anzitutto che la narrazione glorifica la contingenza: «nello stesso tempo in cui la contingenza è [...] riconosciuta, magnificata, onorata, essa è anche, grazie al racconto, messa al servizio dello sviluppo della storia»;<sup>32</sup> è proprio a partire da «questa esaltazione e da questa manipolazione della contingenza che una storia raccontata è sempre più della numerazione in un ordine semplicemente seriale o successivo di incidenti che essa organizza in un tutto intelligibile».<sup>33</sup> Si può pertanto affermare che «distinguendo l'evento dalla semplice occorrenza e grazie al suo contributo al cammino del racconto, l'operazione narrativa trasforma la contingenza irrazionale in una contingenza regolata, significante, intelligibile».<sup>34</sup> Il racconto è una pratica con cui l'umanità prova a gestire il caos, a partire dalla presa d'atto della sua irriducibilità. Se non si può eliminare, esso si può organizzare in una forma che – in seconda lettura – lo inquadri in un orizzonte di intelligibilità. La narrazione trasforma la contingenza irrazionale in contingenza regolata.

Sebbene lontano dalla semantica della narrazione, Castoriadis insiste sulla capacità umana di ordinare il caos: l'appropriazione degli immaginari, l'autonomia dei soggetti e delle società sono strumenti imprescindibili per tale gestione, che è sempre anche organizzazione del tempo e nel tempo. Dal punto di vista dell'identità soggettiva, come in Ricœur, anche in Castoriadis è presente un riferimento alla co-autorialità rispetto al senso: «proprio in quanto diventa soggettività, l'essere umano può mettersi in discussione e considerarsi come origine, certo parziale, della sua storia passata, e anche come volontà d'una storia a venire di cui vuol essere coautore».<sup>35</sup> Dal punto di vista dell'identità collettiva o sociale, una funzione analoga alle narrazioni in Ricœur si può riconoscere nella rete simbolica che Castoriadis riconosce all'opera nella gestione dell'immaginario caotico. Comune a entrambi è la fiducia in un'umanità che resista al

---

*Hermeneutics. Thinking with Paul Ricœur / Renouveau l'hérméneutique. Penser avec Paul Ricœur*, Inshibboleth, Roma 2021, pp. 69-86.

<sup>32</sup> Paul RICŒUR, *Contingence et rationalité dans le récit*, in “Phänomenologische Forschungen”, 18, 1986, *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida*, pp. 16-17, consultato nell'archivio digitale del Fonds Ricœur in data 25 settembre 2021.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>35</sup> *Ibid.*

caos con un'opera incessante di configurazione che è anche sempre conferimento di senso.

Come notato in precedenza, l'identità pratica intrattiene con la temporalità una relazione paradossale, a un tempo reversibile e irreversibile. Ciò vale a maggior ragione per le identità collettive, se si assume che la loro "stoffa" è narrativa: le identità collettive possono – o, meglio, devono poter – tornare indietro, convivere con e presentificare l'assente, ascoltare le voci degli esclusi della storia e agire per redimere la sofferenza nella storia, senza alcuna pretesa idealisticamente totalizzante. Ciò evidenzia la natura trasformativa dell'identità narrativa collettiva. Tale natura le permette di: tenere vivo il legame fra generazioni, un legame non necessariamente pacifico, ma che può richiedere azioni emancipatrici; impegnarsi a interrompere percorsi il cui senso non è più riconoscibile; condurre almeno a una risemantizzazione dei simboli, dei significati e degli immaginari condivisi, che sono stati istituiti e costituiscono strumenti di riconoscimento collettivo ma che possono essere considerati estranei se non sono sottoscritti criticamente.

Vale la pena ripercorrere alcuni luoghi di *Tempo e racconto* 3, alla ricerca di significazioni ancora inesplorate, a cominciare dal riconoscimento della possibilità di assegnare alle comunità un'identità *ipse*:

La nozione di identità narrativa mostra ancora la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo. Si può parlare dell'ipseità di una comunità, così come abbiamo appena parlato di quella di un soggetto individuale: individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva.<sup>36</sup>

Le identità collettive si formano sullo sfondo della storia e per certi versi coincidono con essa. A partire dalla loro ipseità, esse non possono derivare dal nulla, ma sono piuttosto una costante rinegoziazione delle narrazioni ricevute e che le costituiscono: «La storia nasce sempre da una storia anteriore che si propone di correggere. E come retroterra di questa storia primordiale si profila la pratica sociale, con le sue contraddizioni interne e le sue sfide esterne».<sup>37</sup> La relazione circolare fra «da un lato quello che possiamo ben chiamare un *carattere* – e che può essere anche quello di un individuo o di un popolo – e dall'altro i racconti che insieme esprimono e plasmano

---

<sup>36</sup> Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 2001<sup>3</sup>, p. 376.

<sup>37</sup> Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 1, Seuil, Paris 1983, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol.1, Jaca Book, Milano 2001<sup>3</sup>, p. 294, nota 27.

questo carattere, illustra magnificamente il circolo evocato all’inizio della nostra esposizione della triplice *mimesis*». <sup>38</sup>

Secondo Ricœur, la qualità narrativa delle identità collettive nasce da e finisce per coincidere con una «rettificazione senza fine di un racconto anteriore per mezzo di un racconto ulteriore, e della catena di rettificazioni che ne risulta». <sup>39</sup> È necessario un lavoro narrativo per “addomesticare” la densità degli immaginari che, in ogni caso, sono destinati a restare in parte opachi. Esiste la possibilità di configurare sempre nuovi intrighi, e renderli la radice di altri possibili corsi d’azione, <sup>40</sup> dal momento che «la pratica del racconto consiste in un’esperienza di pensiero mediante la quale noi ci esercitiamo ad abitare mondi a noi stranieri». <sup>41</sup>

La trasformazione storica o la novità radicale è possibile, se l’identità collettiva si pensa come un’entità il cui nucleo resta lo stesso e la cui più importante possibilità di cambiamento consiste nell’interpretare sempre di nuovo il passato? È il dislocamento narrativo sufficiente a trasformare un corso di eventi? È chiaro che in Ricœur il tessuto narrativo delle identità collettive è un modo per preservare la possibilità del cambiamento, che è insieme il risultato di un lavoro di interpretazione e di immaginazione di mondi migliori. In tal modo, egli lascia aperti la questione dell’origine dello sconosciuto che incontriamo nel racconto, e l’interrogativo se esso sia l’impenetrabile prodotto di un immaginario che non può essere padroneggiato né totalmente controllato con certezza.

#### **4. Il nuovo nella storia**

La centralità della dimensione pratica nei due autori li conduce a esplorare la dimensione storica: come si fa la storia? Chi la fa? La dimensione immaginaria orienta la produzione di costrutti sociali, che istituiscono pratiche irriducibilmente concrete e insieme simboliche. La prassi e la teoria sono inscindibili e ciascuna delle due, se presa singolarmente, non basta a rendere conto della complessità dei fenomeni storici. Per Ricœur come per Castoriadis, la possibilità della trasformazione storica dipende da una relativizzazione – diversa negli accenti e per radicalità – dell’irreversibilità del passato. Durante la loro conversazione sulla storia e l’immaginario, <sup>42</sup> i due pensatori si

---

<sup>38</sup> RICŒUR, *Il tempo raccontato*, pp. 377-378.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 379.

<sup>42</sup> Paul RICŒUR, in Paul RICŒUR, Cornelius CASTORIADIS, *Dialogue sur l’histoire et l’imaginaire sociale*, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, Paris 2016, tr. it. R. Prezzo, *Dialogo sulla*



confrontano sul tema della storia e sulla possibilità dell'emergere del nuovo. In questo dialogo, la differenza più consistente fra i due riguarda proprio la (im)possibilità di pensare e realizzare il radicalmente nuovo che accade nella storia e che è capace esso stesso di produrre la storia.

Mentre Ricœur nel corso del dialogo utilizza la semantica della «produzione», Castoriadis preferisce riferirsi alla «creazione». Secondo Ricœur, ogni novità nella storia deriva da un lavoro di rfigurazione e ri-configurazione del passato, spesso declinato in termini narrativi; al contrario, Castoriadis evidenzia la capacità degli esseri umani di scendere a patti in modo definitivo con il passato, “distruggerlo”, e aprire modi di vivere insieme radicalmente nuovi, grazie all'immaginazione e all'immaginario radicali. Tale divergenza, portata all'estremo in questo scritto,<sup>43</sup> è densa di implicazioni. In linea con il suo approccio ermeneutico, Ricœur argomenta in favore di una riappropriazione del passato la cui influenza sul presente e il futuro è inevitabile e può essere vissuta secondo gradi differenti di consapevolezza. Se la creazione *ex nihilo* è impossibile dal punto di vista ontologico, è fuorviante e ingiusta dal punto di vista etico. È ontologicamente impossibile, secondo Ricœur, a causa della finitudine e dell'indebitamento originario dell'essere umano, della sua corporeità situata che rende impossibile inventare qualcosa di nuovo a partire da un vuoto d'essere e di senso; inoltre, è eticamente fuorviante perché è un chiaro segno d'ingratitudine, un tradimento dell'interdipendenza in base alla quale ogni azione implica conseguenze sugli altri; infine, l'insistenza sulla creatività illimitata dell'umano può condurre al trionfo dell'ideologia della prestazione.

Per Castoriadis, la storia coincide con l'emergere dell'alterità. Questa sua posizione è ribadita nel dialogo con Ricœur, ma si trova già in *L'istituzione immaginaria della società*. A suo avviso, «ciò che si dà entro e attraverso la storia non è sequenza determinata del determinato, ma insorgenza dell'alterità radicale, creazione immanente, novità non banale. È questo che si manifesta sia nell'esistenza di una storia *in toto*, sia nella comparsa di nuove società (di nuovi *tipi* di società) e nell'autotrasformazione incessante di ogni società».<sup>44</sup> Ciò si basa su una precisa concezione del tempo:

---

*storia e l'immaginario sociale*, Jaca Book, Milano 2017. Com'è noto, si tratta della trascrizione di un dialogo avvenuto durante la trasmissione radiofonica di France Culture, «Le bon plaisir», andata in onda nel 1985.

<sup>43</sup> George Taylor ha sottolineato che in questa conversazione i due mostrano una divergenza molto maggiore di quella effettivamente sussistente (cfr. George H. TAYLOR, *On the Cusp*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, pp. 23-48).

<sup>44</sup> CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, pp. 25-26.

Non può esserci tempo se non vi è insorgenza dell'altro, di ciò che non è *dato* in nessun modo *con* quel che è, di ciò che non lo *accompagna*. Il tempo è l'emergere di figure *altre*. I punti di una linea non sono *altri*: sono *differenti* in virtù di *quel che non sono*, cioè del posto che occupano. Darsi la linea come figura del tempo significa confondere la differenza (spaziale) e l'alterità (temporale).<sup>45</sup>

Ciò che nel dialogo con Ricœur emerge con minor vigore, e che invece costituisce un elemento in comune, è il rapporto che, ad avviso di Castoriadis, ogni società intrattiene con il proprio passato. Nonostante l'evidente coincidenza tra storia e alterità che diviene e si manifesta, a suo avviso ogni società vive del riferimento al passato, implicitamente o esplicitamente:

Non c'è nulla, in nessuna società (per quanto arcaica o fredda), che non sia a un tempo presenza inconcepibile di quel che non è più, e imminenza altrettanto inconcepibile di quanto non è ancora. Per ripetitivi e rigidi che siano i cicli delle sue attività e dei suoi riti, una società vive nel presente più quotidiano riferendosi sempre in modo esplicito e implicito al passato, e, inoltre, nell'attesa e nella preparazione di quel che è "socialmente certo", ma anche nella certezza dell'incertezza e davanti alla virtualità dell'alterità imprevista e imprevedibile.<sup>46</sup>

Poiché il dialogo ha luogo nel 1985, Ricœur fa spesso riferimento al paradigma narrativo che sta elaborando. Il riferimento al racconto è utilizzato per spiegare meglio il suo concetto di produzione. Quello che fanno gli immaginari, infatti, è fornire nuove configurazioni capaci di generare qualcosa di nuovo a partire dalla posizione che la parte ha rispetto al tutto. Il significato risiede nella posizione che gli eventi devono occupare e che può far nascere le parti stesse. Ricœur sostiene che l'*intrigo* è un processo in movimento che forgia e plasma elementi al punto da renderli irricognoscibili, cambiandoli radicalmente, trasfigurandoli. Se egli sembra suggerire che il cambiamento radicale è possibile, allo stesso modo sembra escludere la creazione radicale.

Al contrario, Castoriadis considera la possibilità di una creazione ontologica che vada al di là della mera posizionalità che rende le parti reali, e ne rivaluta la portata etica, dal momento che essa implica la capacità di fare i conti con un passato talvolta ideologicamente imposto e autonomizzato dal contesto che ha contribuito a generarlo. La creazione ontologica significa creazione di possibilità, come Castoriadis nota in altri scritti,<sup>47</sup> in cui egli mostra esplicitamente il legame fra creazione e immaginazione

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 70-71.

<sup>47</sup> Cfr., per esempio, Cornelius CASTORIADIS, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* [1981], in ID., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 385-418, tr. it. D. Zazzi, *Logica del magma*, "Volontà", 1, 1992, pp. 57-88, in cui l'autore illustra la connessione fra immaginazione radicale e creazione *ex nihilo*.

radicale, che diventa capace di istituire nuove regioni dell'essere, a partire da radicalmente nuove modalità di significazione. L'attitudine creativa degli esseri umani permette di superare la dicotomia tra entità corporee, fisiche e simboliche e realtà concettuali: la creazione significa generazione di qualcosa di materiale e corporeo a partire dal suo significato simbolico. Secondo Castoriadis, a istituire una realtà sociale è il suo significato, mediante il quale la realtà sociale crea se stessa, superando la frattura fra materiale e simbolico: noi umani non solo diamo significato a qualcosa che esiste già, ma creiamo bisogni che ci inducono a creare, siamo capaci di azioni creatrici, di rottura, che introducono il nuovo generandolo nella misura in cui esso ha un significato preciso nella sfera delle corrispondenze fra fatti e significazioni. Plasmiamo, forgiamo gli oggetti e la realtà e non ci limitiamo a ereditarla. Modifichiamo radicalmente, rendendoli irriconoscibili, lo spazio e il tempo. Siamo cioè capaci di incidere sulle stesse condizioni di possibilità dell'esperienza. La libertà della creazione comincia da un diniego, da una mancanza. Rinunciare a un sistema simbolico cristallizzato e diventato ideologia, rinunciarvi consapevolmente, implica un impegno controfattuale nei confronti di una realtà inedita avvenire.

Dal punto di vista etico, per Castoriadis è un dovere morale ricominciare *ex novo* e creare le condizioni di una giustizia ritrovata, che non somiglia in nulla alle condizioni dell'esperienza già vissuta. Le istituzioni sociali e le regole che le costituiscono non sono sottoposte solo a un processo di modifica, ma anche a un processo di distruzione e oblio e, a partire da tale vuoto, il genere umano può istituire regole e realtà sociali radicalmente nuove. Per Ricœur, invece, l'idea che in assoluto l'avvenire sia sempre migliore del passato conduce a una progressiva cancellazione del sentimento del debito, che potrebbe invece innescare un circolo virtuoso di restituzione, al di là dell'obbligo.

Ciò che è in gioco rispetto alla storia, che è fatta, e non solo interpretata, dalle identità collettive, è un problema molto articolato, che deve essere ricostruito oltre il dialogo «dal vivo» tenutosi fra Ricœur e Castoriadis. Per entrambi la storia è il frutto dell'azione umana che si misura con gli eventi, che tende a dare ordine al caos, che produce o crea a partire da un retroterra o a partire dal nulla. L'idea di novità assoluta, per Ricœur, è rischiosa soprattutto perché sottoscrive l'idea di un avvenire considerato *a priori* migliore del passato e del presente – e dunque sembra accettare in modo acritico l'idea di progresso – e perché implica una rottura dell'unità della storia fondata sul riconoscimento del passato nel presente e sul senso di un cammino la cui verità non può coincidere con uno sviluppo storico totalmente immanente.

Uno dei più significativi contributi di Ricœur alla questione della storia è *Dialettica o dialogica della storia*, in cui il filosofo riprende la questione del nuovo in storia che a suo

avviso implica sempre una visione progressiva di essa. La questione è introdotta dalla necessità di rovesciare il rapporto tradizionale fra i tre tempi in storia,

Capovolgere l'ordine di priorità tra le tre prospettive, che abbiamo appena nominato, e nel partire deliberatamente dal progetto della storia: in altri termini, dalla storia che si deve ancora fare e non dalla considerazione del passato, a cui la conoscenza storica – la storiografia – sembra dare la precedenza. Il passato, ricollocato sotto l'orizzonte del futuro, designa essenzialmente ciò che noi non facciamo ma che ci tocca. L'accoglimento del passato, allora, acquista il suo senso e la sua forza solo in rapporto al progetto di *fare* la storia.<sup>48</sup>

Rispetto a questo progetto, occorre anzitutto pensare l'iniziativa presente come un equilibrio fra le note categorie, coniate da Koselleck, di spazio di esperienza e orizzonte d'attesa. Quest'ultimo, in particolare, è vittima di un'interpretazione cieca e irrealistica del progresso che si articola in tre *topoi*: che il tempo presente apra a una novità senza precedenti; che l'accelerazione del progresso vada inevitabilmente verso il meglio; che gli uomini siano sempre più capaci di fare la storia. Tre precomprensioni, sostiene Ricœur, che oggi è fin troppo facile smentire. Sofferamoci però sull'ultima: l'uomo capace di fare storia, perché è proprio su questa che si giocano l'iniziativa umana e la creatività situata che la contraddistingue e che si può rilanciare il rapporto fra spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa. Scrive Ricœur: «noi siamo *toccati* dalla storia e da noi stessi attraverso la storia che facciamo. Precisamente questo legame tra l'azione storica ed un passato ricevuto ma non fatto, preserva il rapporto dialettico tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza».<sup>49</sup> Per rilanciare tale rapporto, da un lato occorre evitare ogni deriva *puramente* utopica, che non potrebbe che essere intesa come fuga dal mondo, e, dall'altro lato, «bisogna riaprire il passato, ravvivare in esso le potenzialità incompiute, impedito, perfino massacrate. In breve, di contro all'adagio che vuole che l'avvenire sia, sotto ogni aspetto, aperto e contingente, ed il passato univocamente chiuso e necessario, bisogna rendere le nostre attese più determinate e la nostra esperienza più indeterminata».<sup>50</sup> Il che richiama l'idea, sopra evocata, della reversibilità del tempo umano che costituisce l'identità personale e storica. È questo il motivo per cui, per Ricœur, «lo stesso proposito di “fare storia” richiede che si compia il passo indietro dal futuro verso il passato»,<sup>51</sup> resistendo al restringimento asfittico dello spazio di esperienza. Si tratta di un fare che prende forma a partire dalla condizione storica dell'uomo, mai completamente attiva o completamente passiva: perfino «coloro che

<sup>48</sup> Paul RICŒUR, *Dialettica o dialogica della storia*, “Il tetto”, 145, 1988, p. 19.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 22-23.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>51</sup> *Ibid.*

sono – o credono di essere – i più attivi agenti della storia non soffrono la storia meno delle vittime, non fosse altro che attraverso gli effetti non voluti delle loro imprese più calcolate». <sup>52</sup>

Questa apertura al passato, che è anche apertura del passato, avvicina Ricœur al Castoriadis, sopra citato, secondo cui ogni società vive del proprio passato, e richiama altri passaggi, in cui il filosofo greco-francese sostiene che

Ogni simbolismo si costruisce sulle rovine degli edifici simbolici precedenti, e ne utilizza i contenuti, anche solo per riempire le fondamenta di nuovi templi, come fecero gli ateniesi dopo le guerre persiane. In virtù delle sue connessioni naturali e storiche virtualmente illimitate, il significante oltrepassa sempre il livello d'una rigida corrispondenza a un significato preciso e può condurre a luoghi totalmente imprevisi. <sup>53</sup>

Oltre al rispettivo posizionamento nei riguardi del passato, la divergenza forse più complessa risiede nell'idea di avvenire. Per Ricœur, occorre determinarlo di più, ovvero commisurare i sogni alla realtà, perché essi siano efficaci; per Castoriadis, la storia è strutturalmente apertura indeterminata al radicalmente altro. Se per Ricœur il potere configurante dell'uomo, pur non essendo creatività assoluta, è comunque determinabile e deve essere determinato per poter essere efficace, per Castoriadis la creatività radicale ha proprio nella contingenza e nell'apertura all'indeterminato la sua possibilità più propria.

Nel dialogo con Castoriadis, Ricœur, nonostante le sue riserve nei confronti del concetto di progresso, propende per un'idea di «sviluppo» come transizione permanente da qualcosa che esiste già a qualcos'altro, fermo restando che a cambiare è il senso della realtà, sullo sfondo di un sostanziale *continuum* in termini di esistenza. Se c'è una frattura, una discontinuità – sostiene Ricœur – essa accade nel senso, non nell'esistenza, e tale frattura non è altro che la transizione da una configurazione all'altra. Il ruolo e la funzione dell'immaginazione in Ricœur consiste in questo lavoro d'interpretazione capace di trasfigurare eventi alla luce del futuro avvenire; essa rappresenta la capacità di costruire, piuttosto che di creare. Ciò non significa che essa non sia rilevante per le vite umane in società, perché grazie all'apertura ricettiva l'umanità può correggere le proprie traiettorie e sviluppare possibilità inedite.

Castoriadis, che certo non nega all'immaginazione il ruolo assegnatole da Ricœur, nota tuttavia che se questo schema viene applicato al passato, esso corre il rischio di diventare uno strumento concettuale che giustifica la sofferenza e la conduce a una sorta di quietismo. Inoltre, egli ritiene che il potere dell'immaginazione riguardo alla

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>53</sup> CASTORIADIS, *L'istituzione e l'immaginario*, p. 39.

storia non possa limitarsi alla ricezione creativa del già noto, il che condannerebbe l'umanità al gradualismo delle riforme, all'accettazione almeno parziale delle condizioni sociali che costituiscono il nostro orizzonte, escludendo la possibilità di istituire nuove cornici. Per Ricœur, «l'idea della novità assoluta è impensabile. Non ci può essere del nuovo se non in una rottura con l'antico: c'è del pre-regolato prima di noi, che noi regoliamo per regolarlo altrimenti. Ma non è una situazione in qualche modo di... primo giorno della creazione».<sup>54</sup>

Interpretare il senso, dare senso all'esistenza e alle strutture reali o simboliche che organizzano la nostra vita comune non è solo un gesto concettuale distaccato dalla realtà dei corpi umani, ma, piuttosto, fa appello agli aspetti materiali inseparabili dal significato che hanno per noi. Precisamente questa significazione istituisce pratiche e sfere d'azione. Castoriadis lo dice con un'immagine molto vivida: le rotture o le continuità storiche implicano integrità o disintegrazione anche fisica,<sup>55</sup> il che dipende dai significati sociali condivisi. Le idee di storia sottese alle loro rispettive posizioni possono essere ricapitolate attraverso la contrapposizione fra discontinuità e continuità. La storia come percorso discontinuo può essere rovesciata, contraddetta, negata, trasformata. Essa implica fratture, salti in avanti. Al contrario, anche se la visione della storia ricœuriana non può definirsi in tutto e per tutto progressiva, essa postula da un lato una continuità e un processo cumulativo sulla cui base si può ipotizzare la nostra capacità di imparare lezioni dal passato, e dall'altro la possibilità di riaprirlo, mediante la sua «delinearizzazione»,<sup>56</sup> cosicché è dal passato che emerge il nuovo, bisognoso di configurazione. Scrive Ricœur: «vedo l'umanità procedere effettivamente attraverso rotture, discontinuità ma sempre nell'ordine della configurazione».<sup>57</sup> A suo avviso, non è possibile uscire da tale ordine, ed è questo il punto di maggiore lontananza da Castoriadis: per Ricœur ogni nuova configurazione, per quanto radicalmente differente dalle altre, non è istituita a partire da un vuoto d'ordine, ma procede sempre dalla messa in discussione di una configurazione precedente. Non è così per Castoriadis, per cui il genuino atto creativo da un punto di vista storico si colloca dopo una frattura che crea proprio un vuoto: da esso sorgono nuove configurazioni.

Secondo Castoriadis, l'idea di una continuità che lega le epoche può essere valida al massimo per la società occidentale: «quello che dice vale solo per la nostra storia, che è l'unica a basarsi su tale processo di accumulo».<sup>58</sup> Implicita in questa maniera di vedere

---

<sup>54</sup> RICŒUR, in RICŒUR, CASTORIADIS, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, p. 44.

<sup>55</sup> CASTORIADIS, in RICŒUR, CASTORIADIS, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, p. 48.

<sup>56</sup> DOSSE, *L'imaginaire social comme moteur de l'histoire chez Ricœur et Castoriadis*, p. 194.

<sup>57</sup> RICŒUR in RICŒUR, CASTORIADIS, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, p. 50.

<sup>58</sup> CASTORIADIS, in *Ivi*, p. 53.

la storia è l'idea che il passato sia in sé qualcosa di incompiuto che attende di essere disvelato, uno schema inevitabilmente teleologico che rinvia tanto alla psicoanalisi freudiana quanto alla filosofia della storia di matrice hegel-marxista. In effetti, Castoriadis rimprovera a Ricœur (e Freud) di interpretare la relazione fra passato e futuro in termini di sviluppo, attualizzazione di una virtualità preesistente. Al contrario, a suo avviso, essere umani significa creare possibilità, non semplicemente attualizzarle. Ciò non implica, tuttavia, la rinuncia a interpretare la soggettività umana – personale e collettiva – nei termini di progetto proteso verso il futuro, ma piuttosto un diverso peso assegnato alla contingenza radicale. Questo diverso approccio alla storia induce a interrogarsi sui limiti che i due assegnano rispettivamente alla libertà umana e al suo rapporto con le discontinuità nella storia. Piuttosto che ricondurre la diversità degli approcci sul nuovo all'orizzonte teologico ricœuriano, alcuni studiosi vi hanno giustamente riconosciuto una radice ermeneutica, secondo cui la comprensione storica muove sempre da una precomprensione, e la novità storica si radica su una “seconda lettura” del già stato. Scrive a questo proposito Michel: «È il primato ermeneutico del *pre-* a impedire a Ricœur di attraversare il Rubicone della *creazione* storica». <sup>59</sup>

## 5. Conclusione

Il percorso finora svolto conduce a collocare con ragionevole certezza Paul Ricœur nell'orizzonte della modernità. Una modernità ben temperata, tuttavia, non trionfale e per certi versi aporetica. Proprio la sua riconsiderazione della persona – del soggetto – costituisce un motivo essenziale per contestualizzare Ricœur entro tale orizzonte. La riflessione sulle identità collettive, che non possono essere ipostatizzate fino a renderle identità *idem*, e che in nessun modo conducono alla scomparsa della persona, lo ha mostrato. Tale riflessione ha mostrato anche l'attitudine ricœuriana nei confronti della storia, sempre aperta al passato da ascoltare e curare, e non dunque orientata esclusivamente e inesorabilmente al futuro. Il dialogo con Castoriadis ha contribuito a rafforzare l'ipotesi di un collocamento di Ricœur nel panorama della modernità come categoria normativa. In primo luogo, i due condividono l'irrinunciabilità del soggetto e l'impossibilità di ipostatizzare le identità collettive; in secondo luogo, entrambi le riconoscono agenti della storia in quanto frutto di un agire comune di singoli capaci di libertà; in terzo luogo, i due condividono il riconoscimento dell'uomo come essere che vive nelle e delle mediazioni, sulla cui base ogni dualismo fra materiale e simbolico è

---

<sup>59</sup> Johann MICHEL, *Preface to the French Edition*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, p. XXXVI. Questa linea interpretativa è condivisa anche da George Taylor, che sta curando l'edizione delle ricœuriane *Lectures on Imagination*.

destinato a ridursi sensibilmente; in quarto luogo, nei due si riconosce, pur nella diversità ultimamente inconciliabile dei due sguardi, la fiducia nella possibilità di trasformare l'esistente, instaurare una società giusta, convivere, resistendo, con le esperienze recalcitranti della vita. Entrambi, modernamente, si confrontano con il limite che contraddistingue l'esperienza umana, sia in termini di immaginazione, sia in termini di storia. Se in entrambi si può rintracciare una radice altra, impadroneggiabile, dell'immaginazione, in Ricœur tale radice è – anche se perlopiù in modo implicito e discreto – identificabile con una trascendenza con un altrove verso cui l'umano è già da sempre in debito. In Castoriadis, la radice ultima di ogni immaginazione sta in un'alterità caotica, imprevedibile, magmatica, trascendente rispetto al soggetto e alla società, ma immanente rispetto al mondo. Se per Ricœur il limite è anche e soprattutto il limite di una creatività situata, per Castoriadis quello stesso limite legato alla storia e alla natura coincide con un'alterità che, se riconosciuta, diventa la condizione di possibilità della creazione.

In Ricœur il fardello dell'«involontario» è insormontabile persino per l'immaginazione, che è sempre incarnata e situata. In Castoriadis il radicalmente altro che attraversa persino la psiche umana è la condizione del nuovo, a cui l'umano risponde creando e cercando di gestire il caos. In Ricœur, la tessitura narrativa dell'immaginazione rappresenta in modo emblematico l'essere situati degli immaginari sociali, che possono al massimo tessere insieme, in modo differente da com'è nel presente, qualcosa che non è sotto il nostro controllo. D'altra parte, se è innegabile che in Castoriadis l'immaginazione ha un potere creativo ed è capace di istituire regimi di significato che influenzano la costituzione della realtà, specialmente nella sfera sociale, è altrettanto vero che i limiti umani sono costituiti da forze che non padroneggiamo e che, proprio come in Ricœur, il nostro lavoro con gli immaginari consiste nell'addomesticarli, riconoscendoli come i nostri e appropriandocene dando vita a istituzioni sempre passibili di correzione. Anche se in diversa misura, infine, i due autori considerano inderogabile la libertà umana, ponendosi al riparo in modo esplicito e netto da ogni automatismo, da ogni interpretazione deterministica della storia e del rapporto fra uomo e mondo, all'insegna del tentativo, incessante e instancabile, di abitare la contingenza umanizzandola.

### **Nota bibliografica**

Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion. On Human Creation, Historical Novelty, and the Social Imaginary*, Rowman & Littlefield, London and New York 2017.



- Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur and Castoriadis. The Productive Imagination between Mediation and Origin*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion. On Human Creation*, pp. 77-110.
- Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, tr. it. R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-86.
- Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1954-1959, tr. it. E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.
- Cornelius CASTORIADIS, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* [1981], in ID., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 385-418, tr. it. D. Zazzi, *Logica del magma*, "Volontà", 1, 1992, pp. 57-88.
- Cornelius CASTORIADIS, *L'état du sujet aujourd'hui*, in ID., *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, Seuil, Paris 1990, pp. 189-225, tr. it. F. Ciaramelli, *Lo stato del soggetto oggi*, in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, pp. 97-132.
- Cornelius CASTORIADIS, *L'institution et l'imaginaire: premier abord*, in ID., *L'institution imaginaire de la société*, tr. it. F. Ciaramelli e F. Nicolini, *L'istituzione e l'immaginario*, in ID., *L'enigma del soggetto*, pp. 31-96.
- Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società* (parte seconda), Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Cornelius CASTORIADIS, *Pouvoir, politique, autonomie*, "Revue de métaphysique et de morale", 93, 1, 1988, pp. 81-104, tr. it. F. Ciaramelli, *Potere, politica, autonomia*, "Micromega", 5, 1989, pp. 129-151.
- Alessandro COLLEONI, *Creatività immaginativa e radicamento riproduttivo in Paul Ricœur*, "Acme", 2, 2018, pp. 215-226.
- Francesca D'ALESSANDRIS, *La persona: un racconto «materiale»*, "Critical Hermeneutics", 3, 2, 2019, pp. 75-102.

- François DOSSE, *L'imaginaire social comme moteur de l'histoire chez Ricœur et Castoriadis*, in Pier Luigi LECIS, Giuseppe LORINI, Vinicio BUSACCHI, Pietro SALIS, Olimpia G. LODDO (a cura di), *Verità, immagine, normatività*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 179-208.
- Johann MICHEL, *Preface to the French Edition*, in Suzi ADAMS (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, pp. XXXIII-XLIX.
- Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporains*, Puf, Paris 2013, tr. it. L. Possati, *Ricœur e i suoi contemporanei. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault e Castoriadis*, Aracne, Roma 2014.
- Paul RICŒUR, *Contingence et rationalité dans le récit*, in “Phänomenologische Forschungen”, 18, 1986, *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida*, pp. 11-29, consultato nell'archivio digitale del Fonds Ricœur in data 25 settembre 2021.
- Paul RICŒUR, *Dialettica o dialogica della storia*, “Il tetto”, 145, 1988, pp. 10-24.
- Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 221.
- Paul RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, tr. it. G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.
- Paul RICŒUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, “Esprit”, 1, 1983, pp. 113-119, tr. it. I. Bertolotti, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in ID., *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 21-36.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 1, Seuil, Paris 1983, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol.1, Jaca Book, Milano 2001<sup>3</sup>.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. 3., *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 2001<sup>3</sup>.
- Paul RICŒUR, Cornelius CASTORIADIS, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire sociale*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2016, tr. it. R. Prezzo, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, Jaca Book, Milano 2017.

- George SARATOULIAS, *Mapping the Theme of Creativity in Cornelius Castoriadis's and Paul Ricœur's Social Imaginaries*, "Social Imaginaries", 5, 2, 2019, pp. 11-36.
- George H. TAYLOR, *Delineating Ricœur's Concept of Utopia*, "Social Imaginaries", 3, 1, 2017, pp. 41-60.
- George H. TAYLOR, *On the Cusp*, in Suzi Adams (a cura di), *Ricœur and Castoriadis in Discussion*, pp. 23-48.
- George H. TAYLOR, *Ricœur's Philosophy of Imagination*, "Journal of French Philosophy", 16, 1-2, 2006, pp. 93-104.
- George H. TAYLOR, *The Phenomenological Contribution of Ricœur's Philosophy of Imagination*, "Social Imaginaries", 1, 2, 2015, pp. 13-31.
- Marc-Antoine VALLÉE, *Identité narrative et identité predicative*, in Johann MICHEL, Carla CANULLO (a cura di), *Renewing Hermeneutics. Thinking with Paul Ricœur / Renouveler l'hérméneutique. Penser avec Paul Ricœur*, Inschibboleth, Roma 2021, pp. 69-86.