

del 22/10/2012

Premessa: il mio percorso si svolge in cinque passaggi, i primi tre preparatori degli ultimi due su cui mi soffermerò maggiormente ovvero: a) la nozione di *homo capax* tra livello antropologico ed ontologico, b) impronta etica di una antropologia filosofica, c) soggetto morale entro la prospettiva dell'Altro, d) istituzione della giustizia, e) problematicità di applicazione dell'universale normativo. Sappiamo che il progetto iniziale di R. prevedeva una trilogia su volontario e involontario, il ruolo del male e infine l'approdo ad una «poetica della volontà» che avrebbe visto una soluzione di pienezza del soggetto in prospettiva trascendente. Progetto che non si mai compiuto per la presa d'atto di una rilevanza insopprimibile della componente della finitezza umana, con i suoi aspetti di fragilità e di presenza del male. Quando tira le fila della sua articolata e complessa indagine sul soggetto, negli ultimi quattro dei dieci studi di cui è composto *Sé come un altro* il tema del soggetto incrocia la questione etica e si configura come soggetto morale.

Primo passaggio: dalla nozione di fragilità umana alla nozione di capacità.

Il soggetto è assunto nella sua doppia caratterizzazione di *agens* e *patiens*, per cui il termine *patiens* apre il varco a quella fragilità umana già descritta nelle prime opere mentre *agens* (da privilegiare!) individua il carattere attivo, propositivo del soggetto. Il richiamo è ad una teoria dell'azione connessa ad una filosofia pratica. Che cosa supporta l'uomo *agens*? quello che si può definire *l'homo capax*, quindi entra in gioco la nozione di capacità. In questa nozione Ricoeur associa due piani che hanno costituito un problema ricorrente nella sua concettualizzazione: il piano antropologico e quello ontologico. L'associazione si basa su questo sfondo teorico: la descrizione delle capacità fa riferimento ad una certa concezione antropologica e, nel contempo, si avvale della concezione aristotelica dell'essere come potenza ed atto. **L'agire è un affare che riguarda il soggetto e nel contempo afferisce all'essere in generale.** Se l'insieme delle capacità viene prima nella descrizione, l'ontologia viene prima nella fondazione. La fioritura degli esseri umani vive sulla duplicità di una attestazione antropologica e, insieme, ontologica. Questa impostazione trova sue corrispondenze nelle attuali ricerche intorno alla proposta di *capability approach* (CA). Questa nozione assunta da Amartya Sen negli anni '80 e poi arricchita da Martha Nussbaum con la teoria di ascendenza aristotelica di *human flourishing* è prevalentemente descrittiva in quanto funzionale alla individuazione delle mete sociali e dei diritti che permettono di conseguirle. Rispetto al CA la

elaborazione ricoeuriana dell'*homo capax* dipanata sul piano del parlare, dell'agire, del raccontarsi e della imputabilità appare al confronto una visione più ampia e più ricca e delinea un soggetto morale per accedere al tema dei diritti e della giustizia.

Secondo passaggio: impronta etica del soggetto agente attraverso la imputazione.

Ora tra le capacità indagate da Ricoeur che in *Sé come un altro* corrispondono alla domanda *Chi?* ovvero chi parla, chi agisce, chi si racconta, la quarta («Chi è il soggetto di imputazione?») implica la idea di imputazione, ovvero la attribuzione di una azione ad un autore ed il conseguente vaglio da parte della società e delle istituzioni e questo annuncia una capacità (ad esempio, non ne sono 'capaci' di imputazione i minori o i malati mentali). Ora la idea di imputazione è connessa alla sfera della morale: il soggetto imputabile in quanto responsabile delle proprie azioni è un soggetto morale di cui vengono messe alla prova la gestione e la buona realizzazione delle capacità. Di qui: **il conferimento di una impronta etica di quella che gli inglesi chiamano agency, e la individuazione del soggetto agente in quanto soggetto morale.**

Terzo passaggio: il soggetto morale nel contesto di forme interpersonali e istituzionali.

Dopo aver delineato l'uomo capace come soggetto morale procedo con una citazione da *Il Giusto 1* per estenderne la portata teorica: «Che cosa manca al soggetto capace, del quale abbiamo percorso i livelli di costituzione, per essere *un vero e proprio* soggetto di diritto? Gli mancano le condizioni di attualizzazione delle sue attitudini. Queste, infatti, hanno bisogno della continua mediazione di forme interpersonali di alterità e di forme istituzionali di associazione per diventare poteri reali a cui possano corrispondere diritti reali» (*Il Giusto1*, p.44). Osservato in primis che ai diritti corrispondono doveri, questo brano evidenzia l'azione del soggetto morale non ridotto nella propria coscienza individuale, ma esposto **al contesto delle forme interpersonali di alterità ed istituzionali di associazioni**. Entra in primo piano la questione del rapporto con l'Altro. Ora è opportuno un rapido riferimento a Lévinas. Per questi è l'incontro con il volto dell'altro che qualifica e conferisce consistenza al soggetto, ma in questo modo si fa riferimento solo ai volti che si incontrano nel proprio percorso di vita. Ma il soggetto è responsabile non solo verso quelli con i quali interagisce nella vita quotidiana, ma anche verso quelli che mai ha incontrato e mai incontrerà in futuro, ovvero tutti gli altri – in inglese *everybody else* –, il cui volto rimarrà sempre estraneo al soggetto. (Più in generale, Lévinas affida il primato e sposta totalmente sull'Altro il baricentro di una determinazione

del Sé, mentre Ricoeur elabora una il concetto di riconoscimento come effetto di un movimento bidirezionale tra l'Altro e il Sé, aprendo la strada alla idea di un mutuo riconoscimento). Pertanto R. parla di due differenti accezioni della nozione di altro, con lo «sdoppiamento dell'alterità stessa in alterità interpersonale ed alterità istituzionale», evitando la tentazione di limitarsi alla alterità inter-relazionale con la esclusione del terzo. Nei confronti del terzo vale allora la mediazione delle forme istituzionali di relazione associativa nel quadro dei diritti/doveri, con il riferimento al piano politico ed istituzionale. Ricoeur lo sottolinea con forza in questo brano: «Senza la mediazione istituzionale, l'individuo non è che un abbozzo di uomo, la sua appartenenza a un corpo politico è necessaria al suo sviluppo umano, e, in questo senso, non merita di essere revocata. Al contrario. Il cittadino originato da questa mediazione istituzionale può soltanto auspicare che tutti gli esseri umani possano godere come lui di tale mediazione politica che, aggiungendosi alle condizioni *necessary* facenti capo alla antropologia filosofica, diventa una condizione *sufficiente* per la transizione dall'uomo capace al cittadino reale» (*Il Giusto1*, p.50). Di qui il passaggio al piano della vita istituzionale.

Quarto passaggio: centralità politico-istituzionale della giustizia.

Siamo così giunti ad un punto focale della analisi che stiamo conducendo con Ricoeur: il ruolo della politica e delle istituzioni. La politica nel suo senso alto si presenta come "l'architettura dell'etica" a livello istituzionale e trova la sua realizzazione in riferimento a parametri di valori condivisi. Dunque: una politica che si fonda sul riconoscimento pubblico reciproco dei gruppi sociali partecipi del funzionamento dello Stato. Qui il riferimento è ad Aristotele che definisce i valori in quanto virtù. C'è una piena consonanza tra Ricoeur che riconduce la «massima delle virtù» alla giustizia e quanto scrive Aristotele a proposito della completezza della virtù della giustizia: «E col proverbio diciamo: "Nella giustizia è compresa ogni virtù". Ed è virtù perfetta soprattutto perché è esercizio della virtù nella sua completezza. Inoltre, è perfetta perché chi la possiede può esercitare la virtù anche verso gli altri e non solo verso se stesso; molti, infatti, sanno esercitare la virtù nelle loro cose personali, ma non sono capaci di esercitarla nei rapporti con gli altri.» (*Etica Nicomachea* libro V, cap.1, 1129b-1130a, p.191). Ora la virtù della giustizia diventa presidio del principio di eguaglianza tra gli uomini, attrae attorno a sé le altre virtù, quali la temperanza, la magnanimità, il coraggio. Un aggiornamento di questa impostazione si ha con Charles Taylor che parla di virtù in quanto «valutazioni forti», considerando che *the Self and the Good* si costituiscono insieme per cui il soggetto è

permeato di valori e sensibile alla nozione del giusto. **Il giusto deve valere per tutti e si fa carico di ciascuno come ribadisce Ricoeur affermando che «l'altro, nella amicizia è il tu, nella giustizia è il ciascuno».** Ad assumere il riferimento alla virtù della giustizia è il soggetto capace di imputabilità e quindi soggetto morale, che, come è esplicitato in questo brano, è «soggetto capace di imputazione, se si intende con imputabilità la capacità di un soggetto a designarsi quale vero autore dei propri atti [...] direi che una norma – quale che ne sia il titolo –, richiede come corrispettivo un essere capace di entrare in un ordine simbolico pratico, vale a dire di riconoscere nelle norme una legittima pretesa di regolare i comportamenti». (*Il Giusto2*, pp.66-67). Il soggetto morale in quanto imputabile fa i conti con le norme dei vincoli legislativi della giustizia per cui la questione della giustizia permea di sé il campo istituzionale. Dunque, tra le massime responsabilità della politica nel buon funzionamento delle istituzioni, di grande rilievo è la amministrazione della giustizia da parte del potere giudiziario, una articolazione dello stato che deve aver chiari i valori fondativi e regolativi di una armoniosa vita associata degli uomini. Seguono una serie di interessanti considerazioni sulle finalità e sulla gestione della macchina istituzionale affidata alla magistratura, con particolare riferimento al diritto penale. In primo luogo, a monte del processo davanti ad una corte di tribunale c'è una situazione di violenza su una vittima da parte di un presunto colpevole, una attività che ha infranto l'armonia e la buona convivenza del corpo sociale. La celebrazione del processo porta come primo effetto il passaggio dalla violenza agita sul piano materiale ad un piano discorsivo delle argomentazioni con cui si affrontano e si misurano tanto le accuse della vittima quanto la difesa dell'accusato. La scena processuale garantisce a) la giusta distanza tra le parti; b) la mediazione di un soggetto terzo; c) il rispetto delle procedure; d) un congruo spazio offerto sia all'accusa che alla difesa; e) la imparzialità del giudizio fino alla sentenza che determina le sanzioni per la colpa commessa o l'eventuale assoluzione dell'imputato. Ma è sulla condanna e la pena inflitta al colpevole che Ricoeur rivolge la sua riflessione. **Egli sostiene che permane nella società «un arcaismo pulsionale persecutorio di vendetta» che trova delle tracce in una amministrazione della giustizia di tipo coercitiva.** Ora non si tratta di negare la positività della sentenza che scioglie il nodo del conflitto portato davanti al tribunale e dei dubbi sulla attribuzione delle responsabilità individuali. Non si tratta neppure di negare la necessità di far scontare la pena del colpevole, anche se la realtà del carcere appare in molti casi una violazione dei diritti della persona, sia pure sotto il peso di una condanna per la colpa commessa. R. auspica la possibilità di sperimentare pene

alternative alla detenzione, pur rendendosi conto di tutte le difficoltà oggettive atte a realizzarle. **Ma il punto decisivo è un altro: ovvero la sanzione risolve la questione a breve termine, ma non è in grado di conseguire di per sé un obiettivo di più lungo termine, ovvero ricucire quella lacerazione del legame sociale determinato dall'atto di violenza in vista di un pieno recupero della armonia della convivenza.** Va osservato che le circostanze della realtà carceraria finiscono spesso per alimentare nel condannato uno stato di insofferenza, di odio, di desiderio di vendetta alimentando ulteriore propensione alla violenza. Eppure è strategico ricostituire lo stato di pace sociale. Questo recupero avviene solo attraverso la riabilitazione sociale del condannato, che è per un verso difficile, per altro non adeguatamente garantita dall'istituzione. Ricoeur propone la adozione di un'altra logica, quella del perdono individuale e/o collettivo nei confronti del colpevole, un gesto che non significa un atto di rimozione nei confronti dell'imperdonabile, ma che la vittima assume se lo decide e solo nel caso si senta liberamente disposto a perseguirlo, per cui il colpevole, al di là della espiazione della colpa, abbia il diritto a recuperare di nuovo la sua integrità e dignità. L'asimmetria del perdono porterebbe ad una rinnovata simmetria relazionale che il colpevole stesso aveva rotto con la asimmetria della macchia sociale del suo specifico crimine. Il riferimento più appropriato è alla *Commissione per la verità e la riconciliazione* ideata e guidata da Desmond Tutu, Premio Nobel della pace nel 1984, in base alla sua famosa affermazione «Non c'è futuro senza perdono». Il perdono può essere il gesto definitivo capace di cicatrizzare lo stato di pace violato e si iscrive a livello teorico nel quadro più generale della sovrabbondanza di gratuità caratterizzante l'atto del dono. Sul tema del dono e della sollecitudine per l'altro sono molto interessanti le notevoli convergenze con le analisi di Derrida ed il dibattito che i due filosofi hanno condotto su questo tema. In particolare, pur con alcune differenze, Ricoeur condivide la posizione derridiana per cui «la figura dell'evento più chiara è quella del dono», senza accettare che, in generale, l'evento è sempre evento dell'Altro. (Alla notazione di Derrida, in questo più affine a Lévinas che l'altro rimane sempre irraggiungibile, Ricoeur risponde che «l'altro è il mio simile! Simile nell'alterità, altro nella similitudine». Su ciò i due filosofi hanno dibattuto in un incontro organizzato da France-Culture sul tema «L'autre» nel dicembre 2001, poi su *L'Humanité* del 21/12/2001).

Quinto passaggio: il concetto di giudizio morale in situazione.

Ma c'è un nodo teorico di grande spessore che finora è rimasto scoperto e che occorre ancora affrontare nello svolgimento della tematica condotta finora. Il problema può essere sollevato ponendosi la seguente domanda: «A quali riferimenti deve corrispondere una istituzione per essere definita giusta?». In realtà, è opportuno analizzare la questione in parti connesse ma differenti secondo una scala crescente di difficoltà, il che complica ulteriormente la possibilità di determinare una soddisfacente soluzione teorica. In primo luogo, la questione concerne i riferimenti della giustizia, che riguardano un «regno delle norme» nel quale vanno distinti da una parte – ci dice Ricoeur –, una etica antecedente che si presenta come fondamentale e radica l'universo delle norme nella vita e nel desiderio, ovvero il desiderio di pienezza e felicità, dall'altro lato si situa una «etica posteriore» che proietta le norme nelle complesse vicissitudini della situazione concreta dispiegandosi in un «grappolo di etiche regionali» (Ricoeur si dedica in particolare ai casi della deontologia nella attività medica e in quella giudiziaria). A questo punto ne viene l'interrogazione filosofica strategica formulata con le parole stesse di Ricoeur: «La posta in gioco è di sapere se, sul piano etico, giuridico, politico, sociale si possono formulare principi universali, validi indipendentemente dalla diversità delle persone, delle comunità e delle culture suscettibili di applicarli, e senza alcuna limitazione attinente alle circostanze particolari di applicazione e, principalmente, alla novità dei casi apparsi in epoca moderna» (*Il giusto*2, p.274). Ancora una volta è chiamato in causa Aristotele con la sua formulazione sulla virtù dianoetica della *phrònesis*, la saggezza pratica che si confronta di volta in volta con la realtà che si trova ad affrontare e porta alla deliberazione giusta. Qui troviamo una diffida rispetto ad una giustizia astratta ed universale e si parla di un correttivo necessario di saggezza rispetto al «giusto legale» da definire nei termini di equo. Non a caso Ricoeur sceglie il seguente brano del filosofo greco come esergo del *Giusto*1: «L'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente...Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto». (*Etica Nicomachea*, V,10). Ricoeur ritrascrive il concetto aristotelico di *phrònesis* nei termini di un **giudizio morale in situazione**, ispirato dall'etica ma che si assume il rischio di arrivare ad una deliberazione controversa e questo riporta al centro la questione del soggetto morale in quanto lo stesso Aristotele riconduce questa virtù dianoetica alla figura del *phrònimos*, che ne rappresenta la concreta attuazione. Possiamo inquadrare il problema nel cosiddetto

double bind tra universalismo e contestualismo e a questo primo gradino della scala delle difficoltà si tratta della verifica della coerenza tra l'adesione a norme universali condivise e la applicazione di esse alle situazioni specifiche, il che è più arduo rispetto alla novità dei casi della società attuale, quali i temi assai dibattuti dell'aborto, della fecondazione assistita, della eutanasia e simili. Ma questa alternativa raggiunge un livello ulteriore e più complesso di difficoltà, quando l'universale normativo si trova a misurarsi con un contesto che non riguarda la specificità di una situazione nota interna alla propria società, ma culture molto differenti, in buona parte estranee a quella di appartenenza. Qui non si tratta solo di applicare bene un universale condiviso, ma di ammettere che «altri universali in potenza sono nascosti all'interno di culture ritenute esotiche» (*Sé come un altro*, p.399). Si pensi, ad esempio, alle controversie su riferimenti etico-morali tra la cultura occidentale e quella musulmana, che diventa eclatante quando comunità islamiche si insediano nei nostri paesi europei. Dunque, si tratta di fare i conti con la pluralità delle «fonti di moralità». Oltre questi primi livelli di difficoltà Ricoeur ne presenta uno ancora più difficilmente sormontabile, tema che non a caso egli ha posto come «interludio » alla base del Nono studio di *Sé come un altro*, quello dedicato alla questione della saggezza pratica. L'interludio è dedicato al «tragico dell'azione»,—il riferimento specifico è alla tragedia dell'*Antigone* di Sofocle –, ciò che rende quasi irrealizzabile la formulazione di un giudizio morale in situazioni nelle quali si intersecano sofferenza, male, colpa al punto da determinare un groviglio irrisolvibile di motivazioni e comportamenti opposti e conflittuali da inficiare la possibilità di mettere a fuoco e di distinguere le responsabilità individuali. Questi crescenti gradi di scala di difficoltà portano Ricoeur al punto da arrivare ad ammettere la mancanza di una soluzione speculativa definitiva della intera problematica ma questo non significa non avvalersi di tutte le notazioni emerse nel suo percorso atte ad illuminare i molteplici aspetti delle attuali articolazioni della politica e delle istituzioni. Da un lato egli evoca la opportunità di giungere a mediazioni accettabili, persino di compromessi politicamente onorevoli. Tuttavia, la nozione di giudizio morale in situazione rimane un riferimento valido sia pure in ambiti circoscritti, e su ciò trova una forte sintonia con la formulazione di Rawls di un equilibrio riflessivo basato sulla idea di consenso per intersezione di posizioni diverse – di un *overlapping consensus*– emergenti nel confronto pubblico e, nel caso di impossibilità di accordo, sulla accettazione di «ragionevoli disaccordi» non laceranti gli equilibri di fondo di una società e delle sue istituzioni. Sono assai indicative le parole con le quali si conclude l'intero percorso del *Giusto II*:

«L'universalismo e il contestualismo non si contrappongono sullo stesso piano, ma fanno capo a due differenti livelli della moralità, quello della obbligazione presuntivamente universale e quello della saggezza pratica, che prende in carico la diversità delle eredità culturali. Non sarebbe inesatto dire che la transizione dal piano universale dell'obbligazione al piano storico dell'applicazione torna a ricorrere alle risorse dell'etica del viver bene per, se non risolvere, quanto meno pacificare le aporie suscitate dalle smisurate esigenze di una teoria della giustizia o di una teoria del discorso, che facesse fondo esclusivamente sul formalismo dei principi e il rigore della procedura.» (*Giusto2*, p.293). Ricoeur adotta nella sua analisi una sorta di ermeneutica pratica costituente i prolegomeni di una futura filosofia pratica, atta a promuovere aspetti innovativi/emancipativi ispirata a principi di giustizia giudiziaria, economica, sociale e politica.

(Franco Sarcinelli)