

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## *Conatus* e libertà: colpa, pena, punizione in Paul Ricoeur. Per una genealogia concettuale

Conatus and Freedom:  
Crime, Penalty, Punishment in Paul Ricoeur.  
For a Conceptual Genealogy

*Stefania Mazzone*

Università degli Studi di Catania

smazzone@unict.it

### A B S T R A C T

Obiettivo della presente indagine è la ricostruzione di una circolarità ermeneutica tra alcune delle categorie più puramente psicologiche dell'elaborazione di Paul Ricoeur e i concetti chiave della sua analisi morale, giuridica e politica. Ciò cercando di evidenziare le ascendenze e i confronti intellettuali del Ricoeur teorico, ritrovandone gli esiti in sede più esplicitamente giuridico-sociale, in un excursus che mira all'ipotesi di una fondazione categoriale rizomatica del pensiero politico di Paul Ricoeur.

PAROLE CHIAVE: Ricoeur; Soggettività; Responsabilità; Imputabilità; Sanzione.

\*\*\*\*\*

The aim of this inquiry is the reconstruction of a hermeneutic circularity among some of the purely psychological categories of Paul Ricoeur's elaboration and the key concepts of his moral, legal and political analysis. This is trying to highlight the theories and the intellectual comparisons of the theoretical aspects of Ricoeur, finding its results in a more explicitly legal-social context, in an excursus aimed at the hypothesis of a categorical rhizomatic foundation of Paul Ricoeur's political thought.

KEYWORDS: Ricoeur; Subjectivity; Responsibility; Imputability; Sanction.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIX, no. 57, 2017, pp. 213-227

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7497>

ISSN: 1825-9618



Intenzione di questa ricerca è quella di delineare un percorso ermeneutico di sviluppo di alcune categorie elaborate da Paul Ricoeur, dagli scritti giovanili fino agli ultimi appunti incompiuti sul tema della morte. Si tratta di indagare il nesso epistemologico tra i lavori teoretici giovanili sul *conatus*, la scoperta della corporeità e dell'incarnazione, la valenza sociale nel rapporto tra libertà e colpa, e la questione tutta interna all'ambito etico, giuridico, politico della pena. Ciò, verificando i riferimenti culturali di Ricoeur ed evidenziandone, tra le altre, le non sempre riconosciute ascendenze spinoziane. I concetti in gioco risultano essere, naturalmente, quelli di volontà, motivazione, passioni e desiderio, come ben delineati ne *Il volontario e l'involontario*. Ma questi concetti, come si vedrà, saranno propedeutici ad una elaborazione articolata nel tempo che condurrà Ricoeur ad intervenire nel concreto contesto storico intorno ai principi di colpa e pena. Un dialogo con le tematiche del proprio tempo che si snoda attraverso *Finitudine e colpa*, del 1970, *Il conflitto delle interpretazioni*, del 1972, fino a *La memoria, la storia, l'oblio*, del 2003 e ai due volumi su *Il Giusto*, del 2005 e del 2007. Si inizierà, dunque, con la ricostruzione epistemologica di alcune chiavi teoretiche, per dare ragione sincronica e diacronica della relazione concettuale tra categorie dell'astratto e del concreto in Ricoeur<sup>1</sup>.

Ne *Il volontario e l'involontario*, prima parte del progetto di una *Filosofia della volontà*, Ricoeur persegue una eidetica della volontà, radicando il cartesiano Cogito esiliato in una soggettività corporea e volente che faccia tesoro della lezione fenomenologica nella dinamica tra volontario e involontario. Secondo la lezione di Gabriel Marcel, un "io voglio" incarnato che dal punto di vista della volontà articola le possibilità della decisione, del movimento, dell'acconsentimento. La questione del volontario e dell'involontario entra prepotentemente nella questione interposta tra fenomenologia e scienza attraverso l'esegetica della vita, secondo la tradizione personalista d'appartenenza dell'autore. Ricoeur rinviene che ciò che lega il volontario all'involontario è la *motivazione*, il perché di una decisione, riferibile sempre a

<sup>1</sup>Su questa circolarità ermeneutica in P. Ricoeur si vedano, tra gli altri: F. AZOUVI – M. REVAUT D'ALLONES, *Paul Ricoeur*, Paris, Editions de l'Herne, 2004; D.M. CANANZI, *Diritto Linguaggio Interpretazione. Appunti sul pensiero di Paul Ricoeur*, Torino, Giappichelli, 2004; M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 1990; F. FISTETTI, *Il socratismo politico di Paul Ricoeur*, «Filosofia politica», XII, 3/1998, pp. 425-454; D. IANNOTTA, *Metafisica e morale in Paul Ricoeur*, in AA. VV., *Percorsi dell'etica contemporanea*, a cura di C. Di Marco, Milano, Mimesis, 1999; D. IANNOTTA, *Persona e comunità: filosofia e prassi in Paul Ricoeur*, in AA. VV., *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale, Mounier e oltre*, a cura di M. Toso – Z. Formella – A. Danese, Roma, Las, 2005; D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Studium, 1995; D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, Morcelliana, 2003; E. PUCCI, *Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur*, «Idee», 24, 1993, pp. 51-66; S. RICOTTA, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricoeur tra Mounier e Levinas*, in AA. VV., *Forme della reciprocità*, a cura di L. Alici, Bologna, Il Mulino, 2004; F. TUROLODO, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricoeur*, in AA. VV., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2003.



un “Io” del Cogito. E tra le *funzioni* dell’Io, ma anche dell’immaginazione stessa, l’abitudine, ancora in senso humaneo, è una delle funzioni psicologiche che rende quell’Io uno degli “indiscutibili” organi del volere. I primi scritti di Ricoeur, in tal modo, ruotano attorno all’idea della conquista del Sé, di un Io che accolga l’involontarietà del corpo: esistenza corporea. Attraverso questi passaggi, dunque, la categoria del corporeo risulta essere a fondamento di una identità che, come vedremo, anche in quanto corporea, risulterà imputabile in ambito giuridico:

«Il corpo proprio è il corpo di qualcuno, il corpo di un soggetto, il *mio* corpo, il *tuo* corpo. Infatti come l’introspezione può essere naturalizzata, così la conoscenza esterna può essere personalizzata. L’empatia [...] è proprio la lettura del corpo altrui in quanto significa atti che hanno un’intenzione ed un’origine soggettiva. La soggettività è dunque “interna” ed “esterna”. E’ la funzione soggetto degli atti di qualcuno. Mediante la comunicazione con l’altro, ho un diverso rapporto con il corpo, che non fa né parte dell’appercezione del mio corpo, né è inserito in una conoscenza empirica del mondo. L’io scopre il corpo in seconda persona, il corpo come motivo, organo e natura di un’altra persona»<sup>2</sup>.

Qui si inserisce la questione della circolarità del Sé in Ricoeur, come a proposito della circolarità dell’immaginazione in Spinoza. Il Cogito, infatti, si autopone e Ricoeur ne fa una lunga trattazione nel primo volume di *Filosofia e volontà*, anticipando temi, quale quello della responsabilità e della colpa che, insieme con la questione della libertà, già affrontata nel primo volume, costituiranno l’ossatura per una successiva elaborazione dei concetti di punizione, giustizia, ordine e pace sociale. La scoperta del corpo come *mio*, chiude quel dualismo tra corpo e pensiero che lo abita, che lo vive, lo soffre e lo comanda in un *dramma* che è anche dissidio *polemico*. Da qui il procedimento inverso di conoscenza: dalle *passioni* dell’Io-sento, alle strutture del volontario e dell’involontario. In Cartesio passioni ed emozioni coincidevano perfettamente, tanto da far dire a Ricoeur che il *Trattato delle passioni dell’anima* risulta un trattato sulle emozioni e sulle conseguenti complicazioni passionali. Per Ricoeur, al contrario, la passione non è un grado dell’emozione:

«La “virtù” stendhaliana, la “volontà di potenza” secondo Nietzsche e in generale le passioni raffigurate dai drammaturghi e dai romanzieri sono forme passionali del volere. Le passioni infatti procedono dal centro stesso della volontà e non dal corpo. La passione trova la sua tentazione e il suo organo nell’involontario, ma l’inclinazione procede dall’anima. In questo preciso senso le passioni sono la volontà stessa. Esse si impadroniscono dalla testa della totalità umana e la rendono una totalità alienata. Perciò nessuna passione può essere situata *tra* le funzioni, anche

<sup>2</sup>P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, vol. 1, *Il volontario e l’involontario* (1950), Genova, Marietti, 1990, p. 14. Si noti come immediatamente si ponga la questione della soggettività come costruzione relazionale, sociale: «Per contro, la conoscenza della soggettività non si riduce all’introspezione, allo stesso modo che la psicologia empirica non si riduce alla psicologia del comportamento. La sua essenza sta nel rispettare l’originalità del Cogito, come insieme di atti intenzionali di un soggetto, ma questo soggetto è un io e un tu» (*Ibidem*).

sintetiche, dell'involontario o del volontario, perché ciascuna è una figura della totalità umana»<sup>3</sup>.

Questo passo è molto famoso e fondamentale per una definizione della teoria delle passioni in Ricoeur. Se la passione è volontà, l'emozione è *scintilla*, così come la sfera dell'involontario, di occasione passionale, "invito a tradire". Da ciò la sospensione o "astrazione" delle passioni che, come vedremo, genera l'astrazione della colpa in quell'ambito circolare tra il sacro e il nulla, bacino e coscienza di libertà. Così come fondamentale anticipazione di tutta la trattazione morale e politica degli anni Sessanta di Ricoeur è, ancora nel primo volume di *Filosofia della volontà*, il rapporto legge-valori, volontà-motivazione, di nuovo frutto di astrazione:

«In quest'opera non si parlerà mai della legge ma dei *valori* che motivano. Consideriamo originario il rapporto della volontà con i motivi, con i valori che legittimano la scelta in senso fondamentale; la volontà è fondamentalmente il potere di accogliere e di approvare i valori. Questo rapporto volere-valore resta tuttavia un'astrazione e non ci introduce nella realtà *morale* concreta. Il rapporto volere-valore è una possibilità fondamentale messa a frutto in modo diverso dall'innocenza e dalla colpa; essa fonda soltanto la possibilità di principio di una morale generale»<sup>4</sup>.

Dunque le passioni sono il cominciamento di ogni discorso morale, ma anche politico. Ed è in questo contesto che i valori assumono il ruolo prescrittivo della legge, estranea alle passioni e perciò all'uomo stesso. Ricoeur dichiara, così, di non parlare di legge, ma di ciò che la motiva in quanto volontà che accoglie valori. La colpa, in questo senso, perverte il rapporto tra volontario e involontario, cioè con i valori, e avvia un processo di alienazione che si esprime nel dramma dell'"uomo diviso", in un dualismo etico lacerante, con conseguenze dirette sul piano politico. Le passioni relegano a questo punto i valori a ruolo di legge estranea e aliena, giudicante e prescrivente, al di fuori dell'uomo stesso:

«Non faccio il bene che voglio e faccio il male che non voglio». Questa solidarietà fra le passioni e la legge è di importanza capitale: passioni e legge formano, sotto il segno della colpa, il circolo vizioso dell'esistenza reale. Le passioni rimuovono i valori fuori dall'uomo, alienandoli in una trascendenza ostile e triste che è proprio la legge, nel senso dato da S. Paolo a questo termine di legge senza la grazia. D'altra parte la legge condanna senza aiutare; con apparente perfidia, dà avvio alla colpa

<sup>3</sup>*Ivi*, p. 24. «L'emozione appartiene ad una natura fondamentale che è il registro comune dell'innocenza e della colpa. Le passioni contrassegnano il danno operato all'interno di questa natura fondamentale da un principio ad un tempo attivo e apparentato al nulla. Tenere in sospeso le passioni significa tentare di astrarre le possibilità fondamentali dell'uomo al di qua di questo principio aberrante» (*Ibidem*).

<sup>4</sup>*Ivi*, p. 25. Si tratta della dichiarazione di impossibilità di ricomposizione etica del dissidio anima e corpo. Ricomposizione impossibile sul piano universale, ma necessaria, come vedremo, sul piano concreto: «In conseguenza di ciò sembrerebbe imprudente trarre da questo saggio conclusioni etiche premature. La ricerca della conciliazione fondamentale fra l'anima e il corpo ha per la morale un significato che deve restare tra parentesi; il suo senso resta nascosto ed esige un lungo percorso per essere percepito. Sembra da principio che un ideale greco di misura e di armonia sia a portata di mano, ma questa armonia è una possibilità ad un certo punto al di là della nostra portata» (*Ibidem*).



mediante l'interdizione e fa precipitare nella decadenza interiore che sembrava destinata ad impedire»<sup>5</sup>.

L'astrazione della colpa è l'esito di questo processo di astrazione dall'etica reale, riflettendo sulla quale si perviene non alla saggezza e all'armonia in una piena padronanza di sé, ma a distruggerne il mito svelandone la qualità di menzogna e di illusione dello stadio etico. La colpa è dunque una "avventura" potenzialmente straordinaria, tesa al limite della scoperta dell'infinito, del negativo del sacro, del diabolico, in quanto irredimibile poiché "senza grazia":

«Se la colpa non fosse totale non sarebbe una cosa seria; se l'uomo cessasse di essere questo potere di decidere, di mettersi in azione, di consentire, cesserebbe di essere uomo, sarebbe una bestia oppure una pietra, la colpa non sarebbe più colpa. Fra la libertà e la colpa non è in questione una misura e perciò l'astrazione della colpa è possibile. La verità empirica dell'uomo in quanto schiavo si aggiunge alla verità eidetica dell'uomo in quanto libero, senza sopprimerla. Io sono libero e questa libertà è indisponibile. Bisogna certamente ammettere che questa paradossale coabitazione della libertà e della colpa pone alcuni fra i problemi più difficili, che saranno oggetto di un ulteriore lavoro nel quadro di questa *Filosofia della volontà*»<sup>6</sup>.

L'introduzione del concetto di innocenza in una sede che potrebbe apparire dell'astrazione, consente un riferimento a Kierkegaard particolarmente suggestivo anche sul piano della colpa concreta<sup>7</sup>. Si tratta di evidenziare il testo del 1963 su Kierkegaard e il male e, dello stesso anno, quello sul filosofare dopo Kierkegaard<sup>8</sup>. Come vedremo in seguito, l'elaborazione di questa concezione della libertà avrà conseguenze estreme sul concetto di male e dunque di colpa, che in Kierkegaard assumeranno l'accezione di "angoscia" e "disperazione". Si tratta di una empirica della colpa che, con il metodo di Husserl, rimanda proprio ad un'eidetica dell'innocenza. Una mitica dell'innocenza tra desiderio e immaginazione che conduce alla conoscenza della stessa struttura umana. Un'identità narrativa delle storie sull'innocenza primitiva che produce descrizione eidetica della volontà e dell'involontarietà, in un quadro di riferimento che rende l'ipotesi fondativa della società affine alla visione di Rousseau che più volte e in diverse opere viene citato come riferimento dallo stesso Ricoeur, specie sul tema dell'innocenza:

«Bisogna anche aggiungere – dato che l'empirica della colpa non si dà senza una mitica dell'innocenza – che l'esame delle possibilità fondamentali dell'uomo poggia in realtà su questo mito concreto dell'innocenza, che dà il *desiderio* di conoscere l'uomo al di qua della sua colpa ed è ciò che manca ad una rappresentazione ossessiva ed esclusiva del mondo delle passioni e della legge. Soggettivamente, il mito

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 29-30.

<sup>7</sup> «Questo slittamento di una teoria della colpa in quanto caduta verso una teoria della colpa come nascita e destarsi della libertà ci sembra descritto in Kierkegaard il quale, nel modo più equivoco, congiunge le due idee che la colpa nasca dalla vertigine della libertà e che la coscienza nasca dalla colpa» (P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, p. 30).

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione* (1963), Brescia, Morcelliana, 1996.

dell'innocenza è ciò che rivela una natura fondamentale che tuttavia si costituisce in virtù della sola forza delle nozioni messe in gioco. E' il *coraggio* del possibile. Contemporaneamente procura quella esperienza *immaginaria*, di cui si è parlato più sopra in linguaggio husserliano e che serve da punto d'appoggio per la conoscenza delle strutture umane. È proprio l'immaginazione che, mediante le storie raccontate sull'innocenza primitiva, incanta e procura quel senso diffuso del mistero del corpo unito alla nostra stessa essenza di essere liberi, senza il quale la descrizione pura affonderebbe nel paradosso. Il mito dell'innocenza è il desiderio, il coraggio e l'esperienza immaginaria che sostengono la descrizione eidetica del volontario e dell'involontario»<sup>9</sup>.

Attraverso il mito ci si allontana dalla colpa ed è proprio il rimorso che riporta alla comprensione, coscienza, della totalità della propria libertà. I miti dell'innocenza hanno una certa relazione con la questione della trascendenza, sostiene Ricoeur, l'origine mitica della storia, innocente, ha la medesima caratteristica di una escatologia dei tempi. Ecco dunque che "ogni genesi è un'apocalisse", una libertà che attende la sua stessa liberazione, proprio nel filone di pensiero che ancora una volta affonda le sue radici in Rousseau. L'innocenza come immaginazione è dunque una trascendenza liberatoria di un soggetto "alienato". La volontà che vuole l'empirico produce il Sé della colpa, ma è proprio la colpa che uccidendo il Sé alienato, rende liberi e dunque soggetti imputabili di responsabilità. Il linguaggio di questo *racconto* è quello poetico in cui si situa l'azione soggettiva, come in Pascal, Dostoevskij, Marcel, Bergson<sup>10</sup>.

Alla fine, il paradosso di una libertà che si autolimita e di una colpa che riconosce l'esistenza di una libertà che si schiavizza e si libera, non può essere compreso se non in termini di linguaggio della Poetica in un ambito di astrazione. Mentre, come vedremo, nella lettura della realtà agita il linguaggio della giustizia non potrà che essere quello *narrativo*. Ecco perché l'autonomia del soggetto diventa condizione imprescindibile dell'autonomia giuridica e Ricoeur rileva come già Kant avesse sostenuto che la funzione di una ragione

<sup>9</sup> P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, pp. 31-32.

<sup>10</sup> È la preoccupazione di non fermarsi allo stadio dell'Io che spiega come mai: «Non si faccia uso della nozione di *Azione* adottata da Maurice Blondel a partire dal 1893. Abbiamo ritenuto necessario sostare a lungo sulla soggettività per esplorarne le basi prima di abbozzarne il superamento dall'interno e in qualche modo per eccesso di immanenza. Questo metodo ci ha portato ad accentuare il salto dalla libertà alla trascendenza e lo iato fra il metodo di descrizione della coscienza e il metodo di una *Poetica* della libertà. La nozione così ampia e precisa di azione ci pare ricevere il suo senso più pieno al livello di una poetica o, ancor meglio, di una pneumatologia della volontà, come quella che si trova in Pascal, in Dostoevskij, in Bergson, in Marcel. Su questo piano dominano azioni essenzialmente *unitive*, oltre la diversità degli atti ed in particolare la dualità del conoscere e dell'agire di cui abbiamo dovuto rispettare la divergenza d'intenzione e di oggetto. L'azione è una di queste azioni unitive. Ma forse Maurice Blondel sottovaluta le difficoltà di questo metodo di immanenza, in particolare quelle che derivano dall'accidente della colpa. La libertà colpevole, lacerata da un'ispirazione etica impotente ed una strana efficacia del nulla nell'intimo di tutte le sue opere, oclude l'accesso al proprio superamento. La ripresa del metodo di immanenza non si può, quindi, separare da una liberazione della libertà per opera della Trascendenza, che ridiventa immanente nella misura in cui il volere si purifica aderendo attivamente alla propria liberazione. Dopo tutto, l'opera di Maurice Blondel è non soltanto un metodo di immanenza, ma forse anche un metodo di innocenza. Talvolta ho l'impressione che, attraverso il percorso dell'Eidetica, dell'Empirica e della Poetica della volontà, si cerchi una sicurezza onerosa, che al maestro di Aix si dava immediatamente» (*Ivi*, pp. 34-35).



che dia leggi debba presupporre se stessa come data. In questo caso il concetto di libertà costituisce in sede di ragion pura, la chiave di volta verso una ragion pratica: lo stesso Ricoeur sembra riprendere e confermare la concezione di una libertà quale *ratio essendi* della morale e la morale quale *ratio cognoscendi* della libertà, in senso kantiano:

«Perché qui non si creda di trovare incoerenze, se ora chiamo la libertà la condizione della legge morale, e poi nella trattazione asserisco che la legge morale è la condizione che solamente possiamo diventar consci della libertà, ricorderò soltanto che la libertà è la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Perché, se la legge morale non fosse prima pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci terremmo mai autorizzati ad ammettere una cosa come la libertà (benché questa non sia contraddittoria). Ma se non vi fosse libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi»<sup>11</sup>.

Il Soggetto, infatti, per Ricoeur, secondo la lezione di Kant, è sia fenomeno che noumeno: la questione della trascendenza della colpa, come scoperta della libertà illimitata dell'uomo, dunque del sacro, si ricollega perfettamente alla visione della moralità e della libertà fondanti il noumeno soggettivo. In Kant è la ragione pura per sé stessa ad essere pratica, fornendo all'uomo la legge morale universale. Ed è la supposizione di una volontà pura che consente l'idea di un Io morale universale, che poi è un "Tu". Interessante dunque appare confrontare il concetto di libertà e di libero arbitrio in Kant ed in Ricoeur, perché la definizione di volontà autonoma e dunque responsabile oltre che imputabile, in Ricoeur, non sembra poter prescindere dalla concezione di autonomia kantiana. Ma si tratta di un argomento estremamente complesso e problematico che esulerebbe dall'attuale trattazione, necessitando di ulteriore approfondimento. Al momento basti ricordare il riferimento specifico di Ricoeur a Kant:

«L'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri che loro corrispondono; invece ogni eteronomia del libero arbitrio, non solo non è la base di alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà. Cioè il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato), e nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale di cui una massima dev'esser capace. Ma quell'indipendenza è la libertà in senso negativo; invece, questa legislazione propria della ragion pura e, come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo»<sup>12</sup>.

La creazione del mondo è proprio quella progettualità di cui Ricoeur parla a proposito della libertà soggettiva e, soprattutto, della sua potenza. Proprio la potenza di se stessi, il *conatus*, tornerà di fondamentale importanza nella definizione di una responsabilità i cui limiti siano estesi alla comunità e al tempo. È evidente che "potenza" non implica l'idea di creazione: così come in Spi-

<sup>11</sup> I. KANT, *Critica della ragion pratica* (1788), Laterza, Bari, 1989, p. 14 n.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 42.

noza, la potenza è uno spazio aperto di realizzazione dell'io, è anticipazione, possibilità di se stessi, *conatus*. In questo senso la definizione di Ricoeur accoglie in pieno Spinoza: non si tratta di una contingenza tra presenza e assenza, ma direttamente *espressione* di esistenza, sostanza spinoziana, futuro attuale, non è *nel* tempo, dura come l'*a venire* di ogni relazione:

«Determinandomi, non soltanto metto fine ad una precedente confusione, ma inauguro una via per l'essere che sono; questa via è il mio avvenire, il mio possibile, il possibile messo in gioco dal progetto di me stesso. Secondo quale rapporto io sono dunque possibile a partire dalle mie decisioni? Da principio secondo il rapporto dei gesti del corpo che riempiranno questa possibilità. Decidersi è progettare se stessi a vuoto come tema di comportamento proposto all'obbedienza del corpo. Il possibile che io sono, in quanto io progetto un'azione possibile, è nel vantaggio che io prendo sul mio corpo. Questa possibilità di me stesso si trova allora in rapporto con il *potere* che il progetto contemporaneamente risveglia e incontra nel corpo. Esso è *potenza* di agire, in quanto l'avvenire del mio corpo è innanzitutto possibile prima di essere reale»<sup>13</sup>.

Il processo completo della filosofia di Ricoeur ruota dunque intorno ad un cardine spinoziano, quello di "potenza". La potenza che il progetto istituisce nel sé, andando oltre, è in anticipo sull'io, perché riguarda il potere del corpo di realizzare e di decidere, in una dimensione costruttivista che non può essere altro che relazionale, dunque sociale, non essendoci "Sé" senza "Tu". Ciò che si è dipende dalla potenza di essere, è un poter essere condizionato da un poter fare, si tratta non della potenza della metafisica classica, che precede l'atto, ma dell'atto stesso anticipato. L'impotenza diventa indecisione, assenza di motivazione e la motivazione necessita di relazione. La filosofia stessa è etica, in questo processo riflessivo di mediazione del Sé, e necessariamente anche politica, proprio in quanto riflessiva.

Per Ricoeur è evidente come lo sforzo di essere, derivante dal desiderio di essere, abbia origine da motivi che fondano decisioni. Cause che conferiscono senso agli effetti sono comprese in quest'ordine, ma il senso del motivo è tutto interno alla decisione che lo invoca. I motivi fondano decisioni solo al vaglio di volontà che si fondano su di essi: un motivo non determina, ma "fonda", "legittima", "giustifica", contemporaneamente alla volontà che su esso si basa. Così, ed è tutto l'impianto metodologico implicito nella *Filosofia della volontà* ed esplicito nel *Dell'interpretazione*, nella questione della motivazione è esemplare come essa abbia funzione di "raccontare", "storicizzare" valori derivanti da cause comuni. Sembrerebbe proprio individuato il terreno di confine tra l'ambito dell'azione morale e l'ambito dell'azione politica:

«Un motivo "raffigura" oppure, se così si può dire, "storicizza" un valore o un rapporto tra valori. Dopo Royce e Marcel, direi che i valori non sono idee atemporali ma esigenze sovra personali, sottolineando così che il loro apparire è legato ad una certa *storia* alla quale collaboro attivamente mediante la mia possibilità di dedizione, insomma ad una storia che io invento. Ecco, dunque, il paradosso del valore:

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, pp. 66-67.



esso non è assolutamente un prodotto della storia non è un'invenzione, è riconosciuto, salutato, scoperto, ma in proporzione alla mia capacità di fare storia, di inventare storia. Royce ha particolarmente sottolineato che soltanto una dedizione di carattere collettivo (o piuttosto comunitario) a ciò che egli chiama una causa può fare emergere i valori che conferiscono un sigillo di autenticità a questa causa; più questa causa stessa sarà la causa dell'umanità tutta intera, più noi avremo accesso a valori universali»<sup>14</sup>.

Se il motivo storicizza un valore, il valore diventa "invenzione" necessaria, in una funzione quasi "ideologica" in cui i piani dell'essere e del dovere, della struttura e della sovrastruttura, si intersecano sul piano dell'agire pratico. Si veda come lo stesso Ricoeur operi i passaggi ermeneutici tra categorie concettuali al confine di etica e politica:

«Decidere è 1) progettare la possibilità pratica di un'azione che dipende da me, 2) imputare me stesso come l'autore responsabile del progetto, 3) motivare il mio progetto mediante ragioni e moventi che "storicizzano" valori in grado di legittimarlo. In particolare, il legame dell'attività alla ricettività annuncia il limite fondamentale di una libertà che è la libertà di una volontà d'uomo e non di un Creatore. L'entrata in scena del *corpo* e dell'involontario corporeo deve ora, a prezzo di una distruzione di metodo, indurci a far luce, al limite dell'oggettività delle essenze, sull'esistenza stessa di questa volontà d'uomo, inclinata da un corpo esistente, che nutre di durata l'evento concreto della scelta»<sup>15</sup>.

La costruzione di una soggettività imputabile da sé e dall'altro è la premessa logica di un riconoscimento senza il quale nessuna ipotesi di relazione e di giustizia è praticabile. Qui si innesca, analogamente a quanto già detto per i valori e la storicizzazione, il passaggio dal piano psicologico-morale a quello psicologico-giuridico. Si veda la definizione del rapporto tra imputabilità e responsabilità nell'ultimo lavoro di Ricoeur, sul *riconoscimento*. Qui l'Autore mette in gioco i principi psicologici, fisici, cosmologici dell'azione:

«La versione in chiave giuridica dell'imputabilità giunge a dissimulare, sotto i tratti della retribuzione, l'enigma dell'attribuzione all'agente morale sul piano cosmologico di questa causalità incondizionale denominata "spontaneità dell'azione" [...]. L'idea di responsabilità sottrae l'idea di imputabilità alla sua riduzione puramente giuridica. La sua principale virtù consiste nel mettere l'accento sulla alterità implicata nel danno o nel torto [...]. Sul piano giuridico, l'autore viene dichiarato responsabile degli effetti conosciuti o prevedibili della sua azione, e tra questi dei danni causati nell'immediato entourage dell'agente. Sul piano morale, questi viene ritenuto responsabile dell'*altro uomo*, di altri. In virtù di questo spostamento di accento, l'idea dell'altrui vulnerabilità tende a sostituire, nella posizione di oggetto di responsabilità, l'idea di danno commesso [...]. Qui, l'idea di imputabilità ritrova il proprio ruolo di elemento moderatore, grazie al richiamo a una acquisizione del diritto penale, quella della individualizzazione della pena. L'imputazione è anche dotata di una propria saggezza; una responsabilità illimitata si trasformerebbe infatti in indifferenza, rovinando il carattere "mio" della mia azione. Tra la fuga di fronte

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 77-78.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 86. Cfr. A. ARGIROFFI, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino, Giappichelli, 2002; G. BRENA, *Ricoeur e Rawls sul problema della giustizia*, in C. VIGNA (ed), *Etiche e politiche della post-modernità*, Milano, Vita e Pensiero, 2003; D. CANALE, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, «Ragion pratica», 14/2000, pp. 211-231; F. MARIANI ZINI, *Il problema del terzo nell'ultimo Ricoeur*, «Rivista di estetica», 43/1993, pp. 23-40.

alla responsabilità e alle sue conseguenze e l'inflazione di una responsabilità infinita, occorre trovare la giusta misura, e non lasciare che il principio di responsabilità vada alla deriva e si allontani dal concetto iniziale di imputabilità e dall'obbligo in esso implicito di riparare o di subire la pena, entro i limiti di un rapporto di prossimità locale e temporale tra le circostanze dell'azione e i suoi eventuali effetti nocivi»<sup>16</sup>.

L'imputabilità in Ricoeur recupera certamente tutto intero il senso del concetto di responsabilità nella tradizione di Hans Jonas. Infatti, la stessa costruzione della soggettività interpretata attraverso le categorie di *conatus*, libertà, corporeità relazionale, implica una concezione "allargata" al sociale della imputabilità, secondo il principio del *riconoscimento*. Già nel primo volume de *Il Giusto*, Ricoeur parlava di *riconoscimento* come di una relazione dialogica, pubblica, che non solo preserva la sicurezza, ma prefigura la pace sociale:

«Non diciamo riconciliazione, ancor meno parliamo di amore e perdono che non sono più grandezze giuridiche, ma parliamo piuttosto di *riconoscimento* [...] Penso che l'atto di giudicare abbia raggiunto il suo scopo quando colui che, come si dice, ha vinto il suo processo si sente ancora capace di dire: il mio avversario, colui che ha perso, rimane come me soggetto un soggetto di diritto; la sua causa meritava di essere ascoltata; egli aveva argomenti plausibili e sono stati ascoltati. Ma il riconoscimento sarebbe completo soltanto se la cosa potesse essere detta da colui che ha perso, colui al quale è stato dato torto, il condannato; egli dovrebbe poter dichiarare che la sentenza, che gli dà torto, non era un atto di violenza ma di riconoscimento»<sup>17</sup>.

La narratività del riconoscimento, attraverso la rappresentazione processuale, giunge ad associare il riconoscimento stesso, come abbiamo cercato di dimostrare, all'identità narrativa fino alla costruzione della soggettività e della sua imputabilità. Anche la responsabilità implica, dunque, riconoscimento e a partire da questa tematica la Regola d'Oro in Ricoeur si definisce come luogo di incontro di ogni aspetto del suo pensiero: dalla dimensione etica a quella politico-giuridica su una fondazione ontologica. Ricoeur riporta le più celebri regole di reciprocità storicamente affermate: dal Talmud di Babilonia, ai Vangeli di Luca e di Matteo, al levitico, quale rapporto tra sollecitudine, norma, reciprocità:

«Ma ciò che è maggiormente degno di nota, nella formulazione di questa regola, è che la reciprocità esigita si staglia sul fondo del presupposto di una dissimmetria iniziale tra i protagonisti dell'azione –dissimmetria che pone l'uno nella posizione di agente e l'altro in quella di paziente. Questa assenza di simmetria ha la sua proiezione grammaticale nell'opposizione tra la forma attiva del fare e la forma attiva dell'essere fatto, dunque del subire, Ora, il passaggio dalla sollecitudine alla norma è strettamente solidale con questa dissimmetria di base, nella misura in cui

<sup>16</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento* (2004), Milano, Raffaello Cortina, 2005, pp. 124-125. Cfr. G. Zaccaria, *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricoeur*, in A. ROTOLO – B. PIERI (eds), *La filosofia del diritto dei giuristi*, vol. II, Firenze, Gedit, 2003, pp. 135-145.

<sup>17</sup> P. RICOEUR, *Il Giusto* (1995), vol. 1, Torino, Effatà, 2005, p. 194.



proprio su quest'ultima si innestano tutte le derive malefiche dell'interazione, a cominciare dall'influenza per compiersi nell'omicidio»<sup>18</sup>.

La dissimmetria che genera violenza è anche, come abbiamo già rilevato a proposito della questione della colpa, l'occasione della relazione e della reciprocità, nonché il momento del riconoscimento dei diritti e dei rispettivi doveri. Nessuna colpa, né pena, avrebbero esistenza senza tale dissimmetria, e la stessa funzione giudiziaria prende così permanenza ontologica nelle categorie della volontà, libertà, imputazione esperibile nella dissimmetria e nella colpa, per fondarsi inevitabilmente nella reciprocità del riconoscimento. La stessa facoltà del giudicare si fonda sul conflitto e, in ultima analisi, sulla violenza<sup>19</sup>, e si manifesta pienamente come forza del diritto. Ed è proprio nell'atto del giudicare che si impone la triade di sanzione, riabilitazione e perdono, dove la sanzione si presenta quale elemento di interruzione della dialogica processuale:

«Nel momento della sanzione, qualche cosa di essenziale è già giocato: la sentenza è pronunciata; il soggetto reputato formalmente innocente viene dichiarato effettivamente colpevole, dunque punibile, dunque sottoposto alla meta. Dal momento che la traiettoria proposta comincia troppo tardi, essa ha lasciato dietro di sé la frattura, che qui ci preoccupa, fra giustizia e vendetta. La ragione sta nel fatto che questa frattura viene operata a monte della sanzione, nel *processo*. E la sanzione stessa assume il senso di penalità soltanto perché chiude e tronca il processo. Dunque bisogna creare il principio della frattura tra vendetta e giustizia nella struttura del processo, quale dovrebbe svolgersi in uno Stato di diritto»<sup>20</sup>.

Il processo diventa, proprio per la performatività dialogica postulato di fondo dell'intera elaborazione di Ricoeur, elemento dialettico di interposizione tra la sofferenza della vittima e quella del colpevole, non permettendo il cortocircuito della vendetta. In questo senso, la sanzione è dovuta alla vittima e nell'elaborazione di questo concetto Ricoeur fa intervenire proprio le cate-

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro* (1990), Milano, Jaca Book, 2011. Cfr. C. VIGNA, *Sulla giusta pena. Qualche considerazione a partire da Ricoeur*, in E. BONAN – C. VIGNA (eds), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 41-47. Sulla possibilità della dissimmetria nella reciprocità: «Se il termine reciprocità significa, etimologicamente, il movimento di "andata e ritorno" (di un'azione, di un sentimento, di beni, di riconoscimento) che si instaura tra due termini, non sembra necessario, a nostro avviso, che il sé e l'altro, i partners dell'inter-azione, siano sullo stesso piano, completamente reversibili e commensurabili, perché vi sia reciprocità; e non appare necessario nemmeno che quello che si dà sia perfettamente uguale a quello che si riceve, senza resto. Una reciprocità che abbia al proprio fondo la condivisione e non l'equivalenza, può essere intesa come movimento di "andata e ritorno" anche quando il rapporto è fra ineguali, come nel rapporto genitore-figlio o maestro-allievo, o, al limite, uomo-Dio. La dissimmetria potrebbe essere considerata infatti come il cuore della reciprocità, e intesa come figura dell'origine, figura di un originario positivo che mi precede e mi fa essere» (E. BONAN, *Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'Oro nel pensiero di P. Ricoeur*, in C. VIGNA – S. ZANARDO (eds), *La Regola d'Oro come etica universale*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 288).

<sup>19</sup> Sul tema della violenza Ricoeur, tra gli altri, considera certamente un riferimento forte Hannah Arendt: H. ARENDT, *Sulla violenza* (1970), Parma, Guanda, 2001; mentre per la tematica del perdono: H. ARENDT *Vita activa. La condizione umana* (1958), Milano Bompiani, 2003.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Il Giusto*, p. 197. Si tratta del colloquio *Justice ou vengeance*, colloquio del 30 aprile 1994 organizzato dal giornale «La Croix, l'Événement», Paris, Ed. du Centurion, 1994, pp. 93-107.

gorie individuali che abbiamo analizzato e che riguardano il Sé, che hanno attraversato la costituzione narrativa attraverso l'alterità, fino alla necessità del riconoscimento e della creazione di storia processuale che costituisca memoria:

«Come è stato suggerito per inciso, la vittima viene *riconosciuta* pubblicamente quale essere offeso e umiliato, vale a dire escluso dal regime di reciprocità ad opera di ciò che fa del crimine l'instaurazione di una ingiusta distanza. Questo pubblico riconoscimento non è niente: la società dichiara la parte lesa come vittima, dichiarando il convenuto colpevole. Ma il riconoscimento può seguire un percorso più intimo, andando a toccare la *stima di sé*. Si può dire qui che qualche cosa è restaurato, con nomi tanto diversi quanto l'onore, la buona reputazione, il rispetto di sé e, amo insistere nel termine, la stima di sé, vale a dire la dignità connessa con la qualità morale della persona umana. Forse è concesso fare un passo in più e suggerire che questo intimo riconoscimento, andando a toccare la stima di sé, è suscettibile di contribuire al *lavoro del lutto* attraverso il quale l'anima ferita si riconcilia con se stessa, interiorizzando la figura dell'oggetto amato perduto. Ci troveremmo ad una applicazione, in qualche modo insospettata, della famosa parola dell'apostolo: "la verità vi farà liberi". Inutile aggiungere che, nei grandi processi cui hanno dato luogo i disastri del secolo, questo lavoro del lutto non soltanto è offerto alle vittime, se ancora ne esistono, ma ai loro discendenti, parenti e amici, il cui dolore merita di essere onorato. In questo lavoro del lutto, che prolunga il riconoscimento pubblico dell'offeso, è possibile riconoscere una versione morale, e non più soltanto estetica della *catarsi* offerta, secondo Aristotele, dallo spettacolo tragico»<sup>21</sup>.

A partire da questa impostazione epistemologica, si dipana, nell'elaborazione etico-politica di Ricoeur, una fitta trama di relazioni concettuali tra l'universalità e la singolarità, l'astrazione e la pluralità. La contingenza storica delle grandi tragedie dell'umanità, che attraversano tutto il Novecento, scuote l'universalismo dei valori e la giustizia astratta, così le ipotesi ireniche declinate sul terreno giuridico e sociale dell'impostazione cristiana appartenente alla cultura di Ricoeur, riprendono a muovere le volontà. Appare già estremamente eloquente il rilevare che la questione della pena, e dunque della punizione, venga affrontata da Ricoeur come applicazione pratica del percorso concettuale delineato attraverso gli anni ed espresso in particolare in conferenza, due volte nel giro di cinquant'anni<sup>22</sup>. Il primo è un testo che riporta la relazione che Ricoeur tenne ad un convegno su teoria e applicazione del diritto penale. Si tratta del periodo immediatamente precedente alla stesura di *Finitudine e colpa*<sup>23</sup>. Dopo dieci anni vedrà la luce *Il conflitto delle interpretazioni*<sup>24</sup>, durante il soggiorno presso la comunità di Mounier. Naturalmente, la principale preoccupazione di Ricoeur è quella di sostenere le proprie posizioni sgombrando il campo dalla definizione di laicismo delle moderne teorie della pena, nell'ambito di un rinnovato e dichiarato impegno a

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>22</sup> P. RICOEUR, *Il diritto di punire. Testi di Paul Ricoeur* (1958 e 2002), a cura di L. Alici, Brescia, Morcelliana, 2012.

<sup>23</sup> P. RICOEUR, *La filosofia dell'involontario* (1960), vol. 2, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970.

<sup>24</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Milano, Jaca Book, 1977.



rivolgersi proprio ai cristiani nel sostenere la coerenza coi principi cattolici. Ed è proprio grazie alle elaborazioni concettuali precedenti che Ricoeur può, in ambito etico e politico, porre la questione della pena ai suoi primi interlocutori teologi, come argomento di diritto fondato su un elemento morale e coscienziale:

«tra le condizioni d'incriminazione, e accanto a quello che ordinariamente viene detto l'elemento materiale dell'infrazione [...], il nostro diritto ammette e continua ad ammettere un elemento morale, ossia l'intenzione del colpevole. Questo elemento morale è così essenziale da permettere, proprio esso, che l'infrazione sia imputata al suo autore come crimine (dove crimine va inteso nel senso più ampio del termine). Tale fattore morale rende punibile rendendo *imputabile*. La pena non potrà essere collegata all'infrazione se non attraverso tale elemento morale»<sup>25</sup>.

Risulta evidente, nell'elaborazione di una teoria della pena e del diritto a punire, come Ricoeur faccia riferimento ad un apparato concettuale già costruito nel proprio percorso ermeneutico, secondo i passaggi evidenziati di *conatus* e libertà. La fondazione del diritto sul principio morale che postula la responsabilità in quanto libertà postulata, impone una visione naturale della responsabilità che non va dimostrata. E' da dimostrare il contrario. Da qui il problema della estensione della responsabilità e della definizione dei suoi limiti<sup>26</sup>. In tale costruzione giuridica, la contraddizione tra legge e morale si evidenzia quando la punizione poggia su un principio morale agito dalla persona, ma non giudica la persona, bensì, l'atto. Entra in gioco un'altra categoria già analizzata in sede teoretica, la categoria della *motivazione* che distinguendosi, come abbiamo già visto, dall'intenzione, non permette al giudice di indagare il soggetto del movente, ma l'intenzione dell'atto. Ciò permette a Ricoeur di distinguere la colpa dal peccato, avendo già delineato una costituzione della natura umana temporale e sacrale nella propria possibilità di deviare:

«E giustamente il diritto pone la libertà non tanto come il termine di uno sguardo immediato al cuore della persona, ma come un postulato. Postulo che l'uomo è libero perché è su tale ipotesi che si può costruire un ordine sociale del quale qualcuno possa rispondere; ed è bene che s'incriminino degli atti e non il foro interiore e che si postuli la libertà invece di esaminarla»<sup>27</sup>.

Saranno riflessioni come queste che porteranno l'indagine di Ricoeur fino alla constatazione della necessità di trasfigurazione della vendetta che giustifica la posizione stessa di una autorità terza che ne eviti l'azione individuale, ma che al tempo stesso non incorra nella contraddizione di imporre esclusivamente pena. Sono le considerazioni di Abel quando sottolinea come Ri-

<sup>25</sup> P. RICOEUR, *Il diritto di punire*, p. 33.

<sup>26</sup> Si vedano le pagine dedicate al confronto con la psichiatria giudiziaria e la criminologia attraverso Cesare Lombroso, Etienne De Greef, Alfred Adler, Sigmund Freud. Per l'interpretazione di Freud si vedano: P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), Milano, Il Saggiatore, 1996; G. CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Assisi, Cittadella, 2007.

<sup>27</sup> P. RICOEUR, *Il diritto di punire*, p. 37.

coeur cerchi un radicamento del diritto nel bene comune con la finalità corta della sanzione e quella lunga della pace sociale<sup>28</sup>. Il percorso storiografico, infatti, prevede che il secondo discorso sul diritto di punire coincida con l'anno di pubblicazione del secondo volume de *Il Giusto*, dove etica e pace sociale dialogano maturamente. È il momento in cui Ricoeur indaga compiutamente la contraddizione posta in essere da una società che, per sanare le sue ferite, ferisce. In questi anni Ricoeur mette tutte insieme le proprie categorie concettuali al servizio di un confronto su giustizia, pace sociale, Stato, con filosofi della giustizia procedurale e giuristi. Lo sforzo è quello di trovare, attraverso anche il dialogo con Platone, Aristotele, Kant, Hegel, una giustizia non violenta che superi la contraddizione, per ricostruire la relazionalità sociale su cui, come si è visto, si ricostruisce l'intera *ipseità* del Sé. Non è un caso che Ricoeur consideri il diritto penale come “il nostro primo incontro con il diritto”<sup>29</sup>. Ed è infatti nel sistema della vendetta delle società arcaiche che:

«La sanzione è, qui, chiaramente anteriore alla responsabilità: il sacro esige una vittima come prezzo della sua integrità. Ed è forse in questa antica legge della retribuzione, che grava sui nostri antiche codici, l'origine precristiana del diritto di punire: in questo arcaismo religioso, il magistrato è realmente ministro della vendetta divina. Ma è proprio tale teologia della collera che il diritto non ha in realtà mai smesso di rimuovere: la lotta contro la teologia della vendetta è assolutamente contemporanea al diritto»<sup>30</sup>.

Si ripropone con forza il problema del fondamento del diritto di punire, ed è in questo percorso concettuale e fenomenologico che la risposta di Ricoeur non può non tenere conto della precedente costruzione di una soggettività relazionale e agente in una comunità agita da valori condivisi:

«Il fondamento del diritto di punire è la morale concreta, nel senso forte del termine, opposta alle astrazioni della riflessione filosofica: la morale di cui vivono le genti fintanto che esistono insieme, fintanto che coesistono; e questa morale concreta ha la sua storia lenta, le sue crisi e la sua evoluzione irriducibile ai capricci degli individui. Non penso affatto che sia lo Stato ad inventare il fondamento del diritto di punire. La protezione della comunità non è la difesa degli interessi dello Stato, dato che persino lo Stato è a beneficio della comunità»<sup>31</sup>.

Nel secondo discorso sul diritto di punire, quello rivolto proprio al mondo giudiziario sul senso della pena, Ricoeur enuncia i suoi tre cardini di riferimento. Colpevole, vittima e legge diventano le tre categorie esaminate attraverso i discorsi dei filosofi, col fine di approdare ad una possibile relazione, attraversato lo “scandalo” della pena. In effetti, nella logica del discorso di Ricoeur, sostenuta, come abbiamo visto, da una costruzione categoriale del *co-*

<sup>28</sup> Cfr. O. ABEL, *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Paris, Editions Michalon, 1996, p. 44.

<sup>29</sup> P. RICOEUR, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay* (1995), Milano, Jaca Book, 1997, pp. 167-168. Su questo argomento si veda: S. RICOTTA, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricoeur tra Mounier e Levinas*, in L. ALICI (ed), *Forme della reciprocità*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 199-246.

<sup>30</sup> P. RICOEUR, *Il diritto di punire*, p. 45.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 48-49.



natus e della colpa, esiste una logica irrazionale e aporetica della pena: «ciò che nella pena è massimamente razionale, cioè il fatto che essa valuta il crimine, è nello stesso tempo massimamente irrazionale, e cioè il fatto che lo cancella»<sup>32</sup>. La questione rientra proprio nel cerchio ermeneutico che abbiamo cercato di evidenziare: pretendere una relazione, così come, in modi diversi, in Kant ed Hegel, fra il piano dell'astrattezza e quello materiale, determina lo scacco della giustizia:

«Ciò che né Kant, né tantomeno Hegel riuscivano a giustificare, risiede nel fatto che la pena che dovrebbe colpire l'uomo razionale, coautore della legge, colpisca l'uomo empirico, fatto di carne e sangue. Il grande razionalismo ha paradossalmente reso più incomprensibile il rigore della pena, giustificandola attraverso il mero oltraggio al nucleo razionale della legge. La vittima si è così trovata messa fuori gioco dalla forza stessa dell'argomentazione»<sup>33</sup>.

Ed è proprio qui che l'identità narrativa, la parola, il discorso, diventano la chiave di volta dello scandalo: nella storia del processo si sublima la corporeità dello scontro e restituendo relazionalità ai due soggetti del processo, nell'ambito di una giustizia ricostruttiva. Ed ecco allora che di nuovo l'ipotesi di un discorso e di una narrazione di un Sé conducono ad un'ipotesi di giustizia non violenta:

«A questo proposito, un aspetto del processo di riabilitazione, sul quale vorrei insistere in conclusione, sarebbe che il detenuto possa impegnarsi a fare memoria e racconto del rapporto violento che ha avuto con la sua vittima. Sarebbe come un'ultima messa in scena dell'azione criminale, un'ultima comparizione dell'offeso e dell'offensore, grazie alla quale potrebbe essere rivalutato il torto fatto alla vittima. Sarebbe un modo di pentirsi e persino – ma questo è il mio sogno – di pentirsi *in incognito* dal perdono»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 371. «A questo punto però il conflitto, che sembra sedato e superato, trova un'altra via per reintrodursi, che in maniera parassitaria si presenta a partire dall'origine mitica della pena. Il nodo problematico è che la discorsività del processo chiama comunque in gioco una nuova dialettica paradossale e una nuova sofferenza: la dialettica tra qualcosa di massimamente razionale, che diviene però massimamente irrazionale, e la sofferenza inflitta legalmente dall'istituzione giudiziaria ad un essere razionale. [...] Il punto di partenza è l'incapacità umana di soddisfare pienamente l'esigenza della giustizia e, con essa, della legge, dovuta ad una libertà che Ricoeur definisce *servum arbitrium*» (L. ALICI, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 217).

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *La giustizia dello Stato e l'etica della vittima*, «Vita e Pensiero» 2/2005, p. 64.

<sup>34</sup> P. RICOEUR, *Il diritto di punire*, pp. 93-94.