

---

Daniella Iannotta

**ETICA E MORALE**  
**Prospettive per una “vita buona”**

*Vivere bene, con e per gli altri,  
all'interno di istituzioni giuste*

*Paul Ricœur*

Riflessione *in medias res*, l'ermeneutica ricœuriana si caratterizza per una qualità squisitamente *etica* del pensare, ove dunque l'alterità occupa un posto fin dall'inizio precludendo la possibilità di una origine assoluta. Preclusione che, nel filosofare di Ricœur, si annuncia in molti modi e che conferisce alla trattazione quel carattere “frammentario”, che egli riconosce alla sua opera. Frammentarietà strettamente connessa con i “problemi particolari”, cui è rivolta la sua attenzione di contro alle “questioni di massima” sull'Essere o sul mondo o sull'io. Problemi particolari che, tuttavia, non si dispiegano esclusivamente entro i confini di una pratica empirica, per così dire, ma che, in Ricœur, annodano già da sempre un fecondo intreccio della *theoria* con la *praxis*. Compito pratico dell'intellettuale, potremmo allora dire, è di pensare la giustizia tenendo lo sguardo fisso alla costituzione etico-morale dell'essere nel mondo per «vivere bene, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste», aforisma che ci è piaciuto porre in esergo al nostro intervento. “Vertice dell'ordine pratico”, in Ricœur il giusto è quell'aggettivo sostantivato che viene predicato delle persone, delle azioni, delle istituzioni e che, in ogni momento di questa distributività, allude al suo essere determinato in rapporto ad altri. Così:

Sul piano teleologico dell'auspicio di vivere bene, il giusto è quell'aspetto del *buono* relativo all'altro. Sul piano deontologico dell'obbligazione, il giusto si identifica con il *legale*. Resta da dare un nome al giusto sul piano della saggezza pratica, quello in cui si esercita il giudizio in situazione. Propongo la risposta: il giusto non è più allora né il buono né il legale, ma è l'*equo*. L'*equo* è la figura che l'idea del giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*<sup>1</sup>.

La tripartizione etica-morale-saggezza è delineata da Ricœur nella “piccola etica” di *Sé come un altro*<sup>2</sup>, dove in un crescendo i momenti della vita buona, che fanno capo alla prospettiva etica, attraverso la prova della violenza, debbono convertirsi alle esigenze di una morale coercitiva, la quale tuttavia non riesce ad essere parola definitiva, nella misura in cui il *tragico dell'azione* ci mette di fronte a quei conflitti tra posizioni ugualmente giuste che la legge sola non può dirimere. In questo singolare percorso, abbiamo modo di soffermarci sul-

---

1 P. Ricœur, *Il Giusto*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa [To] 2005, p. 39.

2 P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, cfr. studi VII-IX.

le caratteristiche di una vita comunitaria, dentro i cui confini si gioca la possibilità di essere “felici”, e la felicità, aristotelicamente, viene da Ricœur assunta come il *telos*, il fine dell’uomo in quanto tale. Ma la felicità “consiste in un’attività” per Aristotele, e Ricœur è molto attento alla dimensione *pratica* del nostro essere nel mondo, fino a delineare la nozione di *uomo capace*, attorno a cui ruota la sua riflessione negli ultimi anni e che può essere presa a emblema della sua ermeneutica nel suo insieme. Uomo capace è colui che, avendo stima di sé, è consapevole della propria potenza di agire. Il discorso che, fenomenologicamente, si snoda fra capacità, potenza di, stima di sé, delinea la prospettiva etica, ove lo sguardo è teleologicamente orientato e la presenza di altri – “con” e “per” cui siamo chiamati a vivere – determina la coincidenza della felicità con il bene, che scaturisce dalle ripercussioni sociali dell’azione, e, di conseguenza, la traducibilità della vita felice con la vita buona.

«L’uomo felice [...] ha bisogno di amici»<sup>3</sup>, dice d’altronde Aristotele, e l’amicizia, nella lettura ricœuriana, «porta in primo piano la problematica della reciprocità»<sup>4</sup> e, bisogna aggiungere, all’insegna della sollecitudine: l’amicizia “perfetta”, infatti

[...] è l’amicizia degli uomini buoni e simili per virtù; costoro, infatti, vogliono il bene l’uno dell’altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi<sup>5</sup>.

Ora, poiché l’uomo è «un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri»<sup>6</sup> l’amicizia non può che essere presa a modello relazionale per l’istituzione *giusta*, al cui interno si intreccia la felicità personale e comunitaria, *personale in quanto comunitaria* – sarebbe forse meglio dire. A sua volta:

La giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche ‘bene degli altri’, perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro [...]<sup>7</sup>.

Il legame fra alterità e giustizia, che di questa fa la “virtù perfetta”, detta i rapporti con i nostri simili sulla base dell’eguaglianza, la quale di conseguenza deve essere rispettata sia nella giustizia distributiva che in quella correttiva. Siamo sotto l’egida del *buono*, della qualità buona della relazione ad altri, che determina l’auspicio stesso del “vivere bene”. Proprio rifacendosi al dettato aristotelico, Ricœur parla di *istituzione giusta* e, a rafforzamento della sua tesi, cita la prima proposizione di *Una teoria della giustizia* di John Rawls:

La giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero<sup>8</sup>.

All’istituzione giusta tende, pertanto, la discussione pubblica sui principi di giustizia, laddove l’uguaglianza è questione di proporzionalità tra persone e parti e, perciò stesso, condizione di

3 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169 b.

4 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 278.

5 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156 b.

6 *Ivi*, IX, 9, 1169 b.

7 *Ivi*, V, 1, 1130 a.

8 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984, p. 21.

possibilità della vita buona. Ora, se questo è lo schema di riferimento dell'analisi dell'orizzonte etico di appartenenza da parte di una comunità, a Ricœur non sfugge che la linearità significativa delle relazioni vada integrata, per così dire, con la complessità aggiunta dalle passioni. La capacità di agire è pur sempre legata alla *fragilità* dell'uomo capace, da cui la degenerazione della *praxis*. Bisogna, cioè, considerare il fatto che nell'istituzione irrompe la violenza e, con essa, la necessità di approfondire il discorso a un livello differente, dove si possa essere in grado di opporre alla violenza il suo no. Nella trattazione ricœuriana è questo il momento in cui dall'orizzonte etico si passa a quello morale, con i suoi imperativi coercitivi. In termini aristotelici, potremmo parlare qui di giustizia correttiva, e sottolineare che questa ancora mira al legame con altri, sia pure sotto il segno negativo della disuguaglianza instaurata.

Da un punto di vista teoretico, per giustificare la coercitività della morale, Ricœur fa riferimento al formalismo kantiano, ove la massimizzazione dell'azione porta in primo piano la capacità di determinazione *autonoma* del vincolo mentre l'idea di umanità fa risaltare il rispetto dovuto alla persona come fine in sé e mai come mezzo. Autonomia e rispetto si presentano come i corrispettivi morali della stima di sé e della sollecitudine per l'altro nell'orizzonte etico. La teleologia della vita buona deve qui fare i conti con la deontologia dell'azione, considerata non più soltanto in relazione a se stessi o ai propri amici ma nelle conseguenze che essa comporta nei confronti di *ciascuno* degli altri "senza volto", con cui divido lo spazio di appartenenza. A questi "altri" sono chiamato a *dare conto* delle mie azioni, ad assumerne la responsabilità e a ritenermi *imputabile* di quelle malvagie. È chiaro che qui cambia lo scenario, nella misura in cui la metafora del dare conto direttamente allude a un qualcosa che ha subito uno squilibrio: se ci rifacciamo ad Aristotele, dobbiamo pensare che è stata alterata l'uguaglianza della giustizia. Il problema sarà, precisamente, di vedere quali modalità renderanno possibile ristabilire ciò che è stato infranto.

La riflessione morale, che Ricœur affronta nei confini della "piccola etica", confluisce così, negli scritti posteriori a *Sé come un altro*, nella riflessione giuridica, dove il pervertirsi dell'azione da potenza di agire in potere sull'altro, che è la violenza, genera il diritto con i suoi "problemi interni". E, se sul piano giudiziario, il diritto, introducendo la figura del *terzo*, viene a spezzare il primitivo legame "fra vendetta e giustizia", impedendo a chiunque di "fare giustizia a se stesso", il nocciolo duro della questione sta nel fatto che, a sua volta, il no morale del comandamento si trasforma in violenza quando l'istituzione legale ha da condannare l'agente dell'azione violenta. Impasse del pensiero, a Ricœur fa problema il "doppio rapporto" che il diritto instaura, da una parte con il giusto in quanto "idea direttrice", dall'altra con l'*aporia* dell'idea di punizione. È necessario, allora, sottolineare con forza la dimensione dell'altro, poiché costituisce il da pensare all'interno del discorso della pena, che, ad avviso di Ricœur, con Kant e, successivamente, con Hegel ha perduto gli agganci con la persona che viene dimenticata a vantaggio della legge. In questa situazione, pertanto, non si può non pensare alla violenza che la pena aggiunge alla violenza, reduplicando nel condannato quanto egli dovrebbe spiare. Insomma, puntando la giustificazione della punizione del crimine esclusivamente sulla sua qualità di atto ingiusto rispetto ad una norma, anche la vittima viene dimenticata e così la sua sofferenza. Paradossalmente, il formalismo della legge finisce poi per contraddire il rispetto dovuto alla persona come fine in sé, di cui Kant traccia l'obbligatorietà nel secondo imperativo categorico. Ed è proprio la per-

sona a fare da *discrimen* fra la necessità della legge, come replica alla violenza, e la nuova violenza inflitta dalla legge stessa.

Se consideriamo l'istituzione giudiziaria, come luogo in cui viene esercitato il dominio – categoria che, ad avviso di Weber, caratterizza lo Stato – sulla base di un *corpus* di leggi scritte e nella cinta di un tribunale, la figura del *giudice* ci dà modo di riflettere sul ruolo di un “essere umano” come noi, il quale dà una “carne” alla giustizia – dice Ricœur: i giudici «sono la bocca della giustizia»<sup>9</sup>. E, per esercitare il giudizio, cioè per piegare la legge universale al caso particolare, questo terzo per eccellenza, che è il giudice, ha bisogno di un *dibattimento*, in cui si sostanzia il *processo*, luogo dell'alternarsi della parola dell'imputato con la parola del querelante per confluire nella parola della sentenza, punto finale il cui esito dovrebbe ristabilire l'uguaglianza spezzata dalla violenza. Qui lo snodo per Ricœur:

    Riguardo alla problematica della violenza e della giustizia, la funzione primaria del processo consiste nel trasferire i conflitti dal livello della violenza a quello del linguaggio e del discorso<sup>10</sup>.

Peraltro, il dibattito di parole contribuisce a lungo termine a “ristabilire la pace sociale”, laddove l'argomentazione richiesta per sussumere il caso particolare sotto la norma si incarna, poi, nella “interpretazione narrativa del caso considerato”, se è vero che «molteplici ‘storie’ possono essere costruite a proposito dello stesso corso di eventi»<sup>11</sup>. E, tuttavia, a Ricœur non sfugge che l'atto di pronunciare la sentenza, nella misura in cui confluisce nel comminamento della pena è “in una certa misura” esso stesso violenza. Parola performativa, la sentenza produce ciò che dice, ma questo può essere – ed è ancora una drammatica realtà in varie parti del mondo – condanna a morte. Tuttavia, Ricœur non si limita a considerare il tragico di questi casi estremi, egli sottolinea che

    [...] anche in quanto riparazione o compensazione civile, e più ancora in quanto soppressione della libertà, il semplice comminamento di una pena implica l'aggiunta di una sofferenza supplementare alla sofferenza precedente imposta alla vittima dall'atto criminale<sup>12</sup>.

In una certa misura possiamo parlare di una “risorgenza” della vendetta dentro a questo paradosso di una violenza legale come risposta alla violenza. Che fare laddove noi «siamo messi a confronto con un'assenza di alternativa praticabile alla perdita di libertà»<sup>13</sup>? Ricœur è consapevole che non possa esserci soluzione a questo enigma se non “modesta”, netta cioè sulla necessità di puntare alla riabilitazione del colpevole e non alla sua disumanizzazione nella cinta delle carceri. Ma c'è un'altra parola che Ricœur propone alla riflessione, ed è quella legata alle risorse dell'immaginazione creatrice e della narratività che ne scaturisce. Di fronte alla “giustizia violenta”, è necessario infatti pensare una “giustizia non violenta”, che dovrebbe avere «come concetto-guida non la retribuzione, ma la ricostruzione del legame sociale»<sup>14</sup>.

9 P. Ricœur, *Le Juste*, vol. II, Esprit, Paris 2001, p. 261.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, p. 262.

12 *Ivi*, p. 264.

13 *Ibidem*.

14 P. Ricœur, *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 19.

È necessario, allora, *riorientare il nostro sguardo*, guardare cioè "altrimenti" le modalità quotidiane del nostro essere in relazione. Categorie come la compassione, la benevolenza, il perdono si affacciano alla riflessione e ci mettono in discussione proprio in virtù della loro impossibilità teoretica. Laddove la violenza prevale sul dialogo e sul confronto, laddove la legalità politica si trasforma in assassinio istituzionalizzato – ed è quanto il XX secolo ha esibito nel suo corso dando luogo alle più efferate mostruosità – una possibilità si apre alla speranza: riconoscere l'altro fin nella sua miseria e accordargli il perdono. Evidentemente, Ricœur non attribuisce al perdono una veste giuridica: il delitto va perseguito legalmente e la giustizia deve essere fatta. Il primo riconoscimento, in questo senso, è quello della vittima e della sua umiliazione. Non si può comandare il perdono: il perdono esige una "lunga pazienza". La pazienza dell'amore, dove la stessa legge di reciprocità viene superata dal comandamento impossibile: «Se amate quelli che vi amano, che merito ne avreste? [...] Amate invece i vostri nemici [...]» (Lc 6, 32-35). È la logica del dono, che fa capo a una "sovraabbondanza" nella quale si scrive una "poetica della vita morale" che consente di chiedere e dare il perdono.

Ma, se è "difficile" – come dice Ricœur nell'ultima parte del suo grande libro *La memoria, la storia, l'oblio*<sup>15</sup> – il perdono non è impossibile, come testimonia il caso della Commissione "Verità e Riconciliazione", voluta da Nelson Mandela all'indomani della sua scarcerazione ed elezione in Sudafrica. Tutto si gioca sulla *saggezza* che ha spinto Mandela a saggiare una possibilità "altra" di fare giustizia: come giudicare quelli che si erano resi colpevoli di crimini di tutti i tipi più efferati? La decisione è stata di rendere giustizia alle vittime attraverso il *riconoscimento* e di consentire ai colpevoli la stessa via del riconoscimento per approdare ad una sorta di amnistia individuale senza dimenticanza. Questo è il punto di maggior interesse: l'amnistia, infatti, non soltanto manda impuniti i colpevoli ma offende la memoria delle vittime, poiché giuridicamente considera non avvenuti i fatti criminosi. Evento unico nel panorama della storia, la Commissione "Verità e Riconciliazione" – presieduta da Monsignor Desmond Tutu – ha, dunque, reso giustizia attraverso uno strumento giuridicamente debole – qual è il perdono – ma esperienzialmente forte, nella misura in cui ciascuna delle vittime ha avuto modo – personalmente e con il sostegno di due testimoni e di uno psicologo – di *raccontare* la propria storia, di essere *riconosciuta* nella sua sofferenza estrema, di accordare il *perdono* al criminale che gliene facesse richiesta. E, per attuare questo compito immane (sono stati ascoltati circa 22.000 racconti di testimoni oculari), la Commissione non soltanto ha impiegato quattro anni, ma si è fatta itinerante, quasi metafora di un cammino che la coscienza deve attraversare per comporre l'intreccio narrativo della propria storia di vita, per riconoscere l'umanità del persecutore al di là o al di sotto del suo crimine, per recuperarlo come persona nel concedergli il perdono. Modello di un possibile pensare l'impossibile, l'evento della Commissione è quasi passato sotto silenzio, confinato piuttosto nel folklore locale di etnie africane che, nella teatralità con cui manifestano i propri sentimenti, sono capaci di trasfigurarne il senso. Eppure, la considerazione di tali manifestazioni *eccessive* può aprire il nostro disincantato mondo occidentale all'incanto di una sfida impossibile.

15 P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003, cfr. l'ultima parte.

Così, in conclusione, vorremmo riprendere quanto ebbe a dire Ricœur, in occasione della laurea *honoris causa* in Giurisprudenza, conferitagli nel 1993 dall'Università di Teramo:

Infine, che cosa spero? [...] Spero che ci siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica<sup>16</sup>.

Nelson Mandela, insieme all'arcivescovo Desmond Tutu, ha avuto il coraggio di pensare la poesia della giustizia, che apre il futuro soltanto grazie alla forza dell'amore che sa perdonare; la Commissione "Verità e Riconciliazione" ha osato trasformare il diritto attraverso la poesia; noi, orecchie comuni, lo raccontiamo per affidarne i sospiri alla speranza.

---

16 P. Ricœur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in "Prospettiva Persona", 1993, 4, p. 16.