



Dodicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
«Felicità e cultura dell'anima»
 Stresa, Colle Rosmini, 24-27 Agosto 2011

Felicità e cura di sé. Note sull'ultimo Ricœur

Daniele M. Cananzi

Est modus in rebus
 ORAZIO, *Satire*



1. Ambiguità e variazioni sul tema

Felicità, anima e cultura sono i termini, impegnativi, che costituiscono il nostro tema generale consentendo un'approfondita meditazione del loro possibile legarsi e reciprocamente chiarirsi.

Ma cosa può dire uno studioso di filosofia del diritto in materia? È forse la felicità un diritto? Ha forse l'anima una rilevanza giuridica? La cultura ha una ragione etico-sociale?

Mi sarebbe possibile seguire questi tre interrogativi che trovano nella letteratura e nella riflessione gius-filosofica importanti momenti di riflessione. Penso al “*pursuit of happiness*”, “diritto alla ricerca della felicità”, rivendicato come naturale nelle Dichiarazioni dei diritti della Virginia (Williamsburg, 12 giugno 1776) e nella Dichiarazione di indipendenza americana (Filadelfia, 4 luglio 1776) ed a vario titolo e soprattutto con ispirazioni diverse nella vecchia Europa dove la felicità è valutata nella sua dimensione pubblica: “*bonheur de tous*”, si legge nella *Déclaration* francese del 26 agosto 1789; della felicità del “maggior numero” parla Verri nel *Discorso sulla felicità* del 1783 e prima ancora nel 1749 Muratori scrive *Della pubblica felicità*¹.

Penso anche alla rilevanza giuridica dell'anima e dello spirito nel senso sviluppato dalla scuola di Sergio Cotta e Bruno Romano: Cotta, criticando l'utilitarismo e la distinzione classica tra foro interno e foro esterno, evidenzia la moralità del diritto come diretta espressione della più profonda struttura di quel “dovere-di-essere” del *Mit-Dasein* che ontologicamente svela la “relazione io-con-l'altro”²; Romano, in perfetta sintonia col maestro, ponendo attenzione a che «l'*anima* nomina esclusivamente l'esistenza dell'uomo nella sua personale soggettività, inizio e ragione dell'imputabilità giuridica» può sottolineare

1. Traggio alcuni di questi riferimenti da G. ZAGREBELSKY, *Sul diritto alla libera ricerca della felicità*, in *Scritti in onore di Franco Modugno*, ES, Napoli 2011, pp. 3662-3663.
 2. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 291-293.

come «senza la possibilità delle domande e delle risposte sul senso si danno corpi che non manifestano l'anima, inizio del questionare responsabile sulla giustizia delle relazioni»³.

Ma penso anche ad un altro filosofo del diritto, Rodolfo De Stefano, il quale nella sua principale opera in due tomi si occupa proprio di “un’etica sociale della cultura” spinge a porre attenzione ai termini essenziali del nesso tra cultura ed etica del sociale, tutti fenomeni esclusivamente umani⁴.

Felicità, anima, cultura, dunque. Dirò subito che ho indicato queste tre *tracce* ma non intendo seguirle direttamente; le assumo come orizzonte nel quale muovermi sicuro che la loro presenza risulterà molto chiaramente in controluce nel percorso odierno nel quale tento di discutere non separatamente felicità anima e cultura ma unitariamente attraverso una rilettura dell’opera Ricœuriana a partire dal concetto così impegnativo e ambiguo qual è la *felicità*.

In fondo il tema del Simposio prevedrebbe di aver già risposto alla domanda: *cos’è la felicità?* per potere discutere i suoi riverberi sull’anima, ed invece questo naturale presupposto diventa quasi l’obiettivo del nostro incontro e forse l’anima appare il luogo nel quale, osservando la felicità in atto, è possibile intendere qualcosa della sua potenza, della sua ragione e della sua essenza. O forse il Simposio può interrogarsi sulla felicità da ricercare a partire dall’anima, in tal caso dando per acquisita la risposta alla domanda preliminare: *che cos’è l’anima?*

Ma sia che il titolo del Simposio debba leggersi dalla definizione di felicità all’applicazione all’anima, sia che lo si voglia intendere dall’anima alla ricerca della qualificazione della felicità, non posso omettere una domanda essenziale per il mio contributo: in che senso parlare di felicità?

La felicità *come tema* ha un’antica e prestigiosa tradizione nella storia del pensiero filosofico e si caratterizza perché chiede di pensare e praticare una riflessione costruttiva e segnata da positività ma tutta e subito da definire quanto all’oggetto e al profilo che si intende assumere con e di questo termine.

Diversamente, la felicità come circostanza o *come dimensione esperienziale* appartiene certamente alla quotidianità e alla concretezza ed è avvertita da ognuno e riferita spesso all’attimo del suo presentarsi ma, forse proprio perché così tanto comune e repentina, pare sfuggire ad una fissazione e destinata ad essere *vissuta* più che *spiegata*. Come cogliere la vitalità della felicità senza pre-giudicarla tracciandone un’immagine arbitraria? Come coglierla fissando l’attimo felice in pensiero e tuttavia lasciare essere la felicità nell’attimo, solo nel quale essa è viva?

Comunque la si voglia intendere, sia che la si assuma come tema di riflessione filosofica sia che la si voglia cogliere nell’attimo pratico ed empirico del suo accadere, la felicità mi appare sfuggente e questione dalla non facile identificazione.

Trovo coinvolgenti le considerazioni di Natoli e le seguo iniziando dal fatto e il fatto si può individuare con la vita: perché la vita è fatto e nasce come fatto – anche nella lezione di Capograssi⁵ – e perché la felicità si dà nella vita – osserva Natoli – e, tanto quando si presenta come attimo sfuggente tanto quando lo si vuole meditare filosoficamente, la felicità è tutta parte dei fatti della vita ed è un fatto della vita⁶. Del resto scegliere questo punto quale inizio non mi appare esercizio arbitrario ma credo che sia rispettoso della *natura stessa della felicità*.

Una natura aperta a questo apparente paradosso che Natoli non manca di evidenziare: *la felicità è accadimento* e, in quanto tale sfugge ad una attività di meditazione perché nell’attimo in cui è vissuta non si avverte l’esigenza di pensarla ma assieme è accadimento di cui ciascuno ha un’idea e come ogni idea anche *la felicità chiede di essere pensata ed elaborata*, dunque meditata e compresa⁷. Se questo vale per la felicità, che ha così un duplice aspetto, non vale anche per la vita, di cui fa pure parte, che è esperienza ma da comprendere con una riflessione che dona senso e corpo all’esperienza stessa? La felicità così come la vita, mi appaiono legate anche quanto alla estrema fragilità che ci presentano; penso al duplice rischio che le avvolge e coinvolge proprio nel paradosso che ho ora evidenziato: da un lato quella di mortificarne l’essenza con una astratta e raggelante elaborazione teoretica, dall’altro quella di disconoscerne

3. B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita, anima, animus*, Giappichelli, Torino 2009.

4. R. DE STEFANO, *Per un’etica sociale della cultura*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1954.

5. G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, in *Opere*, vol. III, Giuffrè, Milano 1959.

6. S. NATOLI, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 12.

7. *Ibid.*, pp. 11, 22.

l'essenza con un abbandono all'attimo e alla contingenza della felicità e della vita non comprese, non colte nella loro portata vitale.

Come contemperare le esigenze che sembrerebbero contrapposte? Lasciando vivere l'azione e cogliendola per quello che è: vita. Ecco perché il racconto di Saint-Exupéry nella ripresa che ne fa Mercadante proprio a proposito della felicità mi appare un modo significativo per *il tema* della felicità e per la felicità *come attimo* che sono entrambi mantenuti nella loro rispettiva dinamica vitalità e nell'estrema essenzialità che la contraddistingue.

Saint-Exupéry racconta di un atterraggio di fortuna nel deserto libico dove viene avvicinato da un arabo che gli porge una ciotola d'acqua fresca. «Il ristoro, in quella situazione limite, è la “vita stessa”. Basta dunque un bicchiere d'acqua a far comprendere, se proprio si è sull'orlo dello sfinimento, che la felicità è vivere»⁸.

La questione è tutta nella sua scheletrica, essenziale portata; è tutta qui: un uomo incontra un uomo, tra i due una ciotola d'acqua: vita per l'uno, dono per l'altro, dono di vita forse per entrambi; e forse il gesto è accompagnato da un sorriso, riconoscente, da parte dell'assetato, incoraggiante, da parte del soccorritore. Tra i due non parole, non grandi cose, solo quel gesto piccolo e semplice e forse quel sorriso che non scopre tutti i denti, gesto e sorriso che però dicono tutta la felicità e dicono l'essenziale della felicità.

E la felicità rimane immortalata e fotografata in tutto il suo dinamico movimento dalla tesi ricordata: «la felicità è vita», tra i nostri amici in Libia, un reciproco dono di vita, ma la felicità è vita tra tutti quanti gli individui anonimi che abitano questo mondo, almeno secondo l'idea che vorrei discutere.

Non so se Ricœur – sul cui pensiero intendo concentrare queste mie considerazioni – ha mai letto il racconto del celebre aviatore suo connazionale, certo è che condivide questa tesi che per il filosofo francese è *convinzione* e regola di vita prima di essere elemento di riflessione *critica* che lo ha accompagnato per tutta la vita⁹. Se ho posto nel sottotitolo il richiamo all'ultimo Ricœur non è tanto per riferirmi alla fase più matura della sua riflessione, come si usa fare in termini accademico-scientifici abitualmente, ma perché nel nostro caso l'ultimo Ricœur è quello che pubblica dall'al di là; appaiono infatti postumi alcuni frammenti e annotazioni scritte – con tutte le difficoltà del caso dettate dalla malattia – negli ultimi periodi di vita terrena, dove la cecità aveva indebolito la sua capacità di fare quello che sapeva fare meglio: studiare, per nulla intaccando quello che è stato capace di essere per tutta la vita: un filosofo. Ed in quei frammenti di un discorso più ampio troviamo il suo auspicio di sempre, confermato nell'ora della fine: «*vivant jusqu'à la mort*». E tra vita vissuta e morte accompagnata dal lutto una parola: “*gaieté*”; e con il termine *gaieté* non intende gioia ma lo stato e la sensazione «unita alla grazia sperata di esistere *vivi fino alla morte*»¹⁰, appunto. La felicità e la vita, ancora in Ricœur così come nei termini narrativi di Saint-Exupéry, ma forse anche – seppur con i debiti chiarimenti che qui non opererò – nei termini ontorelazionali di Cotta e Romano, cultural-etici di De Stefano e ideal-realistici delle dichiarazioni settecentesche. *La felicità è vivere*, dunque.

Ho presentato così i termini nei quali intendo parlare del mio tema, ringraziando per l'invito anche perché mi ha consentito di tornare su questo filosofo francese a me molto caro, le cui pagine da qualche tempo non frequentavo con qualche assiduità e che ora posso ripensare sotto una luce diversa da quella precedente, la luce di questa *gaieté*, vissuta e pensata assieme, alla quale Ricœur dedica più attenzione e spazio di quanto forse abitualmente non si creda. Innanzi tutto perché la *gaieté* affermata ed attestata in ultimo è da collegare con la felicità ipotizzata e questionata all'inizio del suo percorso di ricerca; ed è lì che sinteticamente l'ultimo Ricœur ci chiede forse di andare a leggere più attentamente.

2. La *gaieté* di vivere

Quando Ricœur compare sulla scena filosofica degli anni Cinquanta con la sua *Philosophie de la volonté*, pensa innanzi tutto alla relazione tra volontario e involontario, studiando le condizioni di azione se-

8. F. MERCADANTE, *La felicità in natura*, in “Per la filosofia. Filosofi a e insegnamento”, 1995, n. 1, p. 31.

9. *Critica e convinzione* sono - nel lessico Ricœuriano - i due piani, distinti ma non lontani, del credo fideistico e della indagine filosofica; cfr. P. RICŒUR, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 197.

10. P. RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Seuil, Paris 2007, p. 35, corsivo mio.

condo una eidetica fenomenologica della colpa e della trascendenza¹¹ e successivamente, «levando la parentesi messa sulla colpa e su tutta l'esperienza del male umano», mette a frutto il lavoro fenomenologico e prosegue la parabola speculativa avviando una riflessione sull'interezza del *soi-même blessé*, secondo una “*empirica della volontà*” atta a cogliere l'essere umano nel suo reale e concreto presentarsi¹². E levata la parentesi, quello che si vede è – come nota Greisch – che «la “libertà solamente umana” si esercita in un mondo che porta l'impronta della realtà del male»¹³. Un male presente, necessariamente presente nella realtà umana ma che non la segna né in modo definitivo né, tanto meno, in modo originario.

Se per Ricœur è «per l'uomo che il male ha potuto “entrare nel mondo”» questo è in ragione della «fallibilità [*faiblesse*] costituzionale che rende il male possibile» perché è «l'umanità dell'uomo [...] lo spazio di manifestazione del male»¹⁴.

Ma così qualificando il male e pur riconoscendolo tanto ambientato nell'umanità dell'uomo, Ricœur non abbraccia una visione negativa, tutt'altro; l'essere umano è luogo del male che può scegliere ma non è esso stesso male, quanto piuttosto «una libertà che si riconosce responsabile e dunque capace di commettere il male»¹⁵, è «una libertà che prende in carico il male», delineando l'«idea che l'uomo è costitutivamente fragile, che può fallire [...] designa[ndone così] una caratteristica dell'essere dell'uomo»¹⁶.

Riconoscere la *fallibilità costitutiva*, naturale, dell'uomo e la sua altrettanto costitutiva responsabilità, qualifica il discorso Ricœuriano nei termini che più mi interessano perché, come ebbe a dire in una intervista del 2000, ciò che più lo interessa è la questione della felicità¹⁷. A ben vedere, infatti, anche quando il giovane Ricœur degli anni della *Philosophie de la volonté* guarda al male non è per limitare la sua attenzione al nesso tra la negatività (esistenziale e ontologica) e l'essere umano; la sua attenzione è stata anche in quegli anni per l'*homme faillible*, l'essere umano per il quale la debolezza è elemento costitutivo ed assieme carattere reale e ontologico della sua capacità. Quando Ricœur scrive che «l'uomo è la “gioia del sì” nella tristezza del finito»¹⁸ certamente lavora a quella antropologia dell'uomo capace che troverà un più ampio sviluppo nei successivi lavori nei quali la “gioia del sì” è stata colta con riferimento alla sua narrazione¹⁹, nella quale il racconto si fa relazione e “identità narrativa”²⁰ e la relazione evidenzia l'ontologica “dissimetria” del sé²¹, scisso intra-soggettivamente e alterizzato inter-soggettivamente, tutta già presente – almeno come pensiero da sviluppare – nella “sproporzione” dell'uomo fallibile²².

In questo senso la via Ricœuriana, pur in contatto e dialogo con i maggiori esponenti del pensiero esistenzialista, personalista e spiritualista, evidenzia una certa originalità, anche nei confronti ed in un momento nel quale “l'essere-per-la-morte” heideggeriano segnava il passo di una ontologia dell'evento. La «via lunga» Ricœuriana²³ – come è stato anche osservato – è differente (quanto a presupposti ed esiti), è quella dell'*essere-per-la-vita*²⁴, è la via della gaiezza e della felicità “attestata”²⁵ nei momenti (e nella memoria, archiviata ed elaborata²⁶) di cui la storia individuale e collettiva si compone.

Di questo lungo percorso l'*homme faillible* degli anni '50 costituisce certo solo l'inizio, attraverso lui è però pensata da Ricœur la libertà ma anche la doppia chiave della felicità, della gaiezza: per un verso,

11. ID., *Philosophie de la volonté*, I, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950.

12. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, p. 9.

13. J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, p. 53.

14. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., pp. 11, 14.

15. J. GREISCH, *Paul Ricœur*, cit., p. 54.

16. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., pp. 15, 21.

17. Traggio la notizia da G. FIASSE, *Introduction de Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, cour. par G. Fiasse, PUF, Paris 2008, p. 9.

18. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., p. 156.

19. ID., *Tempo e racconto*, III, Jaca Book, Milano 1988, p. 372 ss.

20. ID., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999, p. 231.

21. ID., *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005, p. 179.

22. ID., *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., p. 25.

23. Questa è l'espressione con la quale Ricœur segna la differenza dall'itinerario heideggeriano ed, in parte, dall'ermeneutica contemporanea, P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, p. 20.

24. D. IANNOTTA, *La gaiezza del pensare. Paul Ricœur e l'essere-per-la-vita*, in *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, a cura di D. Iannotta, Effatà, Torino 2008, p. 243.

25. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 415.

26. ID., *La memoria, la storia l'oblio*, Cortina, Milano 2003.

quella che segna l'itinerario speculativo della critica, per altro verso, quella della vita vissuta, della e nella convinzione dell'«amore difficile», secondo l'espressione cara a Jervolino²⁷. Esito comune ai due itinerari: il *vivo fino alla morte*, speranza assieme speculativa ed empirica che rende il *sé come un altro* Ricœuriano non una astratta ricostruzione strutturale ma l'individuo concreto e reale, con una sua spiritualità che trova sbocco e origine nella gaiezza.

Ma per questo verso è posta la base per brevemente discutere proprio la felicità della vita iscritta così come possibilità e scelta nello *statuto costitutivo dell'essere umano*, di cui l'individuo concreto è di volta in volta storia e volto, parte e totalità. A ben vedere, a dover essere pensato è proprio questo statuto perché la gaiezza non destinale ma frutto di libera scelta da parte dell'*uomo in situazione* non vuole per Ricœur essere una rappresentazione dell'«anima bella», come direbbe Pareyson pensando ai personaggi di Dostoevskij²⁸. Quello che Saint-Exupéry ci propone, del resto, è sì un individuo anonimo, ma altrettanto concreto ed unico, specifico come ogni individuo umano necessariamente è. Quello al quale pensa Ricœur è l'essere umano rifuggendo da una allocazione astratta e teoretica, idealistica, non è esposto e ricomposto nell'alternativa tra «l'essere e il nulla», né tra quella che polarizza «l'angelo e il demone» – come scrive –, ma la persona colta nella «sproporzione tra sé e sé»²⁹.

In questo senso l'*homme faillible* del '50 è lo stesso uomo che – sotto il profilo della capacità – negli anni '80 parla da *homme capable* proclamando la sua libertà nell'azione e la sua qualità nell'identità alterizzata come elementi della sua responsabilità verso sé e verso gli altri³⁰.

Mi appare importante rilevare come ad essere centrale sia sempre per il filosofo francese l'individuo in carne ed ossa, interrogato attraverso i profili diversi di colpa e responsabilità nel male, di azione e libertà nell'alterità, di memoria e oblio nella narratività esistenziale, ecc. Ed ancora più mi appare di interesse evidenziare come in ognuno dei profili presi in considerazione si delinei la felicità del costante *dire sì*, attestando e attestandosi per una vita (buona), come Ricœur sosterrà nel tripode etico. Ma sia quando parla delle ossa, della struttura ontologica umana alterizzata e della felicità come spazio teoretico, sia quando considera la carne, l'azione e la relazione empirica e concreta, spicciola e quotidiana e la felicità dell'attimo che repentinamente fugge, in ogni caso l'individuo è reso e inteso nella condizione di umanità, la condizione di fragile «misera»³¹, denotando per questa via tutta la differenza con interpretazioni esaltanti l'io, più ideali che reali, e con quelle annichilenti l'io, più distorti ed affabulanti che concrete.

Una miseria, questa della condizione fragile, intesa – e non è certo un caso – da Ricœur attraverso Pascal ed a partire da Descartes; di quest'ultimo riprende il «paradosso [...] dell'uomo finito-infinito»³², da Pascal il modo di pensare questo paradosso secondo la continua mediazione (propria dell'essere umano): «cosa è infine l'uomo nella natura? – si domanda appunto col francese – un niente rispetto all'infinito, un tutto rispetto al niente, un medio tra nulla e tutto»³³.

La sproporzione antropologica così segnata nei termini di una sintesi trascendentale, può entrare nel vivo di una «teoria della volontà»³⁴ che mette l'io penso al vaglio dell'io voglio: la *patetica della volontà* evidenzia il *pathos* che segna la miseria del finito con la possibile gioia di dire sì. Il vaglio della sintesi pratica si compie, da parte di Ricœur, prendendo il carattere e la felicità come termini di sproporzione pratica.

Il *carattere* rappresenta la «totalità parziale» del singolo, è «l'apertura limitata al nostro campo di motivazione» rispetto all'agire ovvero «l'apertura finita della mia esistenza – dice Ricœur –, presa come un tutto»³⁵, la felicità non è intesa secondo «l'idée naïve» della «somma dei piaceri» ma è un «tutto non una somma», è la «totalità infinita» della prospettiva di «bien-vivre»³⁶, è l'apertura del singolo sé all'infinito.

27. D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

28. L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofi a, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 144.

29. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., pp. 22-23.

30. Ha rintracciato il filo rosso dell'itinerario ricœuriano nell'antropologia dell'uomo capace D. JERVOLINO, *L'unità dell'opera di Ricœur: l'homme capable*, in *Paul Ricœur in dialogo*, cit., pp. 124-137.

31. Alla «pathétique de la misère» è dedicata la prima parte di P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., p. 21ss.

32. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, cit., p. 22.

33. *Ivi*, p. 32.

34. *Ivi*, p. 64.

35. *Ivi*, p. 78, 77, 75.

36. *Ivi*, pp. 82, 83.

nita possibilità del suo essere. Si intuisce subito tutta la fragilità dell'equilibrio, possibile ma tutt'altro che scontato o facile, di questa sproporzione interna all'individuo, alla "persona"³⁷ quale sintesi di carattere e felicità; fragilità e debolezza che incarna la debolezza e la fragilità dell'*homme faillible* il quale trova un accordo tra i due poli del carattere e della felicità attraverso il *rispetto* che è rispetto di sé, inteso sia come rispetto del sé stesso sia come rispetto di quel sé come un altro che impertica ed avvia la riflessione Ricœuriana verso l'*ordo* dell'umano, verso il tripode etico e l'alterità ontologica del se stesso. In fondo, se «l'umanità è la personalità della persona»³⁸, il rispetto si presenta – anche aristotelicamente – l'attestazione della felicità dell'attimo in un progetto di vita, secondo una felicità progettuale che trova nel rispetto di sé l'elemento scatenante e misurante.

In questo senso, la fallibilità è condizione della capacità e questa, prima ancora di rivolgersi al fare, è capacità di avvertirsi responsabile: responsabile di dire no, segnando la tristezza del finito, oppure di dire sì, nella gaiezza che rende la felicità dell'infinito la felicità nel finito.

3. Impegno ontologico e cura di sé

È questo il punto che vorrei sottolineare con questa mia rilettura di Ricœur; se è certamente vero che il filo conduttore della sua variegata riflessione è l'uomo nel suo essere fallibile, capace, non sarà centrale – mi domando – non tanto una generica attenzione per l'uomo quanto per la gioia di sé, non sarà proprio la gioia di sé quella che dal profondo interessa il filosofo francese?

Voglio dire che quella di Ricœur non mi appare una semplice antropologia descrittiva, il suo interesse non mi sembra quello verso una filosofia dell'umano che tende fenomenologicamente alla cosa stessa analizzata, specificata, determinata. Piuttosto l'*ermeneutica del sé* che propone si concentra proprio sul *sì alla vita* e sul *chi della gaiezza*. In questo senso rileggo il punto nel quale Ricœur scrive che «la questione *chi?* (...) [non si lascia] rimpiazzare dalla questione *che cosa?* o dalla questione *perché?*»³⁹; l'ermeneutica Ricœuriana è quella che si edifica attraverso una modalità essenziale del *chi?*: l'attestazione.

Ed è proprio modalità ermeneutica del *chi?* questa attestazione attraverso la quale si esprime la "fiducia", la "confidenza" («fiducia è anche fidanza») del dire sì: è attestazione, testimonianza del sé espresso dall'uomo (il *chi?*) e modalmente condotto alla gioia.

Questa mia idea mi appare trovare conferma ulteriore nella collocazione dell'*ermeneutica del sé* Ricœuriana che si differenzia tanto dalle filosofi e del cogito quanto dalle filosofi e dell'anti-cogito rifugiando così sia dal fondamento ultimo ed ultimativo sia dall'infondato e infondabile assieme proponendo, nei termini della testimonianza e dell'attestazione, la questione del fondamento come ermeneutica e ontologia⁴¹.

In questa chiave, dunque, penso la strutturazione dell'identità in termini non formali, non strutturalistici, non tetici, non astratti; rilevando che questo sia proprio il rischio per l'interprete di Ricœur che si concentra sul nesso *idem/ipse, sé/altro* senza pensare questo alla luce del *sì alla vita* e con la gaiezza, illuminanti termini di comprensione.

Le ultime parole di Ricœur, come ho detto, mi sembrano così un invito alla rilettura dei passaggi principali del suo percorso filosofico nella considerazione che il *sì* e la gaiezza acquistano rilevanza e centralità ontologica proprio rispetto alla questione su «quale sorta di essere è il sé»⁴²; come osserva Mongin, «se l'attestazione ontologica è indissociabile dalla coscienza come attestazione, l'etica non è un al di là dell'essere, essa non è estranea all'ontologia»⁴³.

L'attestazione non è estranea all'ontologia e l'etica non è al di là dell'essere: intendo così l'apparente ossimoro di *impegno ontologico* nel quale l'impegno è tutto volto all'attestazione, al dire sé e l'ontologico non è predeterminato e immutabile destino.

37. *Ivi*, p. 86.

38. *Ivi*, p. 87.

39. *Ivi*, cit., p. 99.

40. *Ivi*, p. 99.

41. Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 95 ss., 411 ss.

42. *Ivi*, p. 410.

43. O. MONGIN, *Il concetto di attestazione*, in *L'io dell'altro*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993, p. 47.

Rilevare lo spazio dell'impegno ontologico significa concatenare l'azione dell'attestazione all'etica della vita con la relazione dell'essere formante l'umano.

In questi termini, infatti, prima ho ricordato che per Ricœur la felicità è «un tutto non una somma», è prospettiva di «vivere bene». Vivere bene è il primo elemento del tripode etico: vivere bene con e per gli altri in istituzioni giuste, col quale Ricœur corona la sua antropologia dell'uomo capace in chiave ontologica.

Vivere bene rappresenta l'aspirazione alla *vita compiuta* e questa, prima ancora che come imperativo, si esprime all'ottativo nella formulazione completa: «Ah, che io possa vivere bene, sotto l'orizzonte di una vita compiuta e per questo felice!»⁴⁴. Da questo ottativo ed a questo ottativo la circolarità ermeneutica di Ricœur si avvolge in spirale: in fondo l'uomo parlante, agente e paziente, narrante e protagonista del racconto della propria vita (i livelli nei quali Ricœur discute la sua ermeneutica del sé) culminano nell'uomo responsabile che ne è però anche l'inizio. Sì perché parlare, agire, narrare sono azioni del sé che prima di tutto è responsabile ed è responsabile non tanto nei termini del mettere in conto e dell'essere riconosciuto responsabile, quanto della *stima di sé*.

L'aspirazione-desiderio-ambizione di vivere bene trova il primo elemento nella stima di sé, come osserva Ricœur: «qualunque sia il rapporto con l'altro e con le istituzioni [gli altri due elementi del tripode] non ci sarebbe un soggetto responsabile se questi non potesse *stimare se stesso*» non tanto come apprezzarsi ma proprio come stimarsi «capace di agire intenzionalmente, cioè secondo delle ragioni riflesse, e se non fosse capace di iscrivere le sue intenzioni nel corso delle cose, mediante iniziative che intrecciano l'ordine delle intenzioni con quello degli avvenimenti del mondo. La stima di sé, così concepita, non è una forma raffinata di egoismo e di solipsismo. Il termine sé è là per mettere in guardia contro la riduzione ad un io centrato su se stesso»⁴⁵.

Una apertura contro-narcisistica sollecitata e consentita proprio dall'intervento dell'altro: il secondo elemento del tripode⁴⁶. «Suggerisco di chiamare – scrive Ricœur – sollecitudine questo movimento di sé verso gli altri che risponde alla chiamata di sé da parte di un altro [...] senza “riconoscimento”, l'alterità non sarebbe quella di un altro rispetto a sé, ma l'espressione di una distanza indistinguibile da una assenza».

Una sollecitudine che è tanto sviluppante, nei termini della stima e della cura del sé quanto l'altro è diverso e lontano: in questo senso – riprendendo le parole di Ricœur – introducendo il concetto di istituzione [quale terzo momento del tripode], faccio riferimento ad una relazione all'altro che non si lascia ricostruire sul modello dell'amicizia. «L'altro è il *vis-à-vis* senza volto, il *ciascuno*» della giustizia come relazione di aristotelica memoria⁴⁷.

Gli elementi del tripode mi consentono di evidenziare come la *cura di sé* trovi in Ricœur un respiro molto ampio che anima l'ermeneutica del sé di forza vitale per la quale la compiutezza della vita buona e del ben vivere non è chiusura ma apertura, non è somma ma unità, è quella “totalità infinita”, a cui prima ho anche accennato, del dire sì, e dell'essere perciò felici, in atto prima che in potenza.

Ma se questa è la struttura di riferimento, bisogna anche rilevare come la cura di sé sia originariamente orientata ad un altruismo ontologico prima che etico, iscritto nella vitalità dell'azione prima ancora che nella norma: se non c'è felicità senza cura di sé e non c'è cura di sé senza la presenza dell'altro, si comprende come solo nella «relazione di riconoscimento»⁴⁸ con l'altro si possa sviluppare la felicità del singolo sé. Ma così anche la felicità appare non chiusa in un narcisistico compimento, in un narcisistico rapporto con le cose e con le persone trattate come cose.

Torniamo nel deserto libico dove tutto questo ci appare nell'attimo nel quale tutta una storia che ec-

44. P. RICŒUR, *Persona, comunità, istituzioni*, ECP, S. Domenico di Fiesole 1994, p. 78.

45. ID., *Persona, comunità, istituzioni*, pp. 78-79.

46. Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 275: «La riflessività (...) sembra portare con sé la minaccia di un ripiegamento su di sé, di una chiusura, al contrario dell'apertura al largo, sull'*orizzonte* della “vita buona”. (...) la mia tesi è che la sollecitudine non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma che essa ne dispiega la dimensione dialogale, passata fin qui in silenzio».

47. ID., *Persona, comunità, istituzioni*, p. 79.

48. ID., *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 171 ss.; di particolare rilevanza l'attenzione che B. Romano (*Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Bulzoni, Roma 1996) presta al riconoscimento come modalità prima di qualificazione e fondazione della giuridicità.

cede l'attimo si racconta: la ciotola d'acqua è *gioia per vivere*, l'azione del dare e del ricevere ed il mezzo sorriso sono *felicità di vivere*. Non c'è un fare per un fare, c'è un fare per la felicità del fare: c'è la cura dell'altro come momento della stima e della cura di sé. Non è questo l'impegno ontologico? Non è questo trattare l'altro come eguale non al "maggior numero" o a qualcuno ma a tutti perché a ciascuno?

4. *Essere-per-la-vita* e totalità parziale: la felicità è vivere

Ma queste domande ci proiettano verso le battute conclusive di un discorso che deve ancora essere meglio delineato in alcuni suoi aspetti.

L'impegno ontologico dell'attestazione deve essere chiarito ricordando come «ciò che viene ultimamente attestato è l'*ipseità*, ad un tempo nella sua differenza con la *medesimezza* e nel suo rapporto dialettico con l'*alterità*»⁴⁹.

Quello che il tripode etico ha evidenziato è quanto l'identità umana sia – proprio nel lessico Ricœuriano – narrativa. Narrativa perché è continua attestazione di sé ed il sé è scisso, *blesé*, tra il carattere della medesimezza e la promessa dell'*ipseità*: essere se stesso ma sempre altro rispetto a chi si è stato prima e si potrà essere dopo; la sollecitudine dell'altro entra proprio qui a garantire la non identificazione del sé con la medesimezza; la dialettica dell'altro mantiene il sé altro da sé ma, proprio per questo, garantisce al se stesso la sua unicità e infungibilità. E questa dialettica è attestazione narrativa, è scrittura della storia della propria vita di cui si è protagonisti. In questi termini prima dicevo che la responsabilità è elemento primo; *essere se stesso in continua formazione del proprio se stesso*: questo è responsabilità, che prima di indicare un conto e un rispondere di ..., qualifica una identità e lo specifico di una persona, lo specifico del *chi?* come medesimo e come altro.

Dunque se l'altro sopraggiunge dialetticamente per evitare l'identificazione del se stesso nella medesimezza, l'altro è anche parte di quel se stesso che è «come un altro», per riprendere il titolo del volume Ricœuriano. Sono questi i termini che descrivono il mezzo sorriso e il gesto, l'azione di felicità nel deserto libico; sono questi i termini con i quali Ricœur pensa all'essere dell'essere umano come essere-per-la-vita, come partecipazione all'essere e come compito di una vita, di tutta la vita. Una vita che è anche necessariamente parte di una totalità dove la parte è il singolo sé e la totalità è la storia dell'umanità.

Il paradigma narrativo manifesta tutta la sua portata. *Cura di sé* è stimarsi come quell'individuo capace di essere se stesso, consapevole che il se stesso non è che il compito che la vita gli assegna alla nascita ed alla quale risponde sì, e la risposta è assumersi il compito di testimoniare anche la vita, nell'azione e l'azione nella gioia del finito.

Non è scontato il sì, non è agevole il compito: significa accettare la sproporzione, l'altro come elemento di sé, la propria parzialità (incerta, inquietante, fallibile) ma anche scoprire che proprio la parzialità è – paradossalmente – la totalità di se stessi, l'unità di se stessi.

In questo senso l'ultimo Ricœur ci propone di meditare su un fatto della vita spesso frettolosamente sorvolato: *la finitudine umana* non è colpa, non è limite, non è sofferenza (seppur è luogo di colpe, limiti e sofferenze): è *modalità dell'essere*, è l'unica modalità a consentire la libertà e a rintracciarla nella responsabilità, per come l'ho qui tratteggiata.

«*Vivant jusqu'à la mort*» è allora l'ottativo dell'ottativo, la speranza che la speranza di felicità, di vivere bene, non sia delusa; che la vita non sia tradita da una morte *ante-mortem*.

In questi termini l'*essere-per-la-vita* di Ricœur non è un semplice inno alla gioia ma rappresenta una profonda convinzione sviluppata con gli strumenti della critica filosofica e pensata "dal sottosuolo" – direi con Dostoevskij – dell'*homme faillible* verso l'*ermeneutica del sé* e la prospettiva ontologica che non può evitare di richiamare la questione della verità.

Nei termini ermeneutici (e narrativi) nei quali la verità si manifesta, dunque, nell'attestazione e nel sospetto. Il sospetto non è semplicemente l'opposto dell'attestazione, osserva Ricœur, in modo analogo a quanto il falso è opposto al vero; «il sospetto è anche il cammino *verso* e l'attraversamento *nella* attesta-

49. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 415.

zione»⁵⁰. Di qui la pluralità delle interpretazioni ma anche l'unità veritativa che questa pluralità declina. Questo è proprio dell'ermeneutica, è proprio quella della *totalità parziale* dell'essere umano.

Attestazione e sollecitudine si presentano come modalità dell'*ermeneutica del sé* nella misura in cui l'attestazione non è un «credere che» ma un «credere in»⁵¹ e la sollecitudine è il costante «conflitto delle interpretazioni»⁵² insito nella relazione con l'altro e la relazione è strettamente connessa all'azione: «l'azione è interazione», nota infatti Ricœur. In questo senso come l'attestazione è sempre di sé⁵³ così la sollecitudine è sempre da sé all'altro sé, e da sé a sé. Evidenzio così la circolarità ermeneutica e narrativa nella quale la felicità e la cura di sé sono inseriti quali momenti essenziali di quella «connessione di una vita» della quale tratta Dilthey, come emblematicamente ricorda Ricœur⁵⁴.

Vivere bene (o «*vera vita*» come Ricœur la nomina sulla scia di Proust⁵⁵) è quella esposta alla ricerca della verità, alla scoperta del se stesso. Una ricerca paradossale, forse, che Ricœur discute in continuo dialogo con quei classici rivitalizzati, come dice e con i quali conclude, non a caso, all'insegna dell'ironia socratica *Sé come un altro*, evidenziando il difficile, delicato e precario equilibrio tra *parzialità dell'interpretazione* e *ulteriorità del vero*⁵⁶.

In fondo la felicità, connessa alla cura di sé ed inserita in una dimensione narrativa, si svela una felicità ermeneutica «non somma» ma il «tutto» della vita, la vita buona, la vita vera, la vita che non cessa prima della morte e che forse non cessa neanche dopo, rimanendo come parte della storia che ha contribuito a scrivere⁵⁷.

5. *Est modus in rebus*

A questo punto però mi sembra interessante concentrare l'attenzione finale delle mie osservazioni su una questione che mi appare nel suo duplice aspetto:

- da un lato considerare se accanto all'uomo capace non si debba ricostruire una antropologia dell'*uomo incapace* nel quale la fallibilità non coinvolge più la volontà e quasi inverte la dialettica volontario/involontario: penso alla grande e variegata schiera di incapaci (dai minori ai portatori di handicap, a forme di vita umana vegetativa) e mi domando se l'analisi Ricœuriana possa coinvolgere anche loro;
- da un altro lato proseguire nella rilettura delle pagine Ricœuriane fino a comprendere quale tipo di felicità e di scelta è quella che ho tentato di evidenziare: l'ontologico qui, e nell'espressione *impegno ontologico*, chiede di pensare che c'è nell'essere qualche cosa che non si presta a considerazioni relativistiche, c'è spazio per pensare una felicità come orizzonte assoluto di giustificazione dell'azione?

Le due linee mi sembra che in questa occasione possano trovare unitaria trattazione riformulate nel modo che segue:

- la felicità come modalità giustificativa dell'azione è una scelta lasciata totalmente all'arbitrio del singolo uomo?

Da questa domanda nascono alcuni corollari: se la felicità non è una semplice scelta di vita ma appar-

50. *Ivi*, p. 415.

51. *Ivi*, p. 98.

52. *Id.*, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995.

53. *Id.*, *Sé come un altro*, cit., p. 99.

54. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 203. In particolare rinvio per quanto attiene a W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954 ed a *Per una fondazione delle scienze dello spirito*, Franco Angeli, Milano 1985.

55. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 266.

56. Una linea molto vicina alla trattazione di L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1978.

57. P. RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, cit., p. 76: «La morte è veramente la fine della vita nel tempo comune a me vivente e a quelli che mi sopravvivranno. La sopravvivenza, sono gli altri. La dimensione etica di questo distacco condotto fino al suo termine? (...) [è] la traslazione sull'altro dell'amore della vita. Amare l'altro, il mio sopravvivente. Questa componente «agape» della rinuncia alla propria sopravvivenza completa il «distacco» al di qua della morte: non è soltanto perdita ma anche guadagno: liberazione per l'essenziale».

tiene, come Ricœur ci sollecita a pensare, all'essere stesso dell'uomo, si può pensarla come *condizione dell'esistenza*: 1) in questo caso non sarebbero fuori luogo le Dichiarazioni settecentesche nelle quali la felicità diviene un diritto; 2) ma se la felicità è un diritto la sua giustificazione può essere resa in chiave di obbligatorietà, come tutti i diritti: in questo caso non ha torto Cotta quando in un saggio⁵⁸ dedicato ad una questione molto tecnica della *giustificazione delle norme*, quanto di più lontano – almeno nell'immaginario comune – dalla felicità⁵⁹ e da quanto con Ricœur ho fin qui discusso, arriva a prospettare una giustificazione in termini assoluti dell'obbligatorietà proprio con riferimento alla felicità; 3) ma se così è, bisogna anche chiarire ulteriormente i termini aleteici della vitalità della vita e della tesi *la felicità è vivere*: proprio in considerazione di quanto osservato con Ricœur circa il viver bene, la vita vera.

Le questioni sono troppo ampie, mi rendo conto, per discuterle come meriterebbero, basti avere cercato di averle inquadrare. Mi limiterò dunque ad alcune considerazioni che con Orazio posso raccogliere all'insegna della sentenza: «est modus in rebus»⁶⁰.

«C'è una misura delle cose», ci suggerisce Orazio, che segna i confini entro i quali l'arbitrio umano è esercizio di libertà: ecco perché «al di là o al di qua dei quali [confini] non può esserci il giusto»⁶¹.

Il delicato e fragile equilibrio è difficile da mantenere perché insieme all'arbitrio, alla felicità, alla misura di giustizia, la finitudine umana presenta la volontà di eccedere: eccedere la misura andando al di là dei confini, mutando l'arbitrio in arbitrario e la libertà in tradimento della vita. Accade di rado – conclude infatti Orazio la sua satira – di trovare chi dica di essere vissuto felice e, «terminato il suo tempo, se ne contenti e abbandoni la vita come un convitato sazio»⁶².

Perché questo avvenga bisogna – direi con Ricœur – quella gaiezza della vita capace di mutare il lutto in «traslazione sull'altro dell'amore della vita»⁶³; «lavoro di memoria è lavoro di lutto»⁶⁴, dunque, secondo un essere-per-la-vita nel quale la felicità è cura di sé, cioè attestazione di sé con e per la sollecitudine dell'altro.

Ma per questo non è necessario che l'uomo sia capace (nel senso fattivo del termine); voglio dire che se l'essere-uomo è espresso nelle modalità descritte con Ricœur secondo il modello narrativo ed ermeneutico, è uomo anche l'incapace: l'umanità non nasce né dalla relazione né dalla capacità di fare perché è tutta racchiusa nella capacità dell'essere. Se attivo nell'ermeneutica del sé, narrativa è la parte che incide sugli altri e nella storia, anche l'incapace è parte attiva a tutti gli effetti. Altrimenti non si potrebbe neanche parlare di ontologia, ma di prassi, fattualità, accadere.

Se l'ontologia umana deve essere invocata, si deve anche ammettere l'umanità e l'attività tanto nel capace (in senso fattivo) quanto nell'incapace, entrambi attivi nell'essere-per-la-vita.

Questo mi permette di concludere il discorso sin qui svolto attorno ai termini che ho nominato in principio: felicità, anima, cultura. La cultura non è altro che la memoria senza la quale non c'è felicità e non c'è felicità senza misura di sé, senza quel sé che nella sua parziale totalità è anima.

L'«antropologia fondamentale»⁶⁵ alla quale Ricœur dice in ultimo di avere lavorato tutta la vita, in fondo descrive, esplicita e si sforza di comprendere proprio quella misura di giustizia, quella modalità del sé alla vita che è la felicità.

L'anima, la cultura dell'anima, diviene condizione della felicità. Questo assume una rilevanza tutta particolare oggi che la scienza e la tecnica alimentano l'utopia della felicità biochimica⁶⁶, contemporaneamente tentando di sovvertire la cultura dell'anima nell'avventura della macchinalizzazione del sé⁶⁷. È

58. S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano 1981.

59. ID., *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, cit., p. 110 ss.

60. ORAZIO, *Satire*, BUR, Milano 2000, p. 82.

61. *Ivi*, p. 83.

62. *Ivi*, p. 85.

63. P. RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, cit., p. 76.

64. *Ivi*, p. 73.

65. *Ivi*, p. 103.

66. Di particolare rilievo le considerazioni di B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2004.

67. Su questo ampiamente discussa con particolare attenzione alla genesi moderna è l'analisi di A. PUNZI, *I diritti dell'uomo macchina*, Giappichelli, Torino 2003.

una visione macchinica (il «sé sinaptico»⁶⁸) che costituisce tutta un'altra visione: edifica l'io (non il sé nei termini riflessivi di Ricœur) nel ed a partire dal solipsismo⁶⁹, pensando la felicità come somma di accadimenti particolari senza una storia, senza un senso, senza un perché. Forme narcisistiche di *morte antemortem*, al di là della misura giusta, che tradiscono la vita e l'azione.

«*Vivant jusqu'à la mort*» è il sé che Ricœur ci dona ottime ragioni per pronunciare.

La felicità così affrontata mi appare su una linea non divergente alla questione eudemonologica che è propria di Rosmini – del quale mi sono ben guardato di parlare nel luogo dove gli esperti ne onorano il pensiero – e da lui eletta a scienza e pensata in modo originale nella distinzione con la questione morale e con la scienza morale. Delle tre tendenze che sviluppa nella sua *Logica* – la tendenza intellettuale, quella morale e quella eudemonologica – la terza sembra essere successiva e susseguente: quando segue le altre, la persona è ordinata e armonica coll'essere e nell'azione, quando «vuol andare scompagnata», allora c'è il disordine, una non corrispondenza con l'essere e la disarmonia dell'azione⁷⁰. In questa visione dell'ordine e della vita ordinata lo spazio per la scelta e la libertà dell'uomo è fatto salvo perché la virtù in atto si costituisce in tre elementi: 1) l'adesione volontaria secondo l'autorità del vero; 2) diletto dell'adesione; 3) approvazione. E Rosmini precisa subito che il primo di questi elementi costituisce l'essenza della virtù e gli altri due – gli elementi eudemonologici – «si aggiungono *necessariamente* alla virtù». Così necessariamente è sancita una unione che «lega la virtù colla *felicità*»⁷¹; nesso per il quale la felicità è susseguente e successiva ma parimenti costitutiva. Mi appare questo il luogo della riserva di libertà per la persona e, soprattutto per quanto attiene alle mie considerazioni, il punto attorno al quale è possibile discutere di felicità e cura di sé, è possibile cogliere un momento di congiunzione tra l'ottativo Ricœurinano e l'appagamento rosminiano⁷². Ma questo è uno studio che attende di essere svolto, magari partendo dal pensare che “la felicità è vivere”.

68. J. LE DOUX, *Il Sé sinaptico*, Cortina, Milano 2002; ma cfr. anche J. P. CHANGEUX, *L'uomo di verità*, Feltrinelli, Milano 2003; J. P. CHANGEUX - P. RICŒUR, *La natura e la regola*, Cortina, Milano 1999.

69. Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo “perfetto”*, Giappichelli, Torino 2006.

70. A. ROSMINI, *Logica*, n. 228.

71. ID., *Filosofi e della politica*, Città nuova, Roma 1997, pp. 194-195.

72. Cfr. M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento*, Studium, Roma 2000.