

Contributi/4

La relazione d'alterità e la libertà meta-conflittuale.

Prospettive di Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur

di Maria Cristina Clorinda Vendra

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 12/02/13. Accettato il 08/04/13

In the contemporary epoch, characterized by world wars, religious conflicts and economic crises, the respect of the otherness and the dignity of interpersonal relationships has come to be problematic. This essay highlights the possibility of rethinking an authentic otherness relationship through the rediscovery of a figure of freedom: the meta-conflicting freedom. The main references are Lévinas' and Ricœur's works, with a particular focus on *Totality and Infinity* and *The Course of Recognition*. The possibility of peace is open but not automatically ensured.

Introduzione

«La storia dice: violenza. La coscienza ha un soprassalto e dice: Amore».¹

I grandi scontri politici e religiosi della modernità e l'inasprirsi della dimensione conflittuale nell'epoca contemporanea hanno reso sempre più problematico il rispetto per la dignità delle relazioni interumane. Tenendo in considerazione la drammaticità storica dell'ultimo secolo, la presente riflessione ha come obiettivo la possibilità di ripensare un'autentica relazione d'Alterità grazie alla ripresa di un'importante figura della libertà. Nella storia della filosofia, il paradigma del conflitto diventa emblematico a partire dalla riflessione di Thomas Hobbes,² il quale concepisce la natura umana come originariamente malvagia, violenta, bramosa di potere e volta al possesso. All'interno di tale concezione le relazioni interumane sono impossibili poiché ogni uomo, essendo dotato di un'illimitata libertà d'azione, tenta di prevalere violentemente sugli altri. Seguendo questa visione pessimistica dell'uomo, Hobbes nega che le relazioni inter-personali sorgano in virtù di una spontanea benevolenza originaria; pertanto, risulta chiaro che l'unico

¹ P. Ricœur, *La Questione del Potere*, Cosenza 1991, p. 28

² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la Materia, la Forma e il Potere di uno Stato Ecclesiastico e Civile*, a cura di A. Pacchi, Milano 2011.

motivo per cui gli uomini decidono di unirsi in società e regolare i loro rapporti mediante le leggi non è l'amore, ma il timore della morte.

In contrasto con il paradigma del conflitto e la concezione pessimistica dell'uomo, nella tormentata situazione storica del XIX secolo, Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur presentano due prospettive alternative, le quali aprono la possibilità alla meta-conflittualità.

Riprendendo la tradizione classica, entrambi i pensatori ritengono che l'uomo è originariamente sociale, disponibile alla relazione con gli altri e aperto spontaneamente alla dimensione politica.

Inoltre, le riflessioni di Lévinas e Ricoeur rievocano una dimensione essenziale dell'umanità che era stata cancellata nella filosofia a partire dalla crisi del volontarismo medievale, ossia la concezione dell'uomo come soggettività che è strutturalmente in relazione. Sostenendo che l'uomo è soggetto di relazioni, questi filosofi riprendono una figura di libertà a lungo tempo dimenticata nel pensiero occidentale, la quale aprirebbe la possibilità di superare il conflitto: la libertà di relazione.

Di conseguenza muovono un'aspra critica alle filosofie che hanno posto al centro delle loro speculazioni l'io assoluto, misconoscendo il valore che hanno le autentiche relazioni inter-soggettive nella costituzione dell'io.

Nella prospettiva lévinassiana e ricœuriana l'uomo viene detronizzato, decentrato dalla sua egemonica autonomia e autoreferenzialità, in quanto è posto fin da principio in relazione con l'alterità; si profila che l'io può giungere a se stesso grazie alle relazioni, poiché solo in questo modo è possibile la sua autentica crescita e il perfezionamento della sua libertà, la quale si scopre originariamente legata alle differenze e meta-conflittuale.

Da ultimo, ogni relazione autentica ha come caratteristiche principali il rispetto e la responsabilità. Sarà proprio a partire dal concetto di responsabilità che Ricoeur criticherà la concezione lévinassiana della relazione.

Spontaneità, amore, rispetto, responsabilità sono cifre delle autentiche relazioni interumane tra libertà originariamente in partecipazione e meta-conflittuali.

Prospettiva di Emmanuel Lévinas: dalla Libertà Monologica alla Libertà Dialogica, dal Conflitto al Meta-Conflittuale.

La Libertà nella Totalità: il Medesimo e la sua Violenza

Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori

di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori della totalità stessa).³

Lévinas, fin dalle prime righe della prefazione di *Totalità e Infinito*, sviluppa la sua critica nei confronti del concetto di totalità. L'opera ha come bersaglio polemico gran parte della filosofia occidentale, accusata di essere un pensiero della totalità e di aver commesso un grave errore nel coniugare l'indagine sulla libertà con quella sulla necessità.

La riflessione occidentale si è dimostrata incapace di pensare insieme la differenza e l'identità: la differenza è stata pensata con il sacrificio dell'identità o l'identità col sacrificio della differenza. In continuità con questa tesi Labate afferma: «la filosofia occidentale nell'incessante sforzo di unificare, tende a non ascoltare l'io e l'altro, l'identità del soggetto e la trascendenza del volto d'Altri». ⁴ Lévinas può quindi concludere che la filosofia è stata un pensiero della violenza, «una riduzione dell'Altro al Medesimo». ⁵

La totalità si costituisce a partire dalla signoria dell'io, il quale è libero di ricomprendere nel suo spazio ogni differenza: l'io signore e sovrano della totalità è il Medesimo (*Même*), il quale esercita in questa dimensione la sua volontà egoista.

Nella totalità la differenza incontrata dal Medesimo è una pura differenza logica, mentre la differenza come alterità è spenta. È chiaro che in questa situazione non vi è autentico spazio per l'*Autrui*, il quale entra in contatto con il Medesimo soltanto perdendo la propria alterità, cioè sacrificandosi alla sua violenza. L'altro nella totalità è quindi incontrato dalla posizione originaria del Medesimo, ⁶ il quale è auto-fondato e non ha bisogno di relazioni per costituirsi.

Nella totalità la libertà del Medesimo è illimitata, indeterminata, senza ostacoli che possano intralciarne i movimenti. Lévinas criticando questo tipo di libertà anarchica, ha di mira il soggetto solo, senza relazioni costitutive con Altri. In questo senso la libertà del Medesimo si configura come originaria, ma di un'originarietà che è all'origine di nulla, in quanto nel suo spazio egotico non può esser donato nulla di nuovo.

³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, Milano 1980, p. 20.

⁴ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in G. Ferretti e R. Mancini, *La Dignità della Libertà: Itinerari nel Pensiero Contemporaneo*, Pisa-Roma 2003, p. 201.

⁵ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 41.

⁶ Cfr. *Ivi*, p. 44: «Questa è la definizione della libertà: mantenersi contro l'altro, malgrado ogni relazione con l'Altro, garantire l'autarchia di un io».

Contestualmente Lévinas afferma: «non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori. Non ricevere nulla o essere libero».⁷

Se la vera libertà umana fosse forza cieca, indifferente, illimitata e originata da sé, ogni relazione tra due o più libertà sarebbe destinata allo scacco, al fallimento e alla guerra o, nel migliore dei casi, alla pace della contabilità,⁸ la quale nasconde il movente originario dell'egoismo e della violenza.

Di contro, la libertà può proporre un modello di non violenza: rinunciando alla propria originarietà e riconoscendo l'originario appello dell'alterità, essa si scopre capace di relazione etica e si affida al messaggio di non violenza proveniente dal volto d'Altri.

La libertà autentica dell'uomo è quindi possibile superamento del conflitto e della violenza: libertà meta-conflittuale.

La libertà dialogica: libertà meta-conflittuale

Il volto con cui si presenta l'Altro -assolutamente altro- non nega il Medesimo, non gli fa violenza come l'opinione o l'autorità o il sovranaturale taumaturgico. Resta a misura di chi accoglie, resta terrestre. Questa presentazione è la non-violenza per eccellenza, infatti invece di ledere la mia libertà la chiama alla responsabilità e la instaura. Non-violenza, mantiene però la pluralità del Medesimo e dell'Altro. È pace.⁹

Queste parole, tratte dalla terza sezione di *Totalità e Infinito*, esprimono la possibilità di uscire dalla guerra, dal conflitto, dall'egoismo dispotico del Medesimo, grazie all'autentica libertà umana intesa come libertà di relazione meta-conflittuale.

Lévinas opponendosi alla concezione della libertà originaria presente nella totalità, sostiene che essa è originata, perciò non è proprietà di un io padrone, ma è «donata a se stessa da un *primum* che sia trascendente all'io».¹⁰ L'*Autruì* è perciò considerato come anteriore all'io e accompagna la nascita di quest'ultimo, il quale si ritrova da sempre «già in compagnia d'Altri».¹¹

Da queste ultime conclusioni è chiaro che l'io autentico è una soggettività strutturalmente e originariamente in relazione.

In contrasto con la concezione del Medesimo come *causa sui* e padrone indiscusso della totalità, Lévinas sostiene che l'io ancor prima dell'epifania del volto dell'altro e della trascendenza ad esso legata, è già accompagnato

⁷ *Ivi*, p. 41.

⁸ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che Essere o al di là dell'Essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano 1983, p. 158: «L'essenza [...] è una contabilità rigorosa in cui, secondo un'espressione banale nulla si perde e nulla si crea. La libertà si compromette in questo equilibrio dei conti».

⁹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 208.

¹⁰ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 214.

¹¹ *Ivi*, p. 215.

dalla presenza d'altro. L'io, infatti, può giungere a se stesso grazie ad un «processo di gestazione» in cui emerge da subito la dipendenza dall'alterità, pertanto, in ogni fase del suo sviluppo l'io comprende la propria libertà originata e strutturalmente relazionale.

In primo luogo l'io si afferma come io di godimento: «aria, acqua, cibo sono cose che avendo in sé un'alterità -non essendo dentro l'io- permettono all'io di soddisfare il bisogno e di affermarsi come io di godimento».¹²

In questa fase della gestazione, descritta nella seconda sezione di *Totalità e Infinito*, l'io ha libertà finita, discendente e dipendente dall'elementare.

È importante evidenziare che tale vincolo viene considerato dal filosofo come un'opportunità positiva:

vivere significa giocare, a dispetto della finalità e della tensione dell'istinto; [...] Consiste nel mordere a pieni denti i cibi del mondo, nell'accettare il mondo come ricchezza, nel far risaltare la sua essenza elementare.¹³ L'elementare da cui l'io dipende è la condizione di possibilità del possesso e del godimento delle cose da parte dell'io.¹⁴

L'*élémental*, infatti, è lo sfondo a partire dal quale l'io «gode delle cose, mangia, si nutre, induge a suo capriccio».¹⁵ Di contro, l'elementare si sottrae al pieno dominio dell'io e gli elementi, i quali gli permettono di godere ed essere felice, possono rivoltarsi, causando una situazione di insicurezza e incertezza tenebrosa.¹⁶ Fin da questa prima fase della gestazione, l'io prende consapevolezza di non esser sovrano del mondo elementare e si ritrova ad essere un re spodestato dalla sua egemonica autoreferenzialità.¹⁷

In seconda istanza, l'io di godimento tenta di porre fine all'inquietudine proveniente dagli elementi, trasformando le cose in oggetti al fine di ripararle dalla possibilità di distruzione: l'io, che si trova «immerso nell'elementare»,¹⁸ può emergere da esso e grazie a un movimento di raccoglimento può prenderne distanza.¹⁹

D'altraparte il soggetto, raccogliendosi e distanziandosi dall'elementare, non si situa in un vuoto solipsismo, ma ha bisogno di esser confermato nella sua identità dall'alterità; infatti, Labate afferma:

¹² *Ivi*, p. 214.

¹³ E. . Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 135.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 132: «L'ambiente ha uno spessore proprio. Le cose si riferiscono al possesso, possono esser portate via, sono mobili; l'ambiente a partir dal quale vengono a me è senza eredi, fondo o terreno comune, non-possedibile».

¹⁵ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 216.

¹⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 143: «Il godimento è senza sicurezza [...] un godimento che è già felice nell'elemento e per il quale l'inquietudine diventa sensibile solo in forza di questa felicità».

¹⁷ Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Riva, Troina 2008, p. 18: «Esistere, apparire alla vita umana come umani, diventa allora faccenda non più di un porsi ma di un deporsi».

¹⁸ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 133.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 155-168.

l'io nel raccogliersi sfugge ai pericoli degli elementi, ma non per questo si autocostruisce: l'apologia dell'io solo, il raccoglimento prevede come sua condizione l'antioriorità dell'alterità che lo accoglie; l'io costruisce la sua dimora in un mondo già abitato da altri.²⁰

La libertà dell'io che si raccoglie e sfugge dall'insicurezza del mondo elementare, si esercita in questa fase della gestazione, come libertà di possesso delle cose.²¹

Giunto a questo momento, il processo di costituzione dell'io non è ancora compiuto, infatti, al fine di affermarsi come autentica soggettività, deve attuare un ulteriore passo in cui dovrà liberarsi non solo della libertà di godimento, ma anche della libertà di possesso. Pertanto Lévinas afferma che «per poter rifiutare sia il godimento sia il possesso, è necessario che io sappia donare quello che possiedo. [...] Ma per questo è necessario che incontri il volto in-discreto di Altri che mi mette in questione».²²

Il filosofo lituano non intende la relazione con il volto d'Altri semplicemente come percettiva, ma come indice di un legame etico²³. Infatti, nel dialogo con Philippe Nemo, Lévinas afferma: «La relazione con il volto può essere senz'altro dominata dalla percezione, ma il volto in quanto volto non vi si riduce».²⁴ Labate commenta a tal proposito che «Altri nel volto si fa carne e si rivela al contempo come ciò che sfugge alla materialità della carne».²⁵

Il volto nella sua apparizione parla e la sua prima parola è un ordine, un comandamento: «tu non ucciderai»;²⁶ pertanto è possibile sostenere uno stretto legame tra il volto e il linguaggio poiché il soggetto, rispondendo all'appello di non-violenza proveniente dal volto d'Altri, constata di essere da sempre accompagnato e vigilato dall'altro fin dall'inizio della sua costituzione; per questi motivi Lévinas asserisce: «l'estraneo che non ho né concepito, né partorito, l'ho già in braccio».²⁷

La libertà dell'io si scopre, quindi, fin da principio legata ad Altri e per questo motivo convocata alla responsabilità. Grazie all'*Autrui* che si rivela e si dona nell'epifania del volto, l'io è chiamato ad uscire dal chiuso della totalità e dall'egoismo, dal monologo e dal silenzio, scoprendo la sua autentica libertà come originata da Altri e a questo destinata: l'io è per-altri e la responsabilità, riprendendo le parole di Lévinas, «mi incombe».²⁸ In

²⁰ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 218.

²¹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'Esteriorità*, cit., p. 162: «L'avvenire imprevedibile dell'elemento -la sua indipendenza, il suo essere- il possesso, la domina, la sospende, la aggiorna».

²² *Ivi*, p. 174.

²³ Cfr. *Ivi*, p. 203: «Il volto, ancora tra le cose, apre un varco nella forma che per altro lo determina. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, fosse anche godimento o conoscenza».

²⁴ E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 89.

²⁵ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 219.

²⁶ E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 92.

²⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che Essere o al di là dell'Essenza*, cit., p. 114.

²⁸ E. Lévinas, *Etica e Infinito Dialoghi con Philippe Nemo*, cit., p. 96.

questo modo, la libertà abbandona la dimensione dell'egoismo e dell'interesse propri di un io chiuso nella totalità, poiché ora «l'io si disinteressa di sé nell'urgenza della destinazione della relazione ad Altri».²⁹

Agli antipodi rispetto allo spazio della totalità e della violenza, la libertà si scopre originata dalla convocazione d'Altri: «è la Trascendenza a costituire l'origine della libertà umana, l'altro in me come il per altri che mi costringe e promuove».³⁰ Quindi:

affinché la libertà finita possa rilevare come sua origine la Trascendenza o l'Infinito -l'infinito della trascendenza-, essa dev'esser suscitata in forma alternativa al potere e alla contabilità; dev'essere convocata senza perdita ma anzi nella sovrabbondanza; dev'esser offerta dall'amore, dev'esser amata.³¹

Responsabilità, volto, amore, sono i caratteri di un'autentica libertà al di là del conflitto.

Prospettiva di Paul Ricœur: Homme Faillible, Homme Capable e Reciprocità.

*Dall'Autofondazione dell'Io alla tensione tra
Homme Faillible e Homme Capable: la fragilità della libertà umana*

«L'uomo è la Gioia del Sì nella tristezza del finito».³²

In linea con la riflessione lévinassiana, Paul Ricœur muove una forte critica alle filosofie che pongono al centro della loro speculazione l'io e ne sostengono l'autofondazione. Il suo pensiero è quindi volto al distacco da queste riflessioni, in quanto, utilizzando le parole di Alici, esse «hanno erroneamente offuscato l'idea del sé in relazione per affermare un io che si pone in modo assoluto».³³

Il pensatore francese mira a ripensare l'autentica natura del soggetto, il quale non può costituirsi solipsisticamente,³⁴ ma si trova da sempre con gli altri nella molteplice articolazione delle sue dimensioni. La critica alla soggettività inautentica apre quindi la possibilità ad una nuova prospettiva che intende pensare, come afferma Jervolino,

²⁹ S. Labate, *Libertà e Gratuità nel Pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *op. cit.*, p. 223.

³⁰ *Ivi*, p. 224.

³¹ *Ibid.*

³² P. Ricœur, *Finitudine e Colpa*, Bologna 1970, p. 235.

³³ L. Alici, *Il Paradosso del Potere, Paul Ricœur tra Etica e Politica*, Milano 2006, p. 27.

³⁴ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un Altro*, Milano 1993, p. 78: «Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che questo sia formulato in prima persona -ego cogito- [...] l'egologia postula il complemento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è l'io».

una soggettività finita, contingente, carnale, plurale, un soggetto creativo senza esser creatore; [...] un cogito ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa.³⁵

Analogamente a quanto argomentato da Lévinas, il soggetto autentico per giungere a se stesso deve relazionarsi ad Altri, ma a differenza del processo di gestazione dell'io e delle sue fasi, Ricœur concentra la sua riflessione sulla soggettività nella descrizione delle due dimensioni antropologiche fondamentali: la capacità e la fallibilità. Pertanto, la soggettività autentica, che è strutturalmente relazionata all'alterità, si riconosce agente e sofferente nel processo di conquista di sé.

Descrivendo la dimensione dell'*homme faillible*, emerge la situazione di precario equilibrio e di tensione vissuta dal soggetto, il quale si trova da sempre relazionato ad altri.

Ricœur elaborando una fenomenologia del volontario e dell'involontario,³⁶ tenta di recuperare e tematizzare le molteplici dimensioni dell'uomo fallibile ponendo l'accento sulla sua finitezza. L'analisi del volontario e involontario fa emergere la fragile stabilità della realtà umana, la quale si rivela, come afferma Alici, «paradossale convivenza di azione e passione, iniziativa e recettività, grandezza e miseria»,³⁷ in una sorta di «indipendenza dipendente».³⁸

Uno dei temi centrali nell'analisi del volontario e dell'involontario, è quello del corpo; riprendendone la descrizione proposta da Lévinas in *Totalità e Infinito*,³⁹ Ricœur intende la corporeità come luogo in cui convivono dialetticamente e non conflittualmente, il proprio e l'estraneo. Nel corpo emerge l'unità sostanziale della soggettività, del suo vissuto e si ha l'esperienza di una prima alterità intesa come ereditaria e ricevuta.⁴⁰ Il corpo, quindi, non è mai solo, ma incontra originariamente Altri nell'atto stesso della propria autonomia.

Il corpo, i suoi bisogni e desideri sono segno, oltre che della relazione originaria con l'alterità, dell'instabilità e del difficile equilibrio propri della condizione umana; pertanto, come l'io lévinassiano, il sé ricœuriano è consapevole di avere limiti alla propria libertà di godimento e di possesso.

Si profila che il soggetto nell'itinerario di conquista di sé prende consapevolezza della propria fragilità, ne cerca le ragioni e sperimenta la propria possibile apertura.

Volontario e involontario, apertura e confine, infinito e finito, sono le note caratteristiche del cammino della soggettività e della sua

³⁵ D. Jervolino, *Ricœur. L'Amore Difficile*, Roma 1995, p. 27.

³⁶ Cfr. P. Ricœur, *Filosofia della Volontà. Il Volontario e l'Involontario*, Genova 1990.

³⁷ L. Alici, *Il Paradosso del Potere, Paul Ricœur tra Etica e Politica*, cit., p. 36.

³⁸ P. Ricœur, *Filosofia della Volontà. Il Volontario e l'Involontario*, cit., p. 478.

³⁹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 168.

⁴⁰ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un Altro*, cit., pp. 439-440: «La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive [...]. In breve, essa è l'origine di qualsiasi "alterazione del proprio" [...] l'ipseità implica un'alterità "propria", se così si può dire, di cui la carne è il supporto».

libertà essenzialmente fragile. La sproporzione e la fallibilità, coordinate antropologiche essenziali, aprono ad una nuova e autentica concezione dell'umano e della sua libertà: l'uomo consapevole della sua situazione non si paralizza in un vuoto solipsismo, ma si apre autenticamente alla relazione.

È importante precisare che la concezione ricœuriana della fragilità è in contrasto con quella hobbesiana,⁴¹ la quale intende la vulnerabilità come condizione paradigmatica dell'uomo nel senso di basilare impedimento ad una relazione originariamente pacifica;⁴² secondo questa concezione, dato che la fragilità è fonte di insicurezza e di sfiducia, ciascuno rifluisce solipsisticamente su se stesso e vive in una situazione irrispettosa dell'alterità.

Il superamento di questa concezione pessimistica e la possibilità del passaggio ricœuriano tra la fragilità e il senso della cura non possono esser intesi come puro automatismo, ma dev'esserci un fondamento che li rende plausibili. Si può concludere che la base teorica che permette la compresenza di fragilità e capacità, quest'ultima intesa come cura responsabile verso l'alterità, è il tema del riconoscimento, il quale annuncia un bisogno etico essenziale. Si ha quindi con Ricœur una negazione dell'*homo lupus* hobbesiano a favore dell'*homo homini frater*,⁴³ concezione che apre la possibilità di pensare l'altro come fratello col quale condividiamo originariamente la cosa più preziosa presente in noi esseri umani: la nostra libertà.

La fiducia nella finitezza e la fecondità della tensione insita nell'umano permettono il passaggio dall'*homme faillible* a l'*homme capable*, ossia capace di impegno e di incontro reciproco con l'alterità. Coerentemente Alici afferma: «Ricœur trasforma la crisi in impegno, interpreta la fragilità dell'uomo a partire dalla condizione di possibilità della sua libertà e trasfigura la fallibilità in capacità».⁴⁴

La finitudine dell'umano è perciò intesa come positiva appartenenza ad un contesto ricco di possibilità che attendono risposta dalla nostra libertà e dal nostro impegno.⁴⁵

Il soggetto, prendendo posizione nelle situazioni incerte, si trasforma da spettatore della propria miseria, in agente «che scopre creando e crea scoprendo».⁴⁶ La creazione del soggetto in riferimento al cammino di conquista di se stesso, non è da intendere come auto-posizione di sé e dell'altro: l'uomo, infatti, può nascere a se stesso, crearsi autenticamente

⁴¹ Anche E. Lévinas in modo simile fa proprio il tema della vulnerabilità, infatti asserisce nell'opera *Umanesimo dell'altro Uomo*, Genova 1985, p. 143: «l'essere umano è sempre stato vulnerabile, fragile, e sempre lo sarà, da capo a piedi, sino alle midolla delle ossa».

⁴² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la Materia, la Forma e il Potere di uno Stato Ecclesiastico e Civile*, cit., p. 101: «Troviamo nella natura umana tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio».

⁴³ Cfr. V. Mancuso, *Io e Dio. Una Guida dei Perplexi*, Milano 2011.

⁴⁴ L. Alici, *Il Paradossio del Potere, Paul Ricœur tra Etica e Politica*, cit., p. 63.

⁴⁵ Cfr. D. Iannotta, *L'Alterità nel cuore dello Stesso*, Introduzione a P. Ricœur, *Sé come un altro*, p. 18: «la finitude è positiva appartenenza a un contesto in movimento, che offre alternative e attende la risposta del nostro impegno»

⁴⁶ P. Ricœur, *Muore il Personalismo, Ritorna la Persona*, in *La Persona*, Brescia 2002, p. 32.

e avvicinarsi alla corrispondenza del *soi* con il *soi-même*, solo nel riconoscimento e nella relazione con l'alterità.

L'homme capable ha diverse capacità specifiche, le quali mettono in luce l'intrinseco legame con l'alterità.⁴⁷ Esercitando le proprie abilità, il soggetto diventa pienamente consapevole dell'impossibilità di autofondarsi; pertanto Rigobello asserisce:

l'incontro con l'alterità è esperienza di passività e raffronto con essa: l'altro si pone come differenza, estraneità, limite. Ciò è speculativamente ricco di conseguenze poiché impedisce l'autofondazione di se stessi.⁴⁸

Il legame con gli altri è un costitutivo della persona, in virtù di un'apertura reciproca strutturale e di una «dissimmetria originaria che non abolisce la reciprocità in quanto mutualità».⁴⁹

L'esercizio delle proprie capacità nello spazio della finitudine permette di pensare un'autentica relazione interumana alla luce della reciprocità, della responsabilità e del rispetto. È così aperta la possibilità di una relazione tra libertà che si riconoscono reciprocamente fragili, capaci e meta-conflittuali.

Responsabilità, Reciprocità e Riconoscimento: Ricoeur con e oltre Lévinas

«Il rispetto dovuto alle persone non costituisce un principio morale eterogeneo in rapporto dell'autonomia del sé, ma ne dispiega sul piano dell'obbligo, della regola, la struttura dialogica implicita».⁵⁰

Dopo aver descritto i caratteri essenziali dell'autentica soggettività, è necessario comprendere le tre categorie centrali nella riflessione ricœuriana sulla relazionalità: la responsabilità, la reciprocità e il riconoscimento. Queste categorie permettono di pensare un autentico rapporto interpersonale tra soggettività libere e strutturalmente inter-relazionate. Pertanto Ricoeur presenta la sua filosofia come «tentativo di sviluppare la dinamica interrelazionale, superando la semplice dialogicità tra io e tu».⁵¹

La prima categoria essenziale per la possibilità di una inter-relazionalità tra soggetti autentici è quella della responsabilità: l'agente responsabile è colui che comprendendo l'intenzione delle sue azioni, si fa carico delle cose e degli esseri di cui risponde.

Sebbene l'intenzione e la responsabilità siano legate, è importante sottolinearne la differenza: la responsabilità convoca il soggetto sul piano

⁴⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del Riconoscimento*, Milano 2005, pp. 112-127.

⁴⁸ A. Rigobello, *Impegno Ontologico e Maieutica dell'Altro*, in AA. VV., *L'io dell'Altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Genova 1993, p. 69.

⁴⁹ *Ivi*, p. 287.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Sé come un Altro*, cit., p. 319.

⁵¹ *Ivi*, p. 117.

esteriore, ossia storico-temporale dell'esistenza, di contro l'imputabilità resta legata soltanto all'interiorità della coscienza degli agenti.

La soggettività autentica, comprendendo di potersi costituire come libera e responsabile delle proprie azioni nella relazione con gli altri, prende costantemente consapevolezza della falsa idea di autofondazione. Si evince che il soggetto non può costituirsi autonomamente e rispondere degli altri solo dopo la propria autoposizione, ma come sostiene Pialli,

prima ancora della risposta il soggetto si trova nella prossimità di altri: la responsabilità non è un momento consecutivo alla costituzione del soggetto, ma è l'orizzonte ultimo nel quale prende forma la soggettività: il per altri viene prima del per sé.⁵²

Il sé e l'altro si fanno carico reciprocamente delle loro libertà e responsabilità, riconoscendosi mutualmente capaci e fragili.⁵³

La responsabilità è quindi legata ad altre due categorie fondamentali della relazione autentica: la reciprocità e il riconoscimento. Ricœur, infatti, afferma che alla base dell'incontro con gli altri vi è un'asimmetria originaria «che non abolisce la reciprocità in quanto mutualità»⁵⁴. A partire dall'originaria dissimmetria, grazie ai concetti di responsabilità, reciprocità e riconoscimento, il filosofo francese mira ad una nozione matura di relazionalità, nella non paradossale convivenza di reciprocità e asimmetria, poiché solo in questo modo si può trovare «la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto» e che consente l'incontro del sé con l'altro in una struttura pacificata di riconoscimento.⁵⁵

I concetti di mutualità e riconoscimento segnano il distacco dalla riflessione lévinassiana. Sebbene Ricœur sia d'accordo con Lévinas nel concepire il soggetto come decentrato, relazionato ad altri e responsabile, si distanzia per la concezione di alterità. Ricœur ritiene che la riflessione di Lévinas impedisca di

sapere in quale maniera una filosofia dell'asimmetria originaria tra l'io e l'altro, asimmetria colta a partire dal primato etico dell'altro, possa rendere conto della reciprocità tra partner disuguali.⁵⁶

L'accusa alla filosofia lévinassiana è di non aver compreso la vera relazionalità tra i soggetti, avendo posto l'alterità come unica fonte di responsabilità; conseguentemente Ricœur asserisce che

⁵² L. Pialli, *Fenomenologia del Fragile: Fallibilità e Vulnerabilità tra Ricœur e Lévinas*, Napoli 1998, p. 54.

⁵³ Cfr. A. Danese, *Le Sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in *Persona, Comunità e Istituzioni. Dialettica tra Giustizia e Amore*, pp. 108-109: «quando il fragile non è qualcosa ma qualcuno [...] questo qualcuno ci appare come affidato alle nostre cure, affidato al nostro carico: ne siamo caricati. [...] Il fragile che è qualcuno conta su di noi: egli attende il nostro aiuto e le nostre cure; confida nel fatto che noi faremo questo. Questo legame di fiducia è fondamentale».

⁵⁴ P. Ricœur, *Percorsi del Riconoscimento*, cit., p. 287.

⁵⁵ *Ivi*, p. 289.

⁵⁶ *Ivi*, p. 181.

non si instaura alcuna relazione, nella misura in cui l'altro rappresenta l'esteriorità assoluta rispetto ad un io definito dalla condizione di separazione. L'altro in tal senso si absolve da ogni relazione. Questa irrelazione definisce l'esteriorità stessa.⁵⁷

La dissimmetria originaria deve quindi essere superata dalla sollecitudine e dalla responsabilità, dalla reciprocità asimmetrica che conserva la differenza dell'umano e dal riconoscimento dell'alterità che ci accompagna da sempre.

Le soggettività libere e volte al pacifico riconoscimento reciproco, aprono una nuova possibilità per pensare un rapporto in cui il sé e l'altro, come sostiene Iannotta, «non sono elementi separati che si presuppongono o che si intersecano o che si offrono ad un'analisi comparativa»,⁵⁸ ma si trovano spontaneamente disponibili l'un l'altro.

Concludendo, l'io e l'altro trovandosi originariamente aperti alla mutua relazione e riconoscimento, rendono possibile il passaggio da un'originaria dissimmetria ad una relazione intersoggettiva che conserva la differenza e in cui le libertà possono riconoscersi vicendevolmente meta-conflittuali.

Conclusioni

La presente riflessione, attraverso l'analisi della prospettiva levinassiana e ricœuriana, presenta un possibile superamento della logica conflittuale grazie alla ripresa dell'autentica libertà umana: la libertà relazionale e meta-conflittuale. Per esporre il tema della mia proposta, è stato necessario richiamare due temi a lungo offuscati nella riflessione filosofica: la spontanea benevolenza umana e l'originarietà delle relazioni.

È emerso che la libertà non può essere un monologo dell'io con se stesso, altrimenti verrebbe negata l'apertura relazionale essenziale all'autenticità dell'umano; pertanto, la vera libertà umana si dà nella partecipazione originaria con gli altri, nel dialogo e nella spontanea benevolenza aperta alla differenza.

L'insuperabile tensione strutturale dell'umano tra fragilità e capacità, io e alterità, non implica quindi una dimensione conflittuale e violenta dei legami, ma è proprio mantenendo questa struttura complessa che è aperta la possibilità di superamento delle crisi umane.

Inoltre, entrambe le concezioni filosofiche proposte sostengono che alla base delle relazioni vi è un'asimmetria originaria, la quale permette la conservazione delle differenze e il rispetto per l'irripetibilità dell'uomo. I due autori si differenziano però nel modo di intendere l'asimmetria e il fondamento della relazione con l'alterità.

⁵⁷ P. Ricœur, *Sé come un Altro*, cit., p. 284.

⁵⁸ D. Iannotta, *L'Alterità nel cuore dello Stesso*, cit., p. 42.

Mentre la proposta lévinassiana fa ricorso a un'evidenza etica originaria, Paul Ricœur pone tre categorie essenziali alla base della soggettività autentica e dell'intrinseca relazione dell'io con l'altro: il riconoscimento, la reciprocità e la responsabilità. In continuità con questi temi, il filosofo francese sostiene che il sentimento della reciprocità comprenda contemporaneamente sia la similitudine che la differenza: «l'altro è il mio simile! Simile nell'alterità, altro nella similitudine».⁵⁹ A mio giudizio, la proposta ricœuriana ha alla base un argomento onto-antropologico.

La natura intrinsecamente sociale dell'uomo, la spontaneità benevola alle relazioni inter-umane e la libertà come cammino di partecipazione e condivisione non conflittuale con l'alterità, costituiscono quindi un modello alternativo alle dinamiche del conflitto. La possibilità per la pace è così aperta, ma non automaticamente assicurata.

⁵⁹ P. Ricœur, *Le Problème Du Fondement De la Morale*, in «Sapienza», XXVIII, 3, 1975, p. 31.