

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

XI

ROMA ACADEMIA ALFONSIANA
1973

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

XI

ROMA - ACADEMIA ALFONSIANA

1973

Imprimi potest

Romae, ad S. Alfonsi,

die 12^a decembris 1973

JOS. G. PFAB

Superior Generalis

Imprimatur

Curia episcopalis Perusina

Perusiae, gennaio 1974

Mons. Antonio Fedele, Vic. Gen.

IT ISN 0081 - 6736

Exemplaria STUDIORUM MORALIUM veneunt:

Accademia Alfonsiana, Via Merulana 31, C.P. 2458 ROMA 00100

STABILIMENTO TIPOGRAFICO «GRAFICA» DI SALVI & C. - PERUGIA

I N D E X

FURGER Fr., Moralthologie nach dem II. Vatikanum	7-31
THEURER W., Riflessioni sul Simbolo Apostolico	33-76
FORNOVILLE Th., L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità - La visione di Paul Ricoeur	77-103
LIPPERT P., Die «Fernstehenden». Theologische Deutung eines praktischen Problems	105-143
BOELAARS H., Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana	145-180
FERRERO F., Año Santo y moral. Originalidad y perspecti- vas historicas de un gesto eclesial controvertido	181-200
McEVoy R.O., John Courtney Murray's thought on religious liberty in its final phase	201-264
REGAN A., Abortion laws and fetal right to life	265-313
ROY R., Academia Alfonsiana. Chronique de l'année académique 1972-73	315-324

TH. FORNOVILLE C.S.S.R.

L'UOMO PECCATORE

LIBERTA E FALLIBILITA - LA VISIONE DI PAUL RICOEUR

SUMMARIUM

Hominis existentia multis multiplicibusque frustrationibus opprimitur: numquam enim homo conditionem suam terrenam comprehendere, numquam eam integre ad actum deducere potest. Inter has defectiones maxime paradoxum patefacit ea quae malum morale audit: libertas humana agnoscit se respondere debere de ortu mali in mundo, se causam esse mali.

Haec vitalis experientia philosopho gravem imponit quaestionem solvendam de « libertate serva »: quomodo possibile est quod libertas se sibi ipsi alienam reddat per rationem se gerendi suae essentiae contrariam? Quae est altitudo originis radicalis huius humanae culpae?

Cum haec experientia vitalis se ostendat ut defectio ethica, philosophus se sentit obligatum, ut naturam libertatis terrenae et structuram defectibilitatis huius libertatis investiget.

Descriptio essentiae libertatis exigit, ut a culpa et a Transcendentia praescindamus. A culpa quidem, quia ipsa se ostendit ut « corpus extraneum in eidetica hominis » (HF., 10); a Transcendentia autem, quia nos perducit extra terrenam personalitatem.

Exinde essentia libertatis formalissime se manifestat ut « motivata », « agens », « corporea », quae tria varios aspectus involuntarios constitutivos voluntatis nostrae terrenae patefaciunt.

Hac libertate humana, motivata et incarnata, propriae conditioni de facto existenti consentiente, abuti possumus: « possibilitas mali moralis conditioni humanae insita est » (HF., 149). Quae possibilitas se ostendit ut non-coincidentiam ontologicam inter potentialitates infinitas cognitionis, volitionis, sensationis et earum contingentes traductiones in actum. Se patefacit ut dimensionem essendi, cui intrinsece deest proportio mediatrix. In seipsa est mali *ocasio*, locus scilicet in quo malum morale apparet; est tamen simul *origo*, unde libertas deficere incipit; est insuper *facultas* mali.

Longum opus propaedeuticum requiritur, ut modo vere philosophico ad culpae experientiam investigandam accedamus, utque sic intellectui humano viam aperiamus elucidandi mysterium paradoxale et tragicum mali moralis.

In questo articolo¹ il termine « peccatore » non si riferisce a nessuna teologia. Esso indica unicamente un aspetto tutto specifico dello scacco umano dinanzi alla realizzazione del proprio destino. Questo scacco si manifesta in una maniera impres-

¹ Questo articolo non ha altra pretesa, se non di presentare la propedeutica al grave problema della colpa. Esso richiede un altro articolo, che speriamo di pubblicare nel prossimo volume di *Studia Moralia*. Ciò non impedisce che il presente contributo formi un tutto, delineando l'analisi completa del terreno ontologico, dove la tragedia della colpa morale si sviluppa nel nostro mondo umano.

Fin dalla sua tesi di dottorato, Paul Ricoeur non ha cessato di mettere questo problema al centro dei suoi studi filosofici. Il punto centrale, o, per impiegare il termine di Maine de Biran, « il fatto primitivo », nel problema del male morale è, per Ricoeur, la convinzione o l'intuizione che la colpa è eterogenea alla struttura ontologica della volontà umana. Perciò egli si è dato, con intensa cura, a studiare questa volontà fragile e fallibile, che offre la possibilità di peccare, ma che essenzialmente è distinta dalla colpa. Egli ha pubblicato i risultati di questo studio nella sua tesi di dottorato: *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, 1950 (sigla VI), e nella prima parte del secondo volume della *Philosophie de la Volonté*, intitolata « *Finitude et Culpabilité. I. L'homme faillible* » (sigla HF).

L'approccio propriamente filosofico al problema della colpa stessa è oggetto della seconda parte di *Finitude et Culpabilité*, 1960, intitolato: *La symbolique du Mal* (sigla SM). Questi tre libri sono stati pubblicati a Parigi, Aubier, coll. Philosophie de l'Esprit.

Attendiamo dal 1960 il terzo volume, dove questi primi approcci saranno ripresi direttamente in una riflessione filosofica, a partire da tutte le scienze umane. Cfr. HF., 12-13; SM., 26-30.

Per la facilità del lettore noi ci siamo limitati volutamente ai primi due volumi citati; essi ci danno la visione completa di P. Ricoeur su questa propedeutica al problema filosofico della colpa. Per il lettore che si interessasse alla ricchezza e alla diversità metodologica della filosofia di P. Ricoeur rimandiamo a: *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, in: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris-Bruges, (1952); *Démystifier l'accusation*, in: *Démystification et Morale*, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, (1965); *Interprétation du mythe de la peine*, in: *Il mito della pena*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1967; *Histoire et Vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1964; *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, (1965); *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, (1969); *La Métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in: R.P.H.L., 70 (1972), pp. 93-112.

sionante nelle situazioni-limite, per es. la morte e il mistero del male. Nella vita di ogni giorno, queste situazioni-limite si trasformano in una moltitudine di concreti fallimenti. L'uomo non arriva mai ad una comprensione totale del senso dell'essere: la sua vita è una ricerca perenne così del senso ultimo dell'esistenza, come della verità e del valore delle forme concrete delle sue opzioni fondamentali. Egli non riesce neppure nei suoi sforzi per realizzare un mondo umano: tutti i suoi progetti affondano in una « logica della storia »: una rete di determinazioni che confondono, mutilano e rendono delle volte inefficaci i suoi impegni. Questa doppia deficienza, impotenza intellettuale e impotenza pratica, si pone come il mistero impenetrabile dello scacco umano fondamentale.

Se ogni scacco umano si manifesta come un fallire, come un non raggiungere lo scopo, esiste tuttavia un livello esistenziale dove questo fallimento prende la figura specifica della colpeabilità e allora sorge il problema del male morale: l'uomo si riconosce responsabile del sorgere del male nel mondo; la sua libertà non è più una forza di liberazione; essa viene inghiottita in una rete di alienazioni, di deformazioni, di mutilazioni; essa diventa una cattiva volontà, un « servo arbitrio ». Il termine « peccatore » vuole indicare questo aspetto dello scacco umano davanti al suo destino, che egli ha il dovere di realizzare liberamente².

Di conseguenza il problema della colpa ci rimanda a una visione etica del mondo umano; esiste un rapporto dialettico tra il male e la libertà: la colpa non si pone solo come esperienza esistenziale umana; l'uomo la sente e la porta come responsabilità personale, la sua libertà è, di una maniera o di un'altra, causa del male.

Questa precisazione non è pertanto senza rischio; essa comporta il rischio di confondere il nostro sforzo di comprensione del problema del male morale. Già il solo fatto che la libertà umana non è una grandezza univoca, ma una dimensione del

² Per evitare ogni equivoco, noi usiamo in seguito il termine « colpa » o « male morale ».

nostro essere incarnato, ci mostra che la sua responsabilità non è mai pura; ci dice che essa è permeata di elementi non volontari che per conseguenza ne modificano l'intensità di responsabilità. Inoltre riportare la colpa alla libertà umana non ci autorizza ancora a ridurla a questa libertà, come a sua origine radicale. Questo significa soltanto che il problema del male morale si pone partendo dalla libertà dell'uomo e nella prospettiva delle sue possibilità. Per noi, esseri umani, è l'unico punto di vista che ci è accessibile su questo problema. In questo senso, P. Ricoeur afferma: « L'umanità dell'uomo è, in ogni ipotesi, lo spazio di manifestazione del male »³.

Quest'ultima prospettiva crea nondimeno una difficoltà del tutto particolare: la visione etica non può più essere considerata come una presa di posizione di libera nostra scelta; è l'unico punto di vista donde noi dobbiamo partire per lo studio del problema della colpa. Questo significa nettamente che, anche se l'origine radicale della colpa si trova eventualmente in una dimensione di essere che trascende l'esistenza umana, è sempre il senso ontologico della nostra propria responsabilità umana che può rivelarci la sua particolarità e far tendere a questa dimensione trascendente. Il nostro unico accesso al mistero del male morale è la confessione della nostra colpevolezza.

Questa esperienza etica della colpa ci svela nello stesso tempo il carattere problematico e paradossale della libertà e del volere dell'uomo. Perché la colpa è un certo non-volere inerente al voler-essere, è un certo fallire la liberazione, caratteristica essenziale della libertà. E allora di quale non-volere, di quale alienazione della libertà si tratta? Inoltre una questione ulteriore si delinea vagamente nella scia di questa prima questione: se la libertà dell'uomo nel suo volere non è pura, neppure la sua responsabilità nella colpa può essere pura. Fin dove risale allora l'origine radicale della colpa?⁴.

³ « L'humanité de l'homme est, en toute hypothèse, l'espace de la manifestation du mal ». HF., 14.

⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Culpabilité, éthique et religion*, in: *Le Conflit des Interprétations*, pp. 416-430, soprattutto le pagine 422-26.

I. *La libertà umana.*

Un primo passo nell'approccio a questo mistero s'impone dunque da sé. Poiché l'uomo fa confessione di colpa, di cui la sua libertà non sembra pertanto poter rivendicare la responsabilità totale, è necessario esaminare che cosa è questa libertà umana paradossale. Una libertà che è fondamentalmente colpevole senza che cessi di tendere essenzialmente allo sviluppo del suo valore personalista⁵.

La questione fondamentale che ci orienta in questa prima ricerca è questa: quale è l'essenza della libertà umana, cioè il suo senso autentico che si manifesta in ogni attività dell'uomo terrestre, poco importa che questa attività sia riconosciuta colpevole o innocente. O, per riprendere l'immagine di Ricoeur: quale è la tastiera indifferenziata, sulla quale può suonare sia l'uomo colpevole che l'uomo innocente?⁶

Affrontando questo problema della libertà umana, P. Ricoeur prende una posizione metodologica che, a prima vista, può sorprendere. Egli enunzia così la tesi iniziale del suo studio:

« Le forme quotidiane del volere umano si realizzano come la complicazione, e, più esattamente, come la confusione e la deformazione di certe strutture fondamentali che tuttavia sono esse sole suscettibili di fornire un filo conduttore nel labirinto umano »⁷.

Ora le due dimensioni della libertà concreta che hanno contribuito a formare questa « confusione », e che ci impediscono quindi di « riconoscere le articolazioni le più naturali del volere »⁸, sono precisamente la colpa e l'aspirazione alla Trascendenza.

⁵ P. RICOEUR tratta questo problema della libertà umana in: *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, (1963).

⁶ « Le clavier indifférencié sur lequel peut jouer aussi bien l'homme coupable que l'homme innocent ». HF., 9.

⁷ « Les formes quotidiennes du vouloir humain se donnent comme la complication, et plus exactement comme le brouillage et la défiguration de certaines structures fondamentales qui pourtant sont seules susceptibles de fournir un fil conducteur dans le labyrinthe humain », VI, 7.

⁸ VI., 10. Cfr. ancora quanto all'astrazione della « colpa assurda » e della « Trascendenza misteriosa »: VI., 23-4, 27, 28, 30, 181; HF., 9, 10.; *L'Unité de la*

La colpa, riducendosi in pratica al campo delle passioni, quali l'orgoglio, l'odio, la cupidigia, dialetticamente contestate dalla legge in senso paolino, ci dà una immagine inautentica della libertà finita dell'uomo. Perché questa libertà, in sé, può anche essere innocente e libera dalla costrizione della legge. Le passioni sono una deformazione della volontà umana; esse segnano « le devastazioni operate nel seno di questa natura fondamentale da un principio, nello stesso tempo attivo e apparentato al niente »⁹. La colpa, nondimeno, non distrugge la libertà, altrimenti la colpa sarebbe inesistente, non essendo più voluta.

« La colpa — dice Ricoeur — attinge una libertà; la volontà colpevole è una volontà serva; non è un ritorno a una natura animale o minerale, dove la libertà sarebbe assente »¹⁰.

La legge poi, nel senso paolino, è una deformazione dei valori fondamentali della vita umana; tutta la sua realtà si riduce a essere la « forma concreta e reale che prendono i valori in regime di passione »¹¹.

Pertanto fare astrazione dalla colpa in una descrizione eideutica¹² della libertà umana non significa in nessun modo voler descrivere una libertà innocente; al contrario: colpa e innocenza sono caratteristiche dialettiche della nostra libertà concreta.

« Noi vorremmo descrivere delle strutture che sono certe possibilità fondamentali offerte sia all'innocenza che alla colpa, come la tastiera

volonté et de l'involontaire, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 45 (1951).

⁹ « Marquent les ravages opérés au sein de cette nature fondamentale par un principe à la fois actif et apparenté au néant ». VI., 23-24.

¹⁰ « La faute arrive à une liberté; la volonté coupable est une volonté serva et non pas le retour à une nature animale ou minérale d'où la liberté serait absente ». VI., 29.

¹¹ « La forme concrète et réelle que prennent les valeurs en régime de passion ». VI., 24.

¹² VI., 29; Eidetica dice rapporto, etimologicamente, alla parola greca EIDOS e riguarda l'essenza di una realtà, mettendo tra parentesi così la sua esistenza come la sua presenza. L'EIDOS tende a cogliere la pura intelligibilità dell'oggetto del pensiero, facendo astrazione da ogni determinazione concreta non compresa in questa intelligibilità universale e uniforme.

comune di una natura umana sulla quale suonano in maniera differente l'innocenza mitica e la colpevolezza empirica »¹³.

Questa astrazione non conduce neppure alla descrizione di una libertà neutra che, nel fondo, sarebbe di un'altra natura dalla nostra libertà reale e concreta; la nostra libertà umana è una libertà impegnata per il bene o per il male.

« L'uomo non è a metà libero e a metà colpevole; egli è totalmente colpevole, nel cuore stesso di una libertà totale... Tra la libertà e la colpa, la questione non è di dosaggio; *proprio per questo l'astrazione della colpa è possibile*; la verità empirica dell'uomo come schiavo si aggiunge alla verità eidetica dell'uomo come libero, essa non la sopprime: io *sono* libero e questa libertà è indisponibile »¹⁴.

Anche l'astrazione della trascendenza s'impone a una descrizione eidetica della nostra libertà terrestre. Pertanto dobbiamo renderci conto che questa astrazione è difficile e pericolosa. Perché essa potrebbe condurci a concepire il soggetto umano come autonomo, come « un porre sé da sé »¹⁵. Ora considerare il sé come *ontologicamente* autonomo è precisamente la colpa per eccellenza. E tuttavia questa astrazione è inevitabile e necessaria.

In primo luogo perché la coppia colpa-innocenza è legata indissolubilmente alla Trascendenza. La colpa integrale è peccato contro Dio, e il mito dell'innocenza è essenzialmente un mito di liberazione, di salvezza.

« La cattività e la liberazione della libertà sono un solo e medesimo dramma... La libertà si ricorda della sua integrità, nella misura in cui essa raggiunge la sua totale liberazione. La salvezza della libertà per via della Trascendenza è dunque l'anima segreta dell'imma-

¹³ « Nous prétendons décrire... des structures qui sont des possibilités fondamentales offertes à la fois à l'innocence et à la faute, comme le clavier commun d'une nature humaine sur lequel jouent de façon différente l'innocence mythique et la culpabilité empirique ». VI., 29.

¹⁴ « L'homme n'est pas à moitié libre et à moitié coupable; il est totalement coupable, au cœur même d'une liberté totale... Entre la liberté et la faute, la question n'est pas de dosage; *c'est pourquoi l'abstraction de la faute est possible*; la vérité empirique de l'homme comme esclave s'ajoute à la vérité eidétique de l'homme comme libre, elle ne la supprime pas: je *suis* libre et cette liberté est indisponibile ». VI., 29.

¹⁵ « Position de soi par soi », VI., 32.

ginazione dell'innocenza. Non esiste Genesi se non nella luce di una Apocalisse »¹⁶.

In secondo luogo perché Dio non può essere pensato, se non come raggiungimento definitivo, come « compimento della ontologia »¹⁷. Ora la problematica della libertà terrestre si trova prima del compimento, in pieno cammino verso la conquista della nostra completa integrità. Noi non potremmo mai comprendere ciò che sarebbe questo compimento, questa integrità completa, questa liberazione, senza una visione eidetica della « peripezia la più importante della volontà reale, cioè la sua schiavitù »¹⁸. Proprio partendo dalla comprensione del nostro essere peccatore, la Trascendenza può manifestarsi come compimento, come salvezza.

In terzo luogo il riconoscimento eventuale della Trascendenza si pone su di un livello epistemologico che è tutt'altro da quello della *Wesenschau* della libertà e della esperienza della colpa. La Trascendenza non può essere riconosciuta se non in un « approccio concreto di questa ispirazione di essere nel cuore dell'io »¹⁹. Implicarlo nella fenomenologia eidetica della libertà, sarebbe confondere la purezza di metodo, alla quale tende la *Wesenschau*.

E infine questa astrazione della Trascendenza va a profitto di una comprensione più autentica della libertà stessa. Come la colpa attinge una volontà che resta libera, pur assumendo la responsabilità della sua schiavitù, così la Trascendenza viene all'uomo come Salvatore, che compie, per un dono di essere, l'integrità completa della sua personalità umana. Una volta comprese le strutture fondamentali della libertà in una visione eide-

¹⁶ « La captivité et la délivrance de la liberté sont un seul et même drame. ... La liberté se souvient de son intégrité, dans la mesure où elle attend sa totale délivrance. Le salut de la liberté par la Transcendance est donc l'âme secrète de l'imagination de l'innocence. Il n'y a de Genèse que dans la lumière d'une Apocalypse ». VI., 32, 180 sg.

¹⁷ « Achèvement de l'ontologie ». VI., 32.

¹⁸ « La péripétie la plus importante de la volonté réelle, à savoir son esclavage ». *Ibid.*

¹⁹ « Approche concrète de cette inspiration d'être au cœur du moi ». VI., 33.

tica, resa possibile per la astrazione della colpa e della Trascendenza, questa libertà si mostrerà aperta tanto alla fallibilità quanto al dono della grazia della Salvezza, senza che peggiori sotto la costrizione di un determinismo esteriore, sia dal basso che dall'alto. Essa resta libera nella sua propria schiavitù; essa resta libera nella sua testimonianza di totale dipendenza ontologica da un fondamento di essere trascendente.

« Proprio per introdurre alla comprensione di questo più alto mistero, bisognava prima sforzarsi lungamente di comprendere la libertà come dominio dei motivi, dei poteri e anche di una necessità, che è radicata nell'intimo della stessa libertà »²⁰.

« Io sono un essere che vuole ». Questa esperienza originale e globale del mio essere umano implica che la mia libertà è una libertà motivata, attuosa, corporale; tre caratteristiche che ne definiscono la struttura. Ci si rivela dunque, con immediatezza e originarietà, una reciprocità di libertà e di determinismo, una reciprocità del volontario e dell'involontario.

I miei bisogni biologici, le mie emozioni, le mie abitudini, il mio carattere, la mia vita incosciente, tutto questo complesso involontario della mia condizione umana non riceve il suo senso di appartenenza alla mia personalità, se non in rapporto esistenziale con la mia libertà: con la sua scelta essa definisce questi aspetti ontologici come umani, li attualizza nel suo impegno, li fa suoi nel suo consenso. Dal loro canto questi aspetti involontari penetrano nella libertà, la sollecitano, la stimolano, la concretizzano come libertà umana, terrestre.

Per comprendere la libertà umana, descrivere e coglierne l'essenza, bisogna dunque che si parta da questa totalità originaria: la libertà umana è una volontà corporale; gli elementi involontari o non-liberi non hanno alcun significato autonomo; essi non fanno altro che caratterizzare la libertà umana come una libertà motivata, che non si attualizza se non in forza dei dinamismi corporali, benché *assuma* le strutture involontarie

²⁰ « C'est pour préparer la compréhension de ce plus haut mystère qu'il fallait d'abord s'exercer longuement à comprendre la liberté comme *empire* sur des motifs, sur des pouvoirs et même sur une nécessité installée au cœur d'elle-même ». *Ibid.*

del suo essere incarnato; la libertà si afferma anche nella sua integrazione nel determinismo del mondo materiale.

« L'involontario è connesso con il volere in quanto questo gli dona dei motivi, dei dinamismi, delle basi, anche dei limiti...; ogni funzione parziale dell'uomo gravita intorno alla sua funzione centrale »²¹.

La volontà, funzione pratica dell'uomo a differenza delle funzioni teoretiche — percezione e giudizio — svela una triplice struttura. « 'Io voglio' significa: 1°) io decido, 2°) io muovo il mio corpo, 3°) io consento »²². Comprendere questa struttura triadica è tutto il programma della descrizione eidetica della libertà umana.

Ora il principio fenomenologico dell'intenzionalità ci insegna che ogni funzione della coscienza deve essere considerata e compresa in rapporto all'oggetto proprio; la funzione e il suo oggetto si determinano reciprocamente²³. Così, per esempio, « vedere » implica essenzialmente un « essere veduto »; la comprensione dell'uno include la comprensione dell'altro, a partire dal loro mutuo rapporto costitutivo. Il « vedere » è sempre un « tal vedere », e l'« essere veduto » è concretizzato in ogni atto di vedere. Questo rapporto è doppiamente costitutivo: il « vedere » determina lo « essere veduto » come oggetto, ma l'oggetto veduto concretizza e determina il « vedere » come « tal vedere ». Ugualmente la descrizione delle articolazioni ontologiche fondamentali dell'oggetto voluto sarà rivelatrice per la comprensione autentica della funzione volitiva; la diversità concreta delle sue articolazioni orienterà e sfumerà la descrizione di questa funzione unica e costante che è la volontà umana.

Che cosa ci rivela allora questo polo della oggettività della funzione volitiva? Il voluto è prima di tutto ciò che io decido

²¹ « L'involontaire se réfère au vouloir comme ce qui lui donne des motifs, des pouvoirs, des assises, voire des limites. ...; toute fonction partielle de l'homme gravite autour de sa fonction centrale ». VI., 9.

²² « Je veux » signifie 1° je décide, 2° je meus mon corps, 3° je consens. VI., 10.

²³ « L'eidétique de la conscience ne peut compter que sur les seules notions qui peuvent être lues sur les actes d'un sujet ». VI., 181.

di realizzare, il progetto della mia decisione. Ciò che io voglio e ciò che io posso realizzare si determina nel mio progetto; è in questo progetto che si valuta la possibilità stessa della mia decisione²⁴.

Ma il progetto è un irrealizzabile; esso deve essere realizzato dalla seconda funzione della struttura triadica del volere, cioè la volontà che muove: questo sforzo della volontà che attiva le potenze corporali e penetra fino alle resistenze del mio corpo. Ma su questo livello della sua attualizzazione, la struttura intenzionale del volere è condeterminata dai dinamismi e strutture corporali, quali lo sforzo, l'emozione e soprattutto l'abitudine²⁵.

Infine questo polo oggettivo delle libere intraprese dell'uomo ci svela una dimensione di *residuo* propria a ogni volere umano. Questo non si riduce a « fare il progetto a vuoto e a riempirlo praticamente con un'azione »²⁶, esso include anche il rassegnarsi a una necessità, che non può essere né progettata da un atto qualunque della mia libertà, né realizzata per mezzo della mozione volontaria. La mia nascita e la mia morte, il mio carattere che mi è proprio e tutta la struttura della mia vita incosciente e ereditaria costituiscono questo residuo ontologico involontario che non può partecipare alla libertà, se non per mezzo di un atto di consenso; io l'assumo liberamente nell'atto dell'acconsentire alla loro necessità; solo in questa prospettiva io vivo umanamente il determinismo o lo « involontario assoluto » della mia libertà²⁷.

Grazie a questa reciprocità dell'oggettivo e del soggettivo in ogni intenzione umana, ci è possibile vedere e schiarire la complessità e le sfumature, le differenze ontologiche di questa regione del determinismo, che a prima vista potrebbe sembrarci puramente univoca. Il campo dell'involontario si articola in una struttura di diverse funzioni; diversità che non sarebbe stata

²⁴ VI., 41-54.

²⁵ VI., 87-98.

²⁶ « Poser le projet à vide et à le remplir pratiquement par une action ». VI., 11.

²⁷ « L'involontaire absolu ». VI., 11, 319-325.

percepita, se non si fosse colto il loro rapporto di reciprocità a delle funzioni corrispondenti volontarie. Questa reciprocità delle caratteristiche involontarie e delle funzioni volontarie corrispondenti non rivela solamente la loro propria qualità di involontario, ma nello stesso tempo la loro diversità e la loro mutua interdipendenza.

Il progetto, dicevamo, è un irreali. Ma è proprio grazie alla sua radicazione nell'oggettività del mondo vissuto che esso può diventare oggetto della mozione volontaria. In altri termini, è proprio perché il progetto è motivato, — ragionevolmente o no, ciò non ha importanza da questo punto di vista, — che si impone per essere realizzato. Ma questa motivazione del progetto rivela a sua volta una struttura di fattori volontari e involontari. Così numerose funzioni involontarie, come per esempio il bisogno, il piacere, il dolore, sono assunte nell'intrapresa volontaria e si riferiscono al soggetto della libertà come tante differenziazioni contingenti della sua decisione e della sua mozione volontaria²⁸.

Questa ricca complessità dei dualismi del volontario e dell'involontario nella libertà vissuta, ci rimanda sempre all'unità fondamentale della personalità di chi vuole. Questa unità, essa stessa, resta tuttavia ambigua, perché essa sembra incapace di superare il dualismo, sicché ci si domanda spontaneamente se tutti i dualismi e le opposizioni del volontario e dell'involontario, che abbiamo sopra menzionato, non siano piuttosto delle manifestazioni contingenti di un dualismo originario e sottile della personalità essa stessa. Decidersi e impegnarsi ci sembrano essere in effetti gli antipodi del consenso a strutture deterministiche, alle quali l'uomo è assoggettato e che egli è costretto di riconoscere e di accettare.

Ci troviamo davanti a una dualità di ritmo vitale che non si può sottovalutare con leggerezza. La volontà che, nel suo progetto e nella sua mozione volontaria, si impone al mondo attraverso il dominio del suo corpo, crea un mondo umano, dove alcune possibilità di essere si rivelano come nuove dimensioni ontologiche. La volontà che si sottomette ai determinismi del-

²⁸ VI., 64-128, 198-202, 333-416.

l'universo materiale al contrario sembra un rinnegamento completo di questa forza creatrice; ogni iniziativa sembra essergli portata via, ciò che significa la negazione di ogni valore proprio ²⁹.

Come comprendere questa dualità, o piuttosto questa opposizione nell'interno stesso dell'essere umano? I termini di questa opposizione sono in ogni caso reali; essi costituiscono il nostro punto di appoggio e il nostro punto di vista che non si possono oltrepassare. Il volontario e l'involontario sono ugualmente degli aspetti ontologici della nostra situazione umana terrestre. E perciò sovraestimare o anche eliminare uno degli aspetti a prezzo dell'altro non risolve il problema, al contrario lo falsifica, o al più lo dissimula. Sarebbe del resto una attitudine insostenibile. Perché, nell'esperienza pratica, noi viviamo la paradossale coesistenza di queste opposizioni: un'etica di audacia e di rischio, di responsabilità e di impegno urta inevitabilmente contro i limiti della nostra condizione corporale e terrestre. Ma, a dispetto di questa infrangibile necessità, l'uomo è capace di riprendersi continuamente: egli muove il suo corpo, egli cambia la faccia dell'universo, egli crea un mondo di valori umani. In verità quindi, in tanto che opposizione esclusiva dei termini, questo dualismo non è che astratto, perché questi termini non coesistono che nella realtà della volontà umana.

Bisogna allora comprendere questi due aspetti, di iniziativa da una parte e di recettività dall'altra, quali caratteristiche così della decisione e della mozione come del consenso. Nelle tre dimensioni dell'*eidos* della libertà umana, iniziativa e passività sono tutte e due originarie; esse si compenetrano, nell'unità del volere umano, secondo una intenzionalità propria a ciascuna dimensione corrispondente. L'intenzionalità del consenso illumina il senso di scelta, che caratterizza ogni decisione. L'iniziativa della scelta infatti si concretizza diversamente secondo che essa si opponga all'emotività, alla razionalità dei motivi o all'attenzione prestata ai valori. Inoltre è impossibile e falso voler ridurre questi aspetti determinanti a una identità formale. Da ciò segue che la scelta o la decisione è già in sé paradossale:

²⁹ VI., 20-2, 129-180, 204-7, 454.

paradosso di iniziativa o di impegno da una parte, e di attenzione ad appelli diversi, dall'altra. La scelta, assoluta e autonoma da una parte, rimane relativa, poiché si presta all'influenza dei motivi e dei valori dall'altra. Anche nei suoi momenti più specificamente liberi, la nostra libertà si manifesta come una «indipendenza dipendente»³⁰. E stiamo attenti a non ingannarci. Questa indipendenza è presente anche nella mozione volontaria che impegna il proprio corpo nella esecuzione della decisione; essa è presente anche nel consenso che assume, nell'esecuzione dell'atto volontario, le determinazioni che fissano e determinano la nostra inserzione nell'universo materiale.

Anche la dipendenza è una dimensione totalitaria della libertà umana; essa cambia soltanto di figura nei differenti momenti del volontario. Nella motivazione della scelta essa si presenta come valore che ci orienta; nella mozione volontaria essa ci si offre come l'organo della spontaneità corporale nello sforzo, emozione, abitudine; nel consenso essa si impone come la necessità del carattere e della nostra situazione vitale incosciente.

« In realtà, è ciascuno dei momenti della libertà — decidere, muovere, consentire — che unisce, secondo un modo intenzionale differente, l'azione e la passione, l'iniziativa e la recettività »³¹.

Il paradosso della libertà umana dunque non si riduce alla semplice opposizione di due aspetti radicalmente differenti; il paradosso si trova in una triplice forma di iniziativa, congiunta a una triplice forma di recettività. Sicché, per un giuoco di parole, posso dire che *nella decisione io consento* all'appello dei valori, e che *il consenso* alla fatticità *contiene* in fondo una scelta o una *decisione* che connota la dimensione di necessità del mio essere terrestre.

« Consentire è meno costatare la necessità che adottarla; cioè: è dire sì a ciò che è stato già determinato; è trasformare in sé l'ostilità della natura, in libertà la necessità ».

³⁰ « Une indépendance dépendante ». VI., 454.

³¹ « C'est en réalité chacun des moments de la liberté — décider, mouvoir, consentir — qui unit selon un mode intentionnel différent l'action et la passion, l'initiative et la réceptivité ». VI., *ibid.*

« La libertà non è un atto puro, ma è, in ciascuno dei suoi momenti, attività e recettività; essa si fa, accogliendo ciò che essa non fa: valori, dinamismi e natura pura »³².

Questo « eidos » o figura essenziale della nostra libertà umana, si manifesta più chiaramente ancora, paragonandolo con alcuni concetti limite.

La libertà umana, motivata, incarnata, contingente, non è divina, perché essa è, da parte a parte, caratterizzata da una recettività non creatrice.

Essa non è neppure una libertà « motivata in maniera esaustiva, trasparente, assolutamente razionale »³³; essa include sempre, proprio per i suoi molteplici aspetti di recettività, dei momenti di esitazione, di inconsistenza.

Essa non ci appare neppure come una libertà graziosa, quale il comportamento dell'atleta e del danzatore; la sua spontaneità corporale non segue l'ispirazione volontaria senza urti e scosse.

Infine essa non corrisponde neppure all'ideale, che noi ci immaginiamo facilmente di una libertà onnipossente, creatrice; la sua indipendenza è essenzialmente legata a una dipendenza multipla.

« Queste idee-limite non hanno altra funzione che di far comprendere, per contrasto, la condizione di una volontà reciproca dell'involontario. Esse (...) finiscono di determinare lo statuto di una libertà che è umana e *non* divina, di una libertà che non si pone assolutamente, perché ella *non* è la Trascendenza. Volere non è creare »³⁴.

³² « Consentir c'est moins constater la nécessité que de l'adopter; c'est dire oui à ce qui est déjà déterminé; c'est convertir en soi l'hostilité de la nature, en liberté la nécessité ». VI., 324.

« La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas: valeurs, pouvoirs et pure nature ». VI., 454.

³³ « Motivée de façon exhaustive, transparente, absolument rationnelle ». VI., 455.

³⁴ « Ces idées limites n'ont pas d'autres fonctions que de faire comprendre par contraste la condition d'une volonté réciproque d'un involontaire. Elles (...) achèvent de déterminer le statut d'une liberté qui est humaine et *non pas* divine, d'une liberté qui ne se pose point absolument parce qu'elle *n'est pas* la Trascendance. Vouloir n'est pas créer ». VI., 456.

II. *La fallibilità umana.*

Questa libertà umana, motivata e incarnata, che consente alla sua propria fatticità, che potrebbe essere tanto innocente quanto colpevole, si riconosce responsabile di un male che rode il nostro mondo umano. La colpa non è essenziale alla libertà; empiricamente pertanto la libertà umana ha adottato la colpa e ne fa confessione. La questione allora si pone: come le dimensioni originarie di decidere, di muovere e di consentire, possono prestarsi all'abuso, alla decomposizione della loro propria finalità? Dalle analisi eidetiche risulta chiaramente che la sorgente del male non può essere trovata nella caratteristica ontologica non-volontaria della volontà. Perché il non-volontario appartiene all'essenza della libertà umana, mentre la colpa « resta un corpo estraneo nella eidetica dell'uomo »³⁵.

Un primo orientamento, in questo mistero della colpa — servitù della volontà, alienazione della libertà, — ci riporta al problema della fallibilità. Fare la confessione della colpa suppone che l'uomo si riconosce fallibile, cioè « che la possibilità del male morale è inscritta nella condizione dell'uomo »³⁶.

Ma in quali caratteristiche fondamentali si manifesta questa possibilità di fallire e quale è la natura propria della fallibilità di una libertà che si tradisce? Ecco due questioni che il problema della fallibilità pone alla riflessione filosofica.

Lo studio approfondito della fallibilità umana dà concretezza alla nostra comprensione dell'*eidōs* della libertà, perché la struttura del volontario-involontario ci appare ora in una dialettica concreta, dominata dalle idee di disproporzione, di polarità e di mediazione tra finitezza e infinitezza. Questa fragilità umana infatti prende la figura concreta di una disproporzione, di una « non-coincidenza dell'uomo con se stesso »³⁷. L'uomo interiorizza, così nella sua conoscenza come nella sua libertà, questa non-coincidenza ontologica tra le sue possibilità illimitate e le sue realizzazioni concrete.

³⁵ « Reste un corps étranger dans l'eidétique de l'homme ». HF., 10.

³⁶ « Que la possibilité du mal moral est inscrite dans la condition de l'homme ». HF., 149.

³⁷ « Non-coïncidence de l'homme avec lui-même ». HF., 21.

Qui bisogna immediatamente correggere una concezione del senso comune che è stata ripresa da una certa tradizione filosofica. La disproporzione ontologica non può essere imputata al solo fatto che noi non siamo degli esseri semplici, incompleksi; lo *eidòs* della semplicità non include la idea di perfezione più che non l'includa l'*eidòs* del molteplice.

Questa disproporzione non è poi neppure la caratteristica che oppone conoscenza finita e volontà infinita; la volontà nel suo *eidòs* ci si svelava come interiormente disproporzionata.

La disproporzione umana non rimanda neppure a una mediazione tra caratteristiche opposte esteriormente, espresse nella figura del combattimento dell'angelo e della bestia; essa significa al contrario e indica una mediazione interiore di sé a sé. L'uomo deve fare mediazione in se stesso come essere incarnato, come libertà serva. E' precisamente questa sostituzione ontologica di disproporzione e di mediazione che manifesta la fragilità umana. Nella introduzione alla sua antropologia della fallibilità, P. Ricoeur riassume nettamente il fondo del problema in questi termini:

« L'uomo non ci si manifesterà meno discorsività che prospettiva, esigenza di totalità che carattere limitato, amore che desiderio; la lettura del paradosso, partendo dalla finitezza, non ci sembra aver alcun privilegio sulla lettura inversa, secondo la quale l'uomo è infinitezza e la finitezza è un indice restrittivo di questa infinitezza; l'uomo non è meno destinato alla razionalità illimitata, alla totalità e alla beatitudine, di quanto nello stesso tempo egli è limitato a una prospettiva, abbandonato alla morte e legato al desiderio »³⁸.

La fragilità umana, terra originaria della fallibilità, si presenta globalmente nel « patetico della miseria »³⁹, cioè nella dimensione umana che è simultaneamente un subire e un rea-

³⁸ « L'homme ne nous paraîtra pas moins discours que perspective, exigence de totalité que caractère borné, amour que désir; la lecture du paradoxe à partir de la finitude ne nous paraît avoir aucun privilège sur la lecture inverse selon laquelle l'homme est infinitude et la finitude un indice *restrictif* de cette infinitude, comme l'infinitude est un indice *de transcendance* de la finitude; l'homme n'est pas moins destiné à la rationalité illimitée, à la totalité et à la béatitude, qu'il n'est borné à une perspective, livré à la mort et rivé au désir ». HF., 23.

³⁹ « Pathétique de la misère ». HF., 24.

lizzare la fallibilità propria, la propria insufficienza; una dimensione che è disproporzione mediatrice in se stessa. Questo pathos ontologico è un dato originale, benché ci si riveli così paradossale. La riflessione filosofica deve partire da questa realtà e non da un modello non-umano di queste caratteristiche ontologiche, quali per esempio l'opposizione tra la materialità delle cose e una spiritualità angelica.

Si pone allora la questione: come rendere intelligibile questa fragilità umana che, prima ancora di ogni riflessione, ci si presenta come una sintesi o una mediazione tra finitezza e infinitezza?⁴⁰.

Questo compito filosofico si sviluppa in tre tappe. Nell'analisi della disproporzione del sapere umano noi troviamo nel suo polo obiettivo, cioè nel suo oggetto conosciuto, il momento di mediazione o di sintesi tra la sua caratteristica prospettivistica individuale (finitezza) e la sua caratteristica di giudizio universale (infinitezza). Ulteriormente questo modello serve di guida nell'esame della sintesi della vita attiva e della sintesi della vita affettiva⁴¹.

Notiamo ancora che la struttura di disproporzione, che costituisce nell'uomo la possibilità del male morale, è un problema propriamente umano; esso rimanda a un grado di essere di diffeibilità, di disproporzione tra la finitezza e l'infinitezza, che

⁴⁰ HF., 12, 22-4, 63.

⁴¹ HF., 38-9, 42, 57, 64-7, 95-7; « La conscience dont parle la philosophie dans son étape transcendente ne constitue sa propre unité qu'hors d'elle-même, sur l'objet...: la conscience se dépense à fonder l'unité du sens et de la présence « dans » l'objet. La conscience n'est pas encore l'unité d'une personne en soi et pour soi; elle n'est pas une personne une; elle n'est personne; le « Je » du je pense est seulement la forme d'un monde pour quiconque et pour tous; elle est conscience en général, c'est-à-dire simple et pur projet de l'objet.

On aurait tort de conclure de cette réflexion qu'une philosophie de style transcendantal est vaine parce que seulement formelle. C'est la première étape d'une anthropologie philosophique. Qui voudrait la brûler et faire d'emblée une philosophie de la personne ne sortirait du pathétique que pour tomber dans une ontologie phantastique de l'être et le néant. Si l'homme est milieu entre l'être et le néant, c'est que *d'abord* il opère des « médiations » dans les choses: sa place intermédiaire c'est *d'abord* sa fonction de médiateur d'infini et de fini dans les choses. Le transcendantal est ainsi la condition de toute transposition du mythe de « mélange » et de la rhétorique de la « misère » dans le discours philosophique ». HF., 63.

non si può dedurre dalla finitezza dell'essere in quanto tale. Questo significa che non si può partire da una idea generale della finitezza dell'essere per dedurne, come figura speciale, la natura della non-coincidenza dell'uomo con se stesso; la specialità della fallibilità propriamente umana non si manifesterebbe mai in una tale figura generalizzata, astratta; questa non può dunque servire di fondamento ontologico a tale studio.

Il punto di partenza di questo esame non può essere neppure la pura negatività. Nella ricerca di questa struttura dialettica di sintesi o di mediazione, bisogna comprendere, prima di tutto, il termine positivo (la tesi), di cui il secondo termine (antitesi) non è che la propria negazione, cioè: la relatività della proprietà. E di più bisogna dire che, partendo da questa positività, si svela il senso del loro *rapporto*, il quale, a sua volta, rivelerà lo statuto ontologico della sintesi, come mediazione propriamente umana tra i due termini della dialettica⁴².

L'esistenza umana è vissuta su tre piani: il conoscere, l'agire, il sentire.

Sul piano della conoscenza, il termine positivo — che si rende esattamente con la formula di Jean Nobert, cioè « affermazione originaria » — si esprime in un giudizio che tende a una verità universalmente valida, e eleva così l'essere umano dal piano puramente vitale al livello della coscienza della sua umanità; un fenomeno di essere essenzialmente distinto da ogni altra forma di essere⁴³.

Sul piano dell'azione, l'uomo persegue la felicità. In questo tentativo si delinea maggiormente l'affermazione personalistica: l'ispirazione, che anima la ripresa continua dei nostri compiti, tende alla realizzazione della nostra umanità totale; questa umanità è riconosciuta come fine della nostra attività, e non come mezzo. L'uomo non è più semplicemente un essere tra gli altri; egli si afferma come centro *sui juris* di molteplici rapporti con il non-io⁴⁴.

⁴² HF., 114, 137.

⁴³ HF., 42-54.

⁴⁴ HF., 81-86.

Nella vita affettiva infine, il piano del sentire, l'uomo, conoscendo e agendo, si realizza come personalità concreta, come un « io » davanti a un « tu », nella intersoggettività del « noi ». L'affermazione originaria della vita affettiva consiste precisamente in questa apertura del mio essere incarnato dove l'universalità del sapere e il perseguimento della felicità possono realizzarsi concretamente e raggiungere continuamente nuove conquiste. L'universalità della mia conoscenza si concretizza, sull'orizzonte di un valore umano, in esperienze concrete della gioia di vivere, che io partecipo con altre persone umane⁴⁵.

Questa interiorizzazione concretizzata dell'affermazione originaria della personalità umana, attraverso l'universalità del sapere e l'umanizzazione dell'agire, fino all'individualizzazione personalistica del sentire, comporta ontologicamente anche un aspetto antitetico di nientificazione. I tre livelli di esistenza sono attraversati da una antitesi dialettica di « negazione esistenziale », che prende una forma specifica, corrispondente a ciascuna modalità dell'affermazione originaria.

La pretesione di raggiungere il valore universale, propria ai nostri giudizi, è interiormente rosa dal carattere prospettivistico del suo fondamento individuale: « ogni vista è un punto di vista »⁴⁶. L'oggetto della nostra conoscenza umana resta indefinito e indeterminato. Ogni giudizio conosce il proprio oggetto e lo esprime partendo da una prospettiva che è una tra le innumerevoli possibili. Inoltre altre coscienze possono comprendere lo stesso oggetto a loro volta, ma ineluttabilmente lo fanno dal loro proprio punto di vista. Certo questa molteplicità di coscienze non si riduce a una semplice opposizione esteriore e numerica; essa non si comprende che sulla base dell'unità fondamentale e originaria del linguaggio umano, della cultura e della comunicazione sociale. Tuttavia la natura prospettivistica della nostra conoscenza, individuale e sociale, manifesta nella affermazione originaria del suo valore universale, una negazione

⁴⁵ HF., 107-122.

⁴⁶ « Toute vue est un point de vue », J. LACROIX, *Panorama de la Philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966, 41.

esistenziale; l'unità fondamentale del sapere non si realizza che attraverso una moltitudine di punti di vista individuali e una pluralità di coscienze e di conoscenze⁴⁷. Così « l'uomo è questa unità plurale e collegiale, nella quale l'unità di destinazione e la differenza di destino si comprendono l'una per mezzo dell'altra »⁴⁸.

Allo stesso modo la nostra aspirazione alla felicità o al valore universale di umanità non si attualizza, se non per mezzo di una condotta umana, esistenzialmente segnata dalla contingenza del carattere individuale, espressione corporale della contingenza delle nostre capacità. Per questo fatto stesso la negazione esistenziale si interiorizza sempre più nella personalità. Io non vivo più la separazione in una pluralità di coscienze; essa si manifesta ora all'interno della stessa persona, tra l'esigenza di totalità e di felicità che essa persegue, da una parte, e dall'altra la contingenza delle sue capacità e dei risultati nella realizzazione di questa aspirazione illimitata. La personalità umana vive la sua vivente aspirazione a una felicità assoluta, o, in termini kantiani, la sua aspirazione a un valore universale di umanità, nella continua ripresa di uno sforzo ineluttabilmente contingente⁴⁹. In maniera che « in lui l'esigenza s'inverte nel suo contrario: (...) io sono la vivente non-necessità di esistere »⁵⁰.

Infine questa interiorizzazione del paradosso della dialettica esistenziale s'individualizza, sul piano della vita affettiva, nel sentimento di dolore. L'Eros, che è l'esperienza affettiva della felicità, è colpito interiormente da una tristezza esistenziale, che risulta dalla instabilità dei suoi sforzi e, più profondamente, dal sentimento fondamentale del finito, che genera le esperienze negative di « vuoto, perdita, paura, rimpianto, delusione,

⁴⁷ HF., 37-42.

⁴⁸ « L'homme est cette unité plurale et collégiale dans laquelle l'unité de destination et la différence des destinées se comprennent l'une par l'autre ». HF., 154.

⁴⁹ HF., 67-81.

⁵⁰ « En lui l'exigence s'inverse dans son contraire: (...) je suis la vivante non-nécessité d'exister ». HF., 155.

dispersione e irrevocabilità della durata »⁵¹. Questo vuoto di essere, individualizzato nella vita affettiva di ciascun uomo, è legato al suo desiderio costante di restare nell'esistenza. In questo senso anche esso è un modo di essere fondamentale: la negazione esistenziale della gioia di vivere, che si individualizza nelle conquiste ininterrotte della felicità⁵².

L'unicità della personalità consiste precisamente nella sintesi di questo triplice paradosso; essa si identifica con questa mediazione dialettica tra l'affermazione originaria e la negazione esistenziale. L'uomo è un « misto »: mediatore tra l'altro e se stesso; è mediazione in se stesso. Questa divisione interiore si manifesta, anche essa, nei tre livelli esistenziali che compongono l'unità fragile della personalità umana.

La sintesi conoscitiva si trova nell'oggetto del giudizio o della percezione; essa oltrepassa l'atto umano del conoscere. L'uomo prende coscienza di questa sintesi oggettiva, e tuttavia essa non è coscienza di sé⁵³.

La sintesi pratica, che costituisce il senso della personalità non ha mai termine; essa resta un compito da perseguire. E' proprio nell'agire che la sintesi pratica è alla ricerca della sua conciliazione. Essa non la trova nella persona, ma nelle sue ope-

⁵¹ « Manque, perte, crainte, regret, déception, dispersion et irrévocabilité de la durée ». *Ibid.*

⁵² HF., 99-107; « On comprend pourquoi le sentiment, ainsi entremêlé à l'aventure de la connaissance et de l'objectivité, doit présenter à la réflexion la paradoxale texture intentionnelle que nous avons dite; car c'est *sur* les choses élaborées par le travail d'objectivation que le sentiment projette ses corrélats affectifs, ses qualités senties: l'aimable et le haïssable, le désirable et l'abominable, le triste et le joyeux; il paraît ainsi jouer le jeu de l'objet. Mais comme ces qualités ne sont pas des objets en face d'un sujet, mais l'expression intentionnelle d'un lien indivis avec le monde, le sentiment apparaîtra en même temps comme une couleur d'âme, comme une affection: c'est ce paysage qui est riant et c'est moi qui suis gai; le sentiment exprime mon appartenance à ce paysage, qui est en retour le signe et chiffre de mon intimité. Or, comme tout notre langage s'est élaboré dans la dimension de l'objectivité, où le sujet et l'objet sont distincts et opposés, le sentiment ne peut plus être décrit que paradoxalement, comme l'unité d'une intention et d'une affection, d'une intention vers le monde et d'une affection du moi; mais ce paradoxe est seulement l'index pointé vers le mystère du sentiment, à savoir la liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le désir et l'amour ». HF., 105.

⁵³ HF., 55-63.

re passeggiere: prodotti, opere d'arte, istituzioni legislative e educative. Tutti questi risultati della sua attività costituiscono una moltitudine di opposizioni, che la mettono dinanzi a interminabili compiti nuovi. Per se stesso e in se stesso l'uomo resta lacerato nella sua aspirazione alla felicità, nonostante tutte le sue realizzazioni etiche, estetiche e tecniche⁵⁴.

Questo conflitto della sintesi personalistica non realizzata si manifesta sensibilmente nella vita affettiva. La mediazione della sintesi resta intenzionale; essa è in semplice stato di aspirazione nell'oggetto conosciuto e nell'opera realizzata⁵⁵. Ma nella sua personalità intima l'uomo soffre questo allontanarsi dalla sua totalità; essa non è che una « dialettica concreta che rivela la sintesi fragile dell'uomo come il *divenire di una opposizione*: l'opposizione dell'affermazione originaria e della differenziazione esistenziale »⁵⁶.

Questa fragilità dialettica « della mediazione che l'uomo opera nell'oggetto, nella sua idea dell'umanità e nel suo proprio cuore »⁵⁷, ci mostra il campo dove l'uomo è 'poter fallire'. Il problema pertanto si restringe ulteriormente. *Come mai* questa fragilità umana può essere un poter fallire? Che potere umano è il poter fallire umanamente?

Una riflessione ulteriore svela sensi molteplici di questa fallibilità; sensi tuttavia non disparati, perché essi si richiamano e si prolungano in un ordine di complessità sempre crescente.

⁵⁴ HF., 86-96.

⁵⁵ HF., 122-148, « Même s'il est vrai que les conflits réels qui jalonnent l'histoire affective sont au sens propre du mot des accidents, des faits de rencontres entre notre effort, notre puissance d'affirmation et les forces de la nature, du milieu familial, social, culturel, il reste que tous ces conflits externes ne pourraient être intériorisés si un conflit latent de nous-même à nous-même ne les précédait, ne les recueillait et ne leur conférait la note d'intériorité qui est dès l'origine la sienne. Nul conflit entre nous-même et quelque instance susceptible de nous conférer une personnalité d'emprunt ne pourrait être introjeté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du BIOS et du LOGOS dont notre « cœur » souffre le discord originaire ». HF., 148.

⁵⁶ « Dialectique concrète qui fait apparaître la synthèse fragile de l'homme comme le *devenir d'une opposition*: l'opposition de l'affirmation originaria et de la différence existentielle ». HF., 157.

⁵⁷ « De la médiation que l'homme opère dans l'objet, dans son idée de l'humanité et en son propre cœur ». *Ibid.*

La fragilità umana è prima di tutto *occasione* del male. La disproporzione dell'essere umano — mancanza di realizzazione e mancanza di resistenza — è il campo dove il male può spingere le sue radici e propagarsi.

Questo primo senso non mostra ancora alcun legame tra la possibilità e la realtà del male: l'occasione non è la causa; vi è discontinuità tra queste due nozioni. Tuttavia il fatto che l'uomo commette la colpa significa qualche cosa di più: la fragilità umana è anche *origine* della colpa, nel senso che la colpa dice rapporto a una perfezione che essa ha tradito. La fragilità umana, in quanto è disproporzione, ha reso possibile questa defezione e si pone così come origine della colpa. L'uomo non può fallire che a partire da una perfezione di essere che egli tradisce.

Ma riconoscere la disproporzione come origine della colpa include nello stesso tempo che essa ne possiede la *capacità*: la fragilità dell'uomo lo rende capace di commettere la colpa. Nella presa di coscienza e nella confessione della colpa, l'uomo riconosce che egli l'ha commessa proprio a causa di una fragilità che egli vive come potere personale di fallire.

« Proprio questo passaggio dall'innocenza alla colpa, scoperta nell'attuazione stessa del male, dà al concetto di fallibilità tutta la sua equivoca profondità. La fragilità non è solamente il 'luogo', il punto di inserzione del male, neppure solamente 'l'origine', a partire dalla quale l'uomo cade; essa è anche la capacità del male. Dire che l'uomo è fallibile, è dire che la limitazione, propria a un essere che non coincide con se stesso, è la debolezza originaria donde procede il male »⁵⁸.

Conclusioni.

Avendo seguito il nostro autore nella descrizione dell'*eidos* della libertà e della fallibilità, terra dove nasce la colpa, il mi-

⁵⁸ « C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profonde; la fragilité n'est pas seulement le 'lieu', le point d'insertion du mal, ni même seulement 'l'origine' à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est aussi la 'capacité' du mal. Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaria d'où le mal procède » HF., 162.

stero di questa esperienza umana si accentua ancora più. P. Ricoeur termina il suo studio con questa semplice frase: « E tuttavia il male non procede da questa debolezza se non perché esso si pone in atto »⁵⁹. Il male diventa fatto in quanto è opera della libertà umana; l'esperienza della colpa manifesta un legame causale, che l'intelligenza non arriva a comprendere. Quale è la dimensione di essere della colpa morale? In che modo la esperienza del male quadra con la struttura ontologica dell'esistenza umana? Benché l'uomo sia fallibile, il fatto di commettere la colpa non appare meno paradossale al più alto grado, perché la colpa in sé resta « un corpo estraneo nell'eidetica dell'uomo »⁶⁰.

Di fatto la riflessione filosofica — che deve essere radicale e autonoma nel suo costante sforzo di rivelare il reale all'intelligenza umana — sembra offuscarsi davanti a questa dimensione umana: la colpa non concorda con la concezione di una libertà umana, essenzialmente orientata verso la costituzione di un mondo personalista. Questo enigma filosofico si sdoppia in due questioni: 1°) il filosofo è capace di avvicinarsi a questa esperienza del male con altro mezzo che non sia quello della sua realizzazione? In altri termini l'esperienza della colpa non manifesta forse che, oltre l'atto del commetterla, vi è un altro fattore reale? 2°) Se è così, forse questa esperienza più indiretta può garantire un approccio autenticamente filosofico, cioè può dare l'accesso alla realtà totale della colpa, di modo che il filosofo possa renderla manifesta all'intelligenza umana, ricreandola in LOGOS?

Quanto alla prima questione è un fatto che il male morale non è una fatticità cieca, né un avvenimento esclusivamente psichico; esso è l'opera dell'uomo totale. L'uomo è cosciente della sua colpa, e la confessa. Questa confessione è una dimensione della colpa commessa; in essa la colpa diviene parola e getta per conseguenza il ponte verso una eventuale comprensione filosofica.

⁵⁹ « Et pourtant le mal ne *procède* de cette faiblesse que parce qu'il se pose. » *Ibid.*

⁶⁰ « Un corps étranger dans l'eidétique de l'homme ». HF., 10.

Questo tuttavia non garantisce ancora una risposta positiva alla seconda questione. Qui il compito del filosofo diviene estremamente complicato e difficile. La confessione, essendo la dimensione cosciente della colpa commessa, percorre, proprio come il male esso stesso, tutta l'evoluzione della storia umana. E si sa come la scala dei valori umani si è evoluta nel corso di questa storia.

Questo non è forse riconoscere che la confessione, che lo uomo fa delle sue deficienze nella costruzione del mondo umano, dice rapporto a dei valori che cambiano continuamente, e talora anche così profondamente che essi sembrano piuttosto contraddirsi e contestarsi? Come allora la confessione di queste deficienze potrebbe ancora orientare il filosofo nell'elucidazione del mistero della colpa?

P. Ricoeur traccia qui un doppio cammino da seguire, i cui risultati dovranno completarsi e illuminarsi reciprocamente.

E' un fatto che la confessione della colpa è così antica quanto il commetterla. La confessione appartiene all'esperienza integrale della colpa stessa. Le origini della nostra storia umana, nascoste in mitologie differenziate, ne parlano abbondantemente in un linguaggio simbolico vario. Il filosofo dovrà ascoltare questo linguaggio simbolico, senza partito preso e interpretarlo autenticamente, perché esso ci rivela delle dimensioni di essere che non sono esprimibili con la nostra intelligenza discorsiva. Esso ci rimette in una spontaneità vitale originale, non ancora turbata, anzi adulterata, dalla nostra cultura razionalistica e tecnicistica, e non ancora ridotta alle sole dimensioni di una valutazione etica della colpa. In questo senso P. Ricoeur afferma: « Il simbolo dà da pensare »⁶¹, perché il suo tema intimo è precisamente « il libero arbitrio che si lega e si trova sempre già legato »⁶².

Il secondo cammino dovrà rimettere e cercare di comprendere la confessione della colpa nella luce « di tutte le scienze umane (moderne: psicoanalisi, criminologia, scienza politica) e del pensiero speculativo; non è più possibile oggi di presentare

⁶¹ « Le symbole *donne à penser* », SM., 324.

⁶² « Libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié ». HF., 13.

una empiria esaustiva della volontà serva nei limiti di un trattato delle passioni »⁶³.

Sfortunatamente questo secondo cammino finora è stato semplicemente delineato⁶⁴; esso sarà il tema della terza parte della *Philosophie de la Volonté*, che noi attendiamo sempre. Checché ne sia, in un prossimo contributo noi ci proponiamo di seguire il nostro autore per quanto è possibile, nell'interpretazione filosofica della *confessione* della colpa.

Wittem (Paesi-Bassi) luglio 1973

⁶³ « De toutes les sciences humaines (modernes: psychanalyse, criminologie, science politique) et de la pensée spéculative; il n'est plus possible aujourd'hui de contenir une empirique de la volonté serva dans les bornes d'un *Traité des Passions* ». HF., 12.

Sur ce terrain P. Ricoeur a publié déjà plusieurs contributions partielles. Rappelons-nous son grand ouvrage « *De l'interprétation. Essai sur Freud.* », Paris, Ed. du Seuil, (1965). Cfr. encore « *Histoire et Vérité.* », Paris, Ed. du Seuil, 1955, passim; « *Le paradoxe politique.* », in *Esprit*, mai 1957, 721-745.

⁶⁴ HF., 12-13; SM. 26-30.