

DECISIONE, IMPUTAZIONE, MOTIVAZIONE. PRIMI ELEMENTI PER UNA TEORIA GENERALE

LORENZO SCILLITANI*

Abstract: Starting from Paul Ricoeur's phenomenology of the will and in dialogue with authors including, in particular, Heidegger, this article tries to elaborate the first assumptions of a possible general *theory of motivation*. This theory is supported by moral philosophy and philosophy of law and it is linked with a hermeneutics of decision and action centred on the figure of the *subject of law* as a *capable* subject, and as *accountable* for acts.

Keywords: decision – will – imputation – motivation – Paul Ricoeur

Introduzione

La riflessione filosofica generale, e quella filosofico-giuridica in particolare, sembrano a tutt'oggi essere interessate a una sorta di primato della logica, delle logiche, che presiedono alla razionalità teorico-argomentativa. In Italia, un poderoso sforzo interdisciplinare perseguì, più di vent'anni fa, l'obiettivo dichiarato di ricercare, all'interno di un *logos* dell'essere, uno specifico *logos* della norma¹. Si tratterebbe di un *logos* da determinare in base a un'intelligenza complessiva dei nessi del reale, *per* un'intelligenza e, possibilmente, *con* intelligenza, nel tempo dell'«intelligenza artificiale», ed «emozionale», della ipotetica esistenza di esseri intelligenti extraterrestri e dei missili (e delle bombe) «intelligenti». La fase storica corrente sembra dunque registrare il trionfo dell'*intelligenza* a tutti i livelli: il dominio epocale della tecnica² non ne sarebbe che un aspetto, forse il più appariscente. Organo di questa intelligenza ormai onnipervasiva resta il cervello: le neuroscienze³ guidano la ricerca avanzata, fino al punto di poter formulare

* Lorenzo Scillitani, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise.
Email: lorenzo.scillitani@unimol.it

¹ Cfr. L. Lombardi Vallauri, 1999.

² Cfr. U. Galimberti, 1999. Più in generale, si fa rinvio alla lettura, ormai classica, di Emanuele Severino, e alla sua copiosa produzione scientifica.

³ Per una prima approssimazione nel campo della filosofia del diritto, cfr. *Diritto e neuroscienze*, 2014.

ipotesi interpretative dei complessi rapporti tra la *natura* e la regola, tradizionalmente studiati dai filosofi⁴. Sembra quindi compiersi quel percorso di storia del pensiero occidentale che parte dalla gremità platonica per approdare all'identificazione pressoché completa dell'umano con un'intelligenza che, tuttavia, in forme sempre più sviluppate, appartiene oggi anche alla macchina e alle sue «realità virtuali». La super-intelligenza di «sistemi ipersofisticati», capaci di svolgere funzioni di calcolo e di programmazione un tempo affidate all'uomo, si annuncia come forma di vita (potenzialmente, per ora) autonoma. Altri campi delle scienze, come la genetica, sono diventati una «ingegneria», orientandosi secondo la direttrice di un sapere-potere organizzato in «presa diretta» sui segreti più riposti della vita umana⁵.

A questo inesorabile imporsi del primato, teorico-scientifico e teorico-organizzativo, dell'intelligenza non si sottrae il diritto, sempre più assimilato a tecnica, sempre più svincolato da riferimenti, ritenuti ormai superati, alla giustizia, o comunque a un ordine di significati, metafisici ed etici, non riconducibili al «nuovo ordine mentale» assicurato dal dispositivo scientifico-tecnologico. Eppure, il diritto, nella misura in cui ne viene tollerata l'esistenza, sta a indicare che l'uomo non è soltanto un essere intelligente, ma è anche un soggetto di volontà, come recita l'articolo 85 del codice penale italiano. Il 2° comma di questa disposizione condensa, nel suo enunciato, tutta l'*antropologia* – filosofica – di cui è portatore il diritto: «è imputabile chi ha la capacità d'intendere e di volere». L'intelligenza, da sola, non è indice antropologico sufficiente a identificare un soggetto di diritto pienamente capace; non lo è, beninteso, neppure la sola volontà, nei cui «trionfi» di «potenza» «si decide e si è deciso qualcosa dell'uomo odierno e del suo atteggiamento conoscitivo»⁶. Finché il diritto resisterà, con le sue leggi scritte e con quelle non scritte, si darà ancora la possibilità di *imputare* all'uomo la responsabilità dei suoi atti, qualificandosi tali le azioni compiute da un soggetto capace d'intendere e di volere, non programmato né programmabile nelle sue *libere* scelte. Se l'uomo non è «pura» intelligenza, né pura volontà, il diritto, in quanto fenomeno ed esperienza riferibili all'uomo, non può essere identificato col prodotto di una razionalità infallibile, né col prodotto di una scelta puramente arbitraria, mutevole a seconda delle circostanze. Se il diritto si cristallizzasse in un ordine di certezze assolutamente formali – o formalizzabili in schemi di programmazione dei comportamenti umani –, verrebbe semplicemente a snaturarsi, rivelandosi esso stesso incapace di riconoscere nel soggetto umano la ragion d'essere delle sue norme e dei suoi istituti.

Pertanto, l'uomo trova proprio nel diritto il riscontro testuale, leggibile e (relativamente) affidabile, del suo riconoscersi come soggetto imputabile, capace d'intelligenza e di volontà. Un documento di analoga sinteticità non è dato trovare nemmeno nella tradizione filosofica classica, se non nella formula aristotelica di *zōon lōgon échon*,

⁴ Cfr. J.-P. Changeux – P. Ricoeur, 1999.

⁵ Cfr. L. Montagnier, 1999, e il relativo commento critico di P. Ventura, 2000, 73-75.

⁶ M. Heidegger, 1994, 462-463.

con evidente propensione, in questo caso, per il primato della ragione (logica). Altrettanto dicasi della filosofia moderna e contemporanea: le tre domande sulle quali si concentra ogni interesse della ragione – sia speculativo che pratico – sono, per Kant, *che cosa posso sapere?*, *che cosa devo fare?*, *che cosa mi è lecito sperare?*⁷, dove non trova espressamente posto il volere; in Heidegger è addirittura controverso se il *Dasein*, che pure si apre nella *Entschlossenheit*⁸, sia da intendersi propriamente come uomo. Nell'oscuramento filosofico della questione fondamentale circa l'essere dell'uomo probabilmente sta la radice dell'occultamento del soggetto umano come soggetto d'imputazione giuridica. Si tratta di provare ad avere «intelligenza» degli elementi di tale questione, e a questo fine può essere utile entrare nel campo della volontà o, meglio, dell'involontario e del volontario: è un campo non molto arato, o comunque non in profondità, dalla riflessione filosofica, preoccupata fondamentalmente di indagare la regione ritenuta di sua più stretta competenza, ossia l'intelletto razionale. Il campo semantico della volontà invoca un'intelligenza che – per dirla con Lévinas – «prima di lasciarsi interpretare come “coscienza di”, è società e obbligo»⁹.

A una iniziale realizzazione del tentativo esperito nel presente lavoro contribuisce principalmente il primo volume della *Filosofia delle volontà* di Paul Ricoeur – che risultava, fino a un decennio fa, l'unico approccio fenomenologico-esistenziale organico all'involontario e al volontario¹⁰. Altri testi e autori sosterranno, in parallelo, a margine, o con letture incrociate, lo sforzo di problematizzare le dimensioni dell'essere umano che, più di altre – almeno in prima approssimazione –, occupano il campo visivo di una fenomenologia come quella qui di sèguito abbozzata: la dimensione corporeo-sessuata, la dimensione linguistica (dal linguaggio delle parole a quello gestuale), la dimensione familiare. È attraverso questo complesso di dimensioni che la soggettività umana si annuncia, come centro d'imputazione giuridica di esistenza, di pensiero, di azione.

Nelle *Questioni di metodo* premesse al primo volume della sua *Filosofia della volontà (Il volontario e l'involontario)*, Ricoeur, rimettendo a fuoco il primato del *cogito* cartesiano, sostiene: «Io mi comprendo innanzitutto come colui che dice “Io voglio”»¹¹, ogni funzione parziale dell'uomo dandosi come gravitante attorno al *volere*. Nell'annunciare una *teoria eidetica* del volontario e dell'involontario, Ricoeur fa subito presente che il primo dato emergente dalla descrizione fenomenologica di queste

⁷ *Was kann ich wissen?; Was soll ich tun?; was darf ich hoffen?* Cfr. I. Kant, 2004, 1132-1133. Nell'edizione italiana a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice il verbo *dürfen* è reso con «potere»: che cosa *posso* sperare? Probabilmente il significato dell'«essere autorizzato a sperare» corrisponde a quel nucleo di intelligibilità razionale della speranza che ne sostiene il diritto (cfr. L. Scillitani, 2006, 206).

⁸ Tradotta da Pietro Chiodi con «decisione» (cfr. M. Heidegger, 1978, 438); da Alfredo Marini con «risolutezza» (cfr. Id., 2006, 836-837). Forse il lemma «determinazione» potrebbe coprire la complessa semantica alla quale si presta il termine impiegato da Heidegger (si veda però più avanti, nota 51).

⁹ E. Lévinas, 1982, 212.

¹⁰ Soltanto con V. Costa, 2011, si è avuto un primo tentativo sistematico di colmare questa lacuna, sorretto da una riflessione sul tema della volontà e sul correlato tema dell'ordine delle motivazioni che vi presiedono.

¹¹ P. Ricoeur, 1990, 9.

strutture – ovvero *possibilità fondamentali* – dell'uomo¹² è la *reciprocità* dell'involontario e del volontario¹³, nel senso che «non soltanto l'involontario non ha significato proprio, ma (...) lungi da poter dedurre il volontario dall'involontario, al contrario è la comprensione del volontario che è prima nell'uomo»¹⁴. Primo compito di questa comprensione reciproca è di «riconoscere le *articolazioni* più naturali del volere»¹⁵, che corrispondono a un'interpretazione triadica dell'*atto di volontà*: «io decido», «io muovo il mio corpo», «io consento»¹⁶. Ciò significa che «il voluto è innanzitutto ciò che io decido, il *progetto* al quale do forma»¹⁷; la mozione volontaria è ciò che fa passare il progetto nella realtà, determinando l'agire; il volere, infine, «consiste anche in un'acquiescenza alla necessità, che esso non può né progettare né porre in movimento»¹⁸. Ora, la *decisione* non è un che di irrazionale, perché «si trova in un rapporto originale non solo con il progetto, suo oggetto specifico, ma anche con i motivi che la giustificano»¹⁹, al punto che la *motivazione* «è la prima struttura di raccordo fra l'involontario e il volontario»²⁰. Il «perché» io decido questo o quello, questo anziché quello, è interno al darsi stesso della decisione, prima fase dell'atto volontario. Un ordine di giustificazioni presiede al progetto secondo il quale l'atto volontario si determina come tale: non esiste decisione «immotivatamente» assoluta, qualunque decisione reca con sé il motivo del suo porsi. Già questo è un primo elemento da acquisire alla presente ricerca, e che richiede di essere tematizzato: *non si dà decisione senza giustificazione*.

D'altro canto, la decisione è limitata da un involontario *assoluto* – il carattere, l'inconscio, l'organizzazione vitale –, che è la *necessità* alla quale consentire²¹: motivazione, mozione, necessità «sono relazioni intra-soggettive. Perciò vi è una eidetica fenomenologica del corpo proprio e delle sue relazioni all'io che vuole»²². Qui Ricoeur chiama in causa un «soggetto», lasciando intendere che dove c'è «io voglio» lì c'è soggetto, e dichiarando che la comprensione della tripartizione dell'atto di volontà esige una eidetica fenomenologica puntata proprio su ciò che Husserl aveva mancato: infatti, centrale non è più la visione, la percezione (come in Merleau-Ponty) o la rappresentazione, ma il vissuto del volere. In realtà, a mancare il soggetto è anche la psicologia empirista, con la sua riduzione degli atti a meri «fatti». È dunque l'atto a chiamare in causa un soggetto: un soggetto è tale in quanto è «funzione» – meglio sarebbe dire: sorgente – di atti.

¹² Cfr. *ivi*, 7.

¹³ Cfr. *ivi*, 8.

¹⁴ *Ivi*, 9.

¹⁵ *Ivi*, 10.

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ Cfr. *ivi*, 11.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. *ivi*, 12.

²² *Ivi*, 14.

Ora, il progetto ricoeuriano si colloca alla confluenza del metodo husserliano della descrizione fenomenologica – che presuppone l’«oggettività» di un «problema» – come anche di quello che, per Gabriel Marcel, si dà come «mistero» dell’incarnazione²³, il cui senso globale può essere tematizzato adeguatamente solo in chiave *metaproblematica*²⁴: del resto, la *filosofia dell’uomo* «appare come una tensione vivente fra un’oggettività elaborata da una fenomenologia a misura del Cogito (...) e il senso della mia esistenza incarnata»²⁵. Una filosofia dell’uomo, che è inevitabilmente implicata da una filosofia della volontà, non può ridursi a essere una «antropologia», se per tale s’intende un *logos* di oggettivazione mutuato, per molti aspetti, dalla scienza. Fare filosofia *dell’uomo*, e non *sull’uomo*, significa invece assumere la vocazione della filosofia – «chiare attraverso nozioni l’esistenza stessa»²⁶ –, ma nella consapevolezza che si ha a che fare con l’esistenza: non con l’essenza, ma con qualcosa che è, metaproblematicamente, al di là del sapere oggettivante, perché l’esistenza – come dice Karl Jaspers – «non è mai oggetto né forma»²⁷.

Per un’altra ragione, però, è possibile una *antropologia*: perché il volontario e l’involontario «cadono sotto il potere del Nulla *così come sono in sé stessi*»²⁸, risultando cioè suscettibili di una descrizione eidetica che abbia a oggetto un’esperienza *persino puramente immaginaria*²⁹ – come dimostrato, per altro, dalle ricerche di Sartre sull’immaginazione e l’immaginario. Un’eidetica dell’uomo, per restare fedele al suo tema, ultimamente inoggettivabile, non può tuttavia non fare i conti con un’estraneità: con l’estraneità rappresentata dalla *colpa* che, al pari dell’innocenza, «non si trova nelle strutture, nelle nozioni»³⁰. All’innocenza e alla colpa è possibile accedere solo con una mitica concreta, che prenderà corpo nell’opera di Ricoeur su *Finitudine e colpa*, e che avrebbe dovuto corrispondere a un terzo momento della filosofia della volontà, dopo la descrizione pura e l’empirica³¹: ovvero la *poetica* della volontà, che altro non è se non una *pneumatologia* della volontà³², nella quale ha da compiersi l’*ontologia del soggetto*. Una pneumatologia è tale da «eccedere le possibilità di una descrizione della coscienza»³³,

²³ Cfr. *ivi*, 18-19.

²⁴ Marcel distingueva sempre i problemi e i *metaproblemi*: «i primi, di conoscenza, si risolvono (scientificamente), i secondi, di riflessione, si approfondiscono (filosoficamente=esistenzialmente)» (P. Ventura, 1997, XIII). Involontario, volontario, atto di volontà possono formare l’oggetto di una fenomenologia, di ascendenza (piuttosto che di impostazione) husserliana, ma costituiscono, al contempo, un complesso di metaproblematiche, ossia di problematiche suscettibili di sempre ulteriori approfondimenti (filosofico-esistenziali).

²⁵ P. Ricoeur, 1990, 20.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ K. Jaspers, 1996, 47.

²⁸ P. Ricoeur, 1990, 29.

²⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. M. Bonato, 1990, XIV.

³² Cfr. P. Ricoeur, 1990, 34. A tale proposito Ricoeur fa esplicita menzione di altri «pneumatologi», come Pascal, Dostoevskij, Bergson e Marcel, ai quali bisognerebbe certo aggiungere (almeno) Ferdinand Ebner.

³³ *Ivi*, 35.

descrizione che deve pertanto astrarre non solo dall'innocenza e dalla colpa – che si dà alla coscienza come un'innocenza perduta (tema caro a Schelling), come *peccato*³⁴ – ma anche dalla trascendenza³⁵: dalla trascendenza metafisica (la Trascendenza) come dalla trascendenza che l'*altro* rappresenta nell'intersoggettività³⁶.

Su quest'ultimo passaggio va fatta una puntualizzazione: l'origine oscura della soggettività va cercata, secondo Ricoeur, nel *sum* del cogito, la cui tendenza all'autoproiezione lo assimilerebbe a un soggetto – epistemologico – di *rappresentazione*, correlato fenomenologico della percezione³⁷. Ricoeur precisa che l'«altro» figura, tutt'al più, fra i «motivi» che pesano sul formarsi della decisione. Al centro di una filosofia della volontà fenomenologicamente impostata deve stare l'iniziativa dell'*io*, che resta interamente *libero*, sin nell'accoglimento del *dono* – dell'*essere* – che attraverso «ogni cosa» gli si fa incontro³⁸.

Con Ricoeur siamo certamente a una fase matura di superamento dell'*ego* trascendentale husserliano, per il quale «altri» costituisce, in quanto momento esterno alla coscienza, un problema. Sappiamo però, dopo Sartre, che l'altro si fa presente già nel movimento interno alla coscienza: sarà questo uno degli elementi di confronto critico che accompagneranno la presentazione della fenomenologia ricoeuriana, tenuto conto di un significativo esito recente del pensiero di Ricoeur, in dichiarato disimpegno dalle filosofie del Cogito³⁹. Si può allora seguire il pensatore francese quando questi afferma di voler prendere in considerazione «l'io così come esso si dà, cioè come colui che incontra e subisce una necessità che egli non fa»⁴⁰, tenendosi presente che di questa necessità fa parte l'altro, *prima* di qualunque livello al quale sia possibile attingere una intersoggettività. Si vedrà che l'altro, con la sua alterità, eccede l'ordine dei motivi, proponendosi come fattore di soggettivazione dell'atto di volontà fin dentro i recessi della coscienza, proprio lì dove il *paradosso* (tema paradigmaticamente caro a Jaspers) della coscienza mostra il *conflitto* sotto il segno del quale si rivelano i rapporti fra l'involontario e il volontario, per cui la volontà si dà come *nolontà*, in forza di un potere di decidere che, nella coscienza, sorge come potere di giudizio e di rifiuto di fronte alla realtà del proprio corpo, delle cose⁴¹ e di altri, da intendersi come *società* e *obbligo*. Lo stesso Ricoeur sembra riconoscere questa «eccedenza», quando attribuisce alla volontà passioni come l'ambizione e l'odio⁴²: in proposito, vale la pena ricordare, con Emmanuel Lévinas, che l'odio è tutto meno che l'espressione di un volere «oggettivante», poiché far soffrire, da parte di chi odia, «non è ridurre altri al rango d'oggetto, ma al contrario

³⁴ Cfr. *ivi*, 25-29.

³⁵ Cfr. *ivi*, 32.

³⁶ Cfr. *ivi*, 35.

³⁷ Cfr. M. Bonato, 1990.

³⁸ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 33 e 36.

³⁹ Cfr. P. Ricoeur, 1993, 102.

⁴⁰ *Id.*, 1990, 36.

⁴¹ Cfr. *ivi*, 21.

⁴² Cfr. *ivi*, 23-24.

mantenerlo nella sua soggettività»⁴³. Per l'odio, infatti «è proprio necessario che il soggetto resti soggetto»⁴⁴, perché solo un soggetto può venire a conoscenza della propria reificazione.

Il mondo della volontà è un mondo popolato, in certi casi «sovrappopolato» – come è il «mondo dell'invidia» descritto nell'*Idiota della famiglia* di Sartre –: talora la presenza d'altri apparirà come sullo sfondo di un io che si atteggia a sovrano in casa propria, altre volte la presenza d'altri ingombrerà talmente questa casa da dare l'impressione di volere sloggiarne il legittimo inquilino. In un caso come nell'altro, la coscienza si trova alle prese con un'istanza non dominabile dalla volontà, ma che tuttavia può «trattare» – ed è questa la tesi di Ricoeur – solo a partire dalla volontà, attingendone forza ed energia oppure motivo di sofferenza.

1. La decisione⁴⁵

Ogni soggetto è capace in ordine al suo volere – oltre che al suo intendere – un po' come il soldato che – come dice Ricoeur –, «prima di aver ricevuto il battesimo del fuoco, non sa di che cosa è capace e quanto pesi il suo giuramento d'essere intrepido»⁴⁶. Un'ignoranza delle possibilità dell'agire è alla base di qualsiasi *progetto*, il cui criterio e la cui prova sono dati soltanto dalla esecuzione⁴⁷. Il potere dell'atto «appartiene già all'ordine dell'azione»⁴⁸, ed è proprio questo intimo nesso fra il poter agire e l'agire a condizionare la decisione: una decisione, difatti, può essere separata nel tempo da qualunque esecuzione corporea, «e tuttavia è il potere ovvero la capacità dell'azione (o del movimento) che ne fa una decisione autentica»⁴⁹.

Che la decisione sia alle sorgenti dell'agire è già, sia pure diversamente, ipotizzato da Heidegger nella presentazione della decisione *anticipatrice* come un poter-essere-un-tutto esistentivo autentico da parte del *Dasein*: l'esigenza di pensare esistenzialmente «fino in fondo» il fenomeno della decisione – o risolutezza – anticipatrice⁵⁰ porta anzi Heidegger a indicare nella decisione l'*eigentliche Erschlossenheit* del *Dasein*⁵¹.

⁴³ E. Lévinas, 1982, 245.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Per una complessiva e articolata considerazione filosofica del tema cfr. i contributi raccolti in *La decisione*, 2012, tra i quali in particolare quelli di: Marion, 11-22; Casper, 23-32; Baccarini, 179-189; Ales Bello, 171-178; Capelle-Dumont, 191-198; Greisch, 199-215; Pierini, 239-247; Nicoletti, 269-281. Con specifico riguardo a Kant, cfr. Chiereghin, 2002.

⁴⁶ P. Ricoeur, 1990, 43.

⁴⁷ Cfr. ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ivi, 44.

⁵⁰ Cfr. rispettivamente, per le due traduzioni di *vorlaufende Entschlossenheit*, M. Heidegger, 1978, 449; Id., 2006, 858-859.

⁵¹ Cfr.: apertura autentica, ed. P. Chiodi (M. Heidegger, 1978, 488), e ed. A. Marini (Id., 2006, 942-943). «“Decisione” è, in tedesco, il neutrale *Ent-scheidung*, il più impegnativo *Dezision*, ma è anche l'ambivalente

L'autenticità, per il filosofo tedesco, è tuttavia da intendersi in rapporto all'essere-colpevole dell'Esserci, dal quale invece l'eidetica di Ricoeur esplicitamente astrae.

Ora, riconosciuta una differenza di principio – tale cioè da tollerare qualche eccezione – tra una decisione da un lato, e un desiderio o un comando, dall'altro, questi ultimi risultando privi del potere esecutivo di un'intenzione⁵², Ricoeur precisa che un'intenzione «è una decisione autentica quando l'azione che essa progetta appare in *potere* del suo autore»⁵³, e che l'esecuzione effettiva «non è necessaria all'esistenza della decisione»⁵⁴. Basta il potere.

Ma si tratta di un potere rivolto al fare, all'agire, o di un potere rivolto all'*intenzione*? Al riguardo Ricoeur è esplicito: *volere è pensare*, la volontà è un *modo di pensiero*, poiché il poter-fare aderisce al *progetto* del fare, che è un progetto intenzionale⁵⁵. «L'intenzione del progetto è un pensiero»⁵⁶: non è, si badi, una proiezione del pensiero, ma è essa stessa modo di pensare, e questo si vede in particolare nel *decidersi*, che – come dice Heidegger – «è, in primo luogo, l'aprente progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive»⁵⁷. Il volere può essere determinato, dunque, al livello non dell'agire ma del pensare: intendere e volere vanno insieme, non valendo tuttavia la reciproca (psicopatologica?) per cui pensare è volere. Il decidere, comunque, non si dà soltanto nel suo carattere riflesso, ma anche in una transitività, ossia nel suo *tendere verso l'altro*⁵⁸. Questo «altro» è assimilato da Ricoeur all'«oggetto», percepito, immaginato, voluto; si avrà modo di osservare che l'altro non è solamente qualcosa cui il pensiero tende, ma è come un «altro versante» del pensiero – e della stessa decisione –, che «fa tendere» il pensiero e la decisione. Questo altro versante non è, a sua volta, un altro oggetto, perché corrisponde a una maniera della datità dell'altro, il *tu*, che «è molto più originaria di quella della mera cosa, dell'oggetto»⁵⁹. L'altro, come correlato fenomenologicamente intenzionale, è già sempre – individualmente, per non dire *singularmente* – qualcun altro.

Ent-schluss, da cui *Ent-schlossenheit*. Ma *Ent-schlossenheit*, nel senso di “risoluzione”, di decisione risoluta, è costruito in opposizione a *Ver-schlossenheit*, “chiusura”, e designa, pertanto, l'*apertura*. Nel lessico di Heidegger la *Ent-schlossenheit*, la “ri-soluzione”, rende “aperti” per il “mistero”, per il *Geheim*» (R. Racinaro, 1997, 34), per il «mistero».

⁵² Cfr. P. Ricoeur, 1990, 44.

⁵³ Ivi, 45.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Cfr. ibidem.

⁵⁶ Ivi, 46.

⁵⁷ M. Heidegger, 1978, 440. Corsivo nel testo. L'originale ambivalenza dello *Entschluss* viene reso nell'ed. Marini con «risoluzione», che sarebbe essa stessa «la schiusura che proietta e determina la rispettiva possibilità fattizia» (cfr. Id. 2006, 840-841). Si rimanda in proposito a quanto evidenziato da Roberto Racinaro (*supra*, n. 51).

⁵⁸ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 46.

⁵⁹ L. Landgrebe, 1974, 131.

Se il volere è un pensare, decidere «è una specie del “giudicare”»⁶⁰, ovvero è quella specie, secondaria, di giudizio – primario essendo il giudizio, teorico, d’esistenza – che è il *giudizio pratico*. Sviluppandosi come un movimento interno al pensare, la decisione si distingue, rispetto al comandare e al desiderare, per il fatto di designare, categorialmente e categoricamente, un’azione propria, che dipende da me ed è in mio potere⁶¹. La designazione categorica richiede, per Ricoeur, un «prendere posizione» – in rapporto alle mie azioni: «io che decido di fare, sono capace di fare; ed è questa capacità che progetto nel soggetto dell’azione»⁶². Si è capaci di fare perché si è capaci di intendere-e-di-volere: ma la capacità è un potere perché è una decisione, nucleo di giudizio pratico. L’agente si rivela già prima dell’agire: l’agente è colui che decide, in quanto la decisione «mi pone come agente nel mio stesso tendere verso l’azione da fare»⁶³. Che tutto questo si svolga secondo il modo dell’*attività* è da discutere, soprattutto in considerazione di quanto può accadere a un agente *passivo*, il cui agire sia da lui visto e vissuto come risultato ineluttabile di una *volontà altrà*⁶⁴. Quest’ultima considerazione porta sul problema – da approfondire a suo tempo – di determinare, accanto alla volontà, e alla nolontà, *propria* di un soggetto capace di agire, la presenza e l’incidenza di una volontà altrui, condizionante la costituzione di un soggetto in termini di passività.

La decisione è dunque un’*anticipazione*: l’azione cui essa tende è un *da fare*; il progetto è progetto, proiezione verso ciò che sarà. Lasciandosi aperta la questione di «sapere in che modo la coscienza proceda dalla necessità atemporale all’attesa temporale»⁶⁵, il tempo della decisione si annuncia come futuro, che «è il *progetto* stesso della coscienza»⁶⁶. Come scrive Heidegger, «in quanto deciso, l’Esserci *agisce* già»⁶⁷, ma perché si trova in quell’estasi delle temporalità che è l’*avvenire*, fenomeno primario della temporalità originaria e autentica⁶⁸, nonché *senso primario dell’esistenzialità*⁶⁹: l’anticipazione – in cui si raccoglie la decisione – «rende l’Esserci *autenticamente* avveniente, sicché l’anticipazione stessa è possibile soltanto perché l’Esserci, *in quanto*

⁶⁰ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 47. «In ogni caso, all’interno della decisione ritroviamo un giudizio, così come nell’indecisione si manifesta l’assenza o l’incertezza del giudizio (...) La capacità (e la funzione) raccogliente della decisione non è dunque altro che la capacità (e la funzione) raccogliente del giudizio» (S. Cotta, 1972, 17). Il problema non è di determinare se alla decisione o, viceversa, al giudizio spetti il *prius* logico, o cronologico, perché – per parafrasare Agostino – decisione e giudizio *convertuntur*: «la decisione è dunque un giudizio. Che si tratti di un giudizio non espresso formalmente e implicito nella decisione, o anche di giudizio schematico e semplicemente abbozzato, poco importa. La elementarità, oppure la complessità, del giudizio costituirà la elementarità, oppure la complessità, della decisione, ma in nessun caso questa appare priva di quello» (ivi, 18).

⁶¹ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 46 e 50.

⁶² Ivi, p.51.

⁶³ Ivi, 52.

⁶⁴ Cfr. sul punto J.-P. Sartre, 1983, 143.

⁶⁵ P. Ricoeur, 1990, 54.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ M. Heidegger, 1978, 443.

⁶⁸ Cfr. ivi, 479-480.

⁶⁹ Cfr. ivi, 478.

esistente, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè, in quanto, nel suo essere, è, in generale, adveniente»⁷⁰. «La direzione futura non è un atto – come riconosce anche Ricoeur – (...) ma è piuttosto una *situazione fondamentale* che rende possibile la dimensione futura del progetto, quella della previsione»⁷¹ (che Heidegger chiamerebbe «visione ambientale preveggenza»⁷²), e la dimensione futura degli altri atti. La forte accentuazione che Heidegger pone sul primato dell'avvenire sembra attrarre la lettura ricoeuriana della decisione anticipatrice nella sua orbita di riflessione. Non va omissso di considerare, a tale riguardo, che l'attenzione di Ricoeur è tutta rivolta alla volontà, rivelando un modo di filosofare che, nel senso forte inteso da Jean Piaget, è realmente una *psicologia del Pensiero*⁷³.

Il parallelismo con Heidegger resta peraltro inevitabile per quanto concerne le implicazioni della filosofia della volontà che investono il tema della *possibilità*. Il progettare (*Entwerfen*), che in Ricoeur equivale al *da-fare*, «apre possibilità, ossia è tale da render possibile»⁷⁴: «ciò che io progetto è possibile soltanto se il sentimento di *potere* dà il suo slancio e la sua forza alla pura designazione a vuoto dell'azione che io debbo fare»⁷⁵. Questo «sentimento» di potere, caratteristico della heideggeriana *Befindlichkeit*⁷⁶, anima un progettarsi-in-avanti nell'in-vista-di-se-stesso che «si fonda nell'avvenire»⁷⁷, e tale che per il *Dasein* ne va *del* suo stesso poter-essere⁷⁸. Il registro secondo il quale Ricoeur declina il possibile è, però, il registro del fare – il potere, per lui, è *poter-fare*⁷⁹ –: è, in effetti, facendo un qualcosa che «io *mi* faccio-essere, io sono il mio proprio *poter-essere*»⁸⁰. Per Heidegger, il *Dasein* «è *autenticamente se-stesso* solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia»⁸¹; votata all'angoscia perché – come chiarisce Sartre – «io sono il mio futuro nella continua

⁷⁰ Ivi, 475. L'ed. Marini rende *zukünftig* con «a-venire» (Id., 2006, 914-915). L'una e l'altra versione rendono comunque adeguatamente l'idea dell'infuturarsi del «precorrere», che per Heidegger determina lo stesso scaturire, «in certo modo» del passato dal futuro (cfr. ivi, 916-917).

⁷¹ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 55.

⁷² Cfr. M. Heidegger, 1978, 475. L'ed. Chiodi esprime in modo non perifrastico (preferibile, a sommosso avviso dello scrivente, alla traduzione sotto riportata) l'originale tedesco, che presenta la *Existenz* come ciò che «handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt», tradotto nell'ed. Marini nei termini di un'esistenza che, «agendo, pro-cura in modo circospettivo l'ente fattizamente alla mano nel mondo-circostante» (M. Heidegger, 2006, 916-917).

⁷³ Cfr. P. Ventura, 1997, 84.

⁷⁴ M. Heidegger, 1978, 473.

⁷⁵ P. Ricoeur, 1990, 57.

⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, 1978, 478: «sentirsi». L'ed. Marini preferisce tradurre il lemma con un più neutro «trovarsi» (cfr. Id., 920-921), certo più aderente al significato primario del *befinden*, ma forse non a quello secondario, al quale sembrerebbe corrispondere un'ermeneutica più in linea col senso complessivo impresso da Heidegger.

⁷⁷ M. Heidegger, 1978, 477.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 58.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ M. Heidegger, 1978, 471.

prospettiva della possibilità di non esserlo»⁸²: possibilità, negativa, segnalata per Ricoeur dal *timore* che, per principio, culmina nella mia *morte*⁸³. L'isolamento del *Dasein* heideggeriano è relativo a una coscienza fondamentalmente *teorica*, alla quale si offre, dall'avvenire, una possibilità – di essere –; la possibilità di fare è invece aperta *dalla* coscienza pratica, per la quale il possibile è anzitutto «ciò che l'ordine delle cose permette»⁸⁴, come «un percorso attraverso l'impossibile», a cominciare da quelle interdizioni, come la nascita, il carattere, l'inconscio⁸⁵, che dipendono non dalla «autentica contropossibilità dell'instabilità dell'indecisione deiettiva»⁸⁶, ma da un *involontario assoluto*, al quale la volontà può solo *consentire*, riconoscendo il suo non-poter-fare⁸⁷.

Rispetto al quadro, tracciato da Ricoeur, dei rapporti fra la volontà e la possibilità, ramificati nel da-fare del progetto, nel poter-fare del potere e nel non-poter-fare del consentimento, c'è da tener presente l'alternativa rappresentata dal soggetto agente (costituito come) passivo, per il quale l'avvenire «non si presenta mai come *da-fare* ma come *da subire*»⁸⁸, come il segno di una impossibilità che, ergendosi a categoria fondamentale del Desiderabile⁸⁹, paralizza la mossa della decisione proprio in quel nesso delicato che lega, talora incorrendo in imprevedibili contro-esiti, il potere del mio corpo e il contesto di impotenza che, come ammette Ricoeur, circonda ogni permissione⁹⁰. Si vuole qui soltanto accennare al fatto che la coscienza «teorica» e la coscienza «pratica» non sono le due uniche possibilità concesse all'essere di quell'ente per il quale «ne va» – per dirla di nuovo con Heidegger – del suo proprio poter essere.

2. L'imputazione⁹¹

Si è detto che l'intenzione progettuale si rivela in modo particolare nel decidersi di un soggetto, che diventa, nella fenomenologia di Ricoeur, vero e proprio *principio* – prima che centro – *d'imputazione*. A decidersi è sempre un *io*, punto di riferimento,

⁸² J.-P. Sartre, 1988, 179.

⁸³ Cfr. Cfr. P. Ricoeur, 1990, 55.

⁸⁴ Ivi, 57.

⁸⁵ Cfr. ivi, 48.

⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, 1978, 471. L'ed. Marini traduce *Unselbst-ständigkeit* con «auto-inconsistenza», volendo in tal modo sottolineare, e a ragione, che la «stabilità» di cui si tratta è da riferirsi al «sé» (cfr. Id., 2006, 906-907).

⁸⁷ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 56 e 58.

⁸⁸ J.-P. Sartre, 1988, I, 598.

⁸⁹ Cfr. ivi, 433.

⁹⁰ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 58.

⁹¹ In tema di imputabilità, con particolare riferimento al diritto penale, cfr. A. Manna, 1997; alla procedura penale, cfr. E. Infante, 2000; per il diritto penale canonico, cfr. Józowicz, 2005; in tema di imputabilità e imputazione, per la teoria generale del diritto cfr. Maiorca, 1990, 163-205; in tema di imputabilità, per la teoria generale del diritto penale cfr. il recente saggio di D. Valitutti, 2020, in particolare cap. 3; per la psicologia giuridica cfr. G. Gulotta, 2002, 378 ss.

inoggettivabile e non descrivibile già per Husserl⁹², di atti imputabili. L'imputabilità di un atto presuppone che tale atto sia riferibile a un soggetto che si pone non solo come un «io penso» cartesiano, e neppure soltanto come un «io penso qualcosa» kantiano, ma anche come un «io voglio» – e, ancora, come un «io subisco» – nel quale si esprime una modalità non tanto dell'agire quanto del pensare. La possibilità di imputare a qualcuno un atto postula altresì che l'io dell'«io voglio» sia, in prima istanza, non un soggetto logico, ma un soggetto di atti, ossia dotato della capacità – attiva e passiva, decisionale e «patica»⁹³ – non solo di intendere ma anche di volere.

Ad avviso di Ricoeur, è il sentimento di *responsabilità* – che insorge alla domanda «chi ha fatto questo?» – che rivela l'impossibilità di affermare me stesso *a margine* dei miei atti⁹⁴. La responsabilità, insediata da Ricoeur nel cuore stesso dell'imputazione, evoca la presenza d'altri come essenziale alla determinazione dell'io stesso che, evidentemente, per quanto «irriducibile», non si dà se non per la mediazione di altri⁹⁵. Responsabile, difatti, è colui il quale «esprime nella più assoluta passività proprio il legame sociale»⁹⁶ – detto meglio: interpersonale –, per il semplice iniziale fatto di «accusare» il colpo di una domanda, che proviene da altri. Ha certo ragione Ricoeur a sottolineare che «l'altro non ha affatto introdotto in me dall'esterno quell'attitudine a imputare a me stesso i miei atti che è inscritta necessariamente nei miei stessi atti, meno riflessi, ma l'ha soltanto suscitata»⁹⁷, a condizione però di riconoscere che, nel momento in cui *accuso* me stesso di un atto, *designo* me come causa, e con ciò stesso – come scrive Lévinas – «designo l'atto medesimo ad altri»⁹⁸, l'atto di designare dandosi come tale da situare le cose nella prospettiva di altri, *dividendole* tra me e gli altri. La responsabilità, consistente in un render conto ad altri dei propri atti, introduce nell'imputazione un legame forse altrettanto fondamentale che il legame fra l'agente e l'atto⁹⁹.

Resta fermo – e Ricoeur lo ha recentemente ribadito, riconoscendo tra l'altro a Lévinas il merito di aver promosso l'intersoggettività a tema filosofico principale¹⁰⁰ – che,

⁹² Cfr. P. Ricoeur, 1990, 60 n.15.

⁹³ Il significato di «patico» viene qui mutuato da A. Masullo, 2003.

⁹⁴ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 60-61. «La capacità di designare sé stesso come l'autore dei propri atti è affermata, o meglio attestata, in un rapporto di sé a sé io mi... tu ti... egli/ella si...» (Id., 1992, 327).

⁹⁵ Cfr. X. Dijon, 1999, 57.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Cfr. P. Ricoeur, 1990, p. 60.

⁹⁸ Cfr. E. Lévinas, 1982, 214.

⁹⁹ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 61.

¹⁰⁰ Cfr. Id., 1998, 49. Legando la responsabilità alla fragilità, Ricoeur afferma che «l'appello, l'ingiunzione, anche la fiducia, che procedono dal fragile, fanno sì che sia sempre un altro che ci dichiara responsabili, meglio, che ci rende responsabili, o, come dice Lévinas, ci chiama alla responsabilità. Un altro, contando su di me, fa sì che io debba render conto dei miei atti» (Id., 1992, 327). In generale riguardo al tema della responsabilità cfr. J. Gil, 1980; in filosofia teoretica, cfr. W. Schulz, 1988; M. Vergani, 2015; C. Bagnoli, 2019; in filosofia morale, cfr. R. Ingarden, 1982; J. Henriot, 1998; Wojtyła, 2002; in filosofia del diritto, cfr. J.-M. Trigeaud, 1998; P. Becchi, 2002-2003; M.A. Foddai, 2005; in teoria generale del diritto, cfr. D. De Bechillon,

«una volta sconnessa dalla problematica della decisione, anche l'azione si vede collocata sotto il segno della fatalità, che è l'esatto contrario della responsabilità. La fatalità è nessuno, la responsabilità è qualcuno»¹⁰¹: «chi ha fatto questo»?

Quel che il sentimento di responsabilità insegna è che «questa azione sono io»¹⁰². La responsabilità comporta appunto una *risposta* alla domanda *chi è l'autore di questa azione?*¹⁰³. In questione è l'io come autore, quell'io che, per Heidegger, è «l'ente per cui ne va dell'essere dell'ente che esso è»¹⁰⁴. Che cosa «ne va» dell'io in quanto autore di un'azione? Ricoeur nota che «ogni atto comporta la coscienza silenziosa del suo polo-soggetto, del suo centro di emissione. Questa coscienza non sospende la direzione verso l'oggetto del percepire, dell'immaginare, del volere. Proprio negli atti che si esprimono in forma riflessiva, si dà una congiunzione, anteriore a ogni dissociazione riflessiva, fra la coscienza silenziosa d'essere soggetto-nominativo e questo soggetto-accusativo, implicato nel progetto»¹⁰⁵. Si tratta dell'*imputazione pre-riflessiva* dell'io, che è agente nella misura in cui, *autodeterminandomi*, «io mi affermo soggetto proprio nell'oggetto del mio volere»¹⁰⁶. La presenza del soggetto ai suoi atti – precisa Ricoeur – «non è ancora un contenuto di riflessione, in quanto resta una presenza del soggetto»¹⁰⁷ a sé stesso: «la coscienza di me stesso è così all'origine l'identità, essa stessa pregiudiziale, pregiudicativa, di una presenza come soggetto progettante e di un io progettato»¹⁰⁸. L'identità preriflessiva, secondo Ricoeur, richiama la tesi sartriana per cui «è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione; c'è un cogito preriflessivo che è la condizione del cogito cartesiano»¹⁰⁹. Il punto è che, mentre Sartre riferisce la preriflessione alla coscienza del *percipiens*¹¹⁰, Ricoeur la attribuisce alla coscienza-in-azione, dove protagonista si rivela la volontà: non si può mancare, in proposito, di rilevare una singolare sintonia tra la filosofia della volontà di Ricoeur e la filosofia dell'azione che, nel 1930, Giuseppe Capograssi delineava nell'*Analisi della esperienza comune*¹¹¹, benché nella prima, a differenza di quest'ultima, al nascere e al concludersi dell'azione presiede una volontà che passa attraverso la decisione, forma del pensare piuttosto che dell'agire.

Essere responsabile delle proprie azioni è il predicato di un soggetto che si riconosce autore di tali azioni, nel momento in cui, volendo agire, vuole *sé stesso*. Ma questo soggetto di responsabilità è, in primo luogo, *soggetto di risposta*: di risposta a un appello

2000; in antropologia giuridica, cfr. A. Garapon, 1996; in diritto civile, cfr. Maiorca, 1990; in sociologia della comunicazione, cfr. G. Gili, 2009.

¹⁰¹ P. Ricoeur, 1998, 47.

¹⁰² Id., 1990, 62.

¹⁰³ Cfr. Id., 1998, 22.

¹⁰⁴ M. Heidegger, 1978, 471.

¹⁰⁵ P. Ricoeur, 1990, 62-63.

¹⁰⁶ Ivi, 63.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ J.-P. Sartre, 1988, 18.

¹¹⁰ Cfr. ivi, 26.

¹¹¹ Cfr. G. Capograssi, 1959, II, 79.

– «chi ha fatto questo?» – la cui struttura è più simile a un’ingiunzione – «imputato, risponda!» – che a una domanda. Se essere responsabile «significa essere pronto a rispondere»¹¹², bisogna che questo rispondere sia registrato non solo come un rispondere *di* ma anche come un rispondere *a*. Il tenore ingiuntivo dell’appello alla responsabilità fa supporre che l’imputazione di responsabilità in capo a un chi-soggetto sia *giuridica* sin dal nucleo cogitativo della sua formulazione: è quanto si può dedurre da una certa interpretazione della struttura ontologica del *Dasein* heideggeriano¹¹³.

Nell’introdurre il tema dell’analitica del *Dasein*, Heidegger così esordisce: «l’ente che ci siamo proposti di esaminare è quell’ente che noi stessi siamo. L’essere di questo ente è *sempre mio* (...). Come ente di questo essere, esso è rimesso al suo aver-da-essere»¹¹⁴. L’essere è ciò di cui ne va sempre per questo ente»¹¹⁵. Il testo di *Sein und Zeit* relativo al penultimo periodo suona nel modo seguente: *Als Seiendes dieses Seins ist seinem eigenen Sein überantwortet*¹¹⁶. Non è questa la sede in cui sollevare un problema di carattere filologico. È peraltro degno di nota il fatto che la traduzione francese di Gérard Guest renda l’originale con la frase: «Comme étant de cet être, il est remis à la responsabilité de son propre être»¹¹⁷. Ora, si dà il caso che il verbo *überantworten* possieda un significato propriamente giuridico(-giudiziario), suscettibile di essere reso con «rimettere in mani proprie», «consegnare qualcuno» – alla giustizia –, rimettere una persona, o una questione, o persino una responsabilità nelle mani di una persona morale o giuridica, o di qualche altra istanza giuridica. *Überantworten* può voler dire, altresì, «rimettere – o trasmettere – a chi di diritto», ossia all’autorità *legittimamente* competente, che dovrà «risponderne», qualcosa o qualcuno: questo verbo, dunque, «preso in prestito dalla vita giuridica, dove esprime un transfert e un’imputazione di responsabilità, lascia al contempo trasparire (...) qualcosa come un “transfert di responsabilità” (*Verantwortung*), ma anche una *risposta dovuta* (*Antwort*) a chi di diritto»¹¹⁸.

La responsabilità assurge, per Guest, a carattere strutturale del *Da-sein*, come ciò che «fa obbligo all’“esserci” di *rispondere*: “del suo proprio essere”»¹¹⁹. Appartiene quindi alla struttura stessa dell’esserci un’istanza di fatto e di diritto, che si esprime nell’ingiunzione indeclinabile, tale che non si può non «intendere», «rivolta all’“esserci” in vista di ciò che deve esserne “la possibilità più propria”»¹²⁰. La domanda «chi ha fatto questo?» è una con-vocazione di responsabilità per quello stesso carattere

¹¹² P. Ricoeur, 1990, 60.

¹¹³ Cfr. G. Guest, 1992, 29-62.

¹¹⁴ Nella settima edizione di *Sein und Zeit*, invece di *Zu-sein*, si legge *Sein*. A quest’ultima versione si attiene l’ed. Marini, che infatti scrive: «in quanto ente di questo essere, esso è rimesso al suo essere proprio» (M. Heidegger, 2006, 130-131). Per non alterare l’economia del discorso preferiamo tuttavia proporre l’ed. Chiodi.

¹¹⁵ Id., 1978, 106.

¹¹⁶ Id., 2006, 130-131

¹¹⁷ G. Guest, 1992, 35.

¹¹⁸ Ivi, 36.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ivi, 43.

di chiamata – di *vocazione* – con cui la coscienza investe il *Dasein*, richiamandolo alle sue possibilità più proprie¹²¹. La provocazione della coscienza non è una «convocazione in giudizio»¹²² ma è tale da creare, in chi l'ascolta, l'obbligo di rispondere, a chi di diritto – e di *dovere* –, prima ancora che di un fatto, del proprio stesso essere: chi è l'autore di questa azione? Nella coscienza umana echeggia una voce¹²³ la quale porta una domanda fondamentale, che non è una domanda speculativa – del tipo «qual è la causa di tutto ciò che esiste?» –, ma è la domanda che risuona dai miti etiologici delle culture primitive alla inchiesta giudiziaria dell'*Edipo* sofocleo fino alle procedure penali moderne¹²⁴: «chi ha cominciato»? Heidegger faceva notare che «tutte le esperienze e le interpretazioni della coscienza sono concordi nel riconoscere che la “voce” della coscienza parla in qualche modo di “colpa”»¹²⁵.

La responsabilità è, in qualche misura, giuridica già prima di essere accertata come «questa» o «quella» responsabilità, ed è giuridica non perché dipenda da una imputazione di responsabilità, ma perché l'essere responsabili sussiste anche a prescindere dall'essere effettivamente imputabili – a qualunque titolo – di una data azione o di un dato comportamento. Emblematica, al riguardo, è la vicenda di Edipo, ritenuto *in ogni caso* responsabile della peste di Tebe prima che un giudizio gli addebiti un omicidio seguito da incesto¹²⁶, delitto, quest'ultimo, *involontario*¹²⁷, eppure pregno di tutti gli elementi che fanno della vita umana una vita (freudianamente) giuridica, in termini individuali e collettivi¹²⁸.

In un recente intervento all'Accademia dei Lincei Ricoeur ha inteso precisare il suo pensiero in merito al rapporto fra responsabilità e imputazione: «l'imputabilità è la capacità di essere ritenuti responsabili dei propri atti»¹²⁹. Si è avuto modo di notare che la responsabilità, prima che ad «atti», è relativa all'essere stesso dell'uomo e – come osserva acutamente Lévinas – si dà sempre come «eccedendo» la portata dei suoi stessi atti: «la possibilità di un punto dell'universo in cui si produca un simile eccesso della

¹²¹ Cfr. M. Heidegger, 1978, 408.

¹²² Cfr. ibidem. L'originale tedesco parla, tra virgolette, di *Verhandlung*, che l'ed. Marini traduce, in maniera forse un po' troppo tecnicistica, «dibattimento» (id., 2006, 770-771). Il «giudizio» sembra ricomprendere un insieme di significati più ampio, e quindi tale da restituire l'intenzione di fondo dell'autore.

¹²³ La dimensione della Voce, elemento logico ed etico originario – per la metafisica – costituisce «il modello secondo cui la cultura occidentale pensa uno dei propri problemi supremi: quello del rapporto fra natura e cultura, *phýsis* e *lógos*» (G. Agamben, 1982, 105). Ciò vale anche, in verità, per la concettualizzazione del fenomeno vocale presso culture non occidentali (cfr. K. Junzo, 1998).

¹²⁴ Cfr. L. Scillitani, 2018, 78-93.

¹²⁵ M. Heidegger, 1978, 416. Circa i nessi, filosoficamente pensabili, tra colpa, azione e gesto cfr. G. Agamben, 2017.

¹²⁶ Cfr. L. Scillitani, 2020, 67-76. Il ragionamento sin qui svolto non manca di convergere, almeno parzialmente, con la nota tesi girardiana della vittima espiatoria: tesi di antropologia religiosa, questa, suscettibile di essere rivisitata anche come tesi di antropologia filosofica e giuridica (cfr. R. Girard, 1980, 101; A. Colombo, 1999, 38; M. Gentile, 2003).

¹²⁷ Cfr. K. Kerényi, 1992, 15.

¹²⁸ Cfr. P. Ventura, 1979 e 1984.

¹²⁹ P. Ricoeur, 1997, 176.

responsabilità, definisce, forse, in fin dei conti, l'io»¹³⁰, che, per questo, essendo un soggetto più-che logico, è chiamato a rispondere come un *soggetto di diritto*. In questo senso si può dire che l'imputazione si fonda sulla responsabilità¹³¹, la quale si presenta come giuridica non solo a una analisi filologica¹³², ma altresì a una lettura filosofica. Nel senso in cui l'uomo è responsabile – anche quando manchi di «senso (morale) di responsabilità» –, si può dire altrettanto della responsabilità, che è giuridica o, meglio, che essa costituisce il tratto in cui società – rispondere *a*¹³³ – e obbligo – rispondere *di*¹³⁴ – si articolano con la *libertà* nell'elaborare il diritto: perché solo lì dov'è la libertà c'è la possibilità di essere obbligati¹³⁵, l'«ob-ligo», il legame «ad altri» dandosi come costitutivo dell'essere stesso della libertà¹³⁶.

È dunque passando dall'idea di capacità¹³⁷ a quella di imputabilità, il cui nucleo ontologico (Heidegger) ed esistenziale (Lévinas) è dato dalla responsabilità, che si può concordare con Ricoeur nel riconoscere che l'azione si ritrova così sotto l'idea di obbligo, intendendosi per tale sia l'obbligo di risarcimento in diritto civile, sia quello di subire la pena, in diritto penale: «l'idea di obbligo è così pregnante che concediamo volentieri che un soggetto sia responsabile, capace di rispondere dei suoi atti, solo nella misura in cui sia capace di sottomettere la sua regola a una prima idea di obbligo, di adempiere la regola, e poi a una seconda idea di obbligo, di rispondere delle conseguenze dell'infrazione, del torto, del delitto»¹³⁸. Quanto alla prima forma di obbligo, essa è resa possibile dal fatto che «la nostra condotta è già sempre compenetrata e dominata dall'esser-vincolante»¹³⁹. La *Verbindlichkeit* heideggeriana è a sua volta possibile soltanto dove c'è libertà, perché «il lasciarsi vincolare deve già a priori portarsi-incontro, come vincolabile, a ciò che in un modo oppure nell'altro deve fornire la norma ed essere vincolante. Questo porgersi (...)

¹³⁰ E. Lévinas, 1982, 250.

¹³¹ Cfr. S. Cotta, 1996, 26.

¹³² Cfr. M. Villey, 1977, 46.

¹³³ La responsabilità «è sempre “davanti a qualcuno” e dunque davanti alla persona. Il mondo delle persone ha la sua struttura interumana e la struttura sociale, entro la quale la responsabilità “davanti a qualcuno” assume il significato di responsabilità religiosa davanti a Dio» (K. Wojtyła, 1982, 198).

¹³⁴ «La responsabilità “di” (...) costituisce un insieme che approssimativamente corrisponde a ciò che chiamiamo responsabilità morale» (ivi, 197). L'analisi della responsabilità mostra che la morale «non si riduce a dimensioni eterogenee, esterne, rispetto alla persona, ma trova la sua dimensione nella persona stessa, nella sua ontologia e assiologia. La trascendenza della morale come ordine oggettivo, che in un certo modo supera la persona, rimane nello stesso tempo in stretta correlazione con la trascendenza della persona medesima. La responsabilità dell'oggetto intenzionale dell'azione – soprattutto la responsabilità del suo soggetto e autore – mostra lo stretto rapporto con la realizzazione di sé, con l'autorealizzazione dell'“io” personale in ogni atto» (ibidem).

¹³⁵ Cfr. M. Heidegger, 1992, 434.

¹³⁶ Cfr. V. Vitiello, 1994, 296.

¹³⁷ Sulla nozione di capacità riferita all'ambito giuridico si vedano le cinque voci dedicate nell'Enciclopedia giuridica, in particolare quella firmata da P. Stanzione (2010 Treccani, Roma) e, per una rivisitazione dell'argomento alla luce delle neuroscienze, E. Leccese, 2019 (cfr. anche 1999).

¹³⁸ P. Ricoeur, 1997, 175-176.

¹³⁹ M. Heidegger, 1992, 463.

lo definiamo un *rapporto fondamentale*: l'esser-libero in un senso originario»¹⁴⁰. Questo lasciarsi vincolare da ciò che è vincolante è nominato da Heidegger, con riferimento all'uomo quale *Weltbildend*, come *facoltà*, non come «capacità», riferibile all'animale come «povero di mondo»¹⁴¹. L'accento di libertà, che la nozione di facoltà reca, a differenza della nozione di capacità – che indicherebbe, invece, una adeguazione più «passiva» e naturalistica al mondo –, richiama la *facultas moralis* con la quale, per Kant, si determina la libertà di compiere un'azione permessa, cioè non contraria all'obbligazione¹⁴², così come la *facoltà di conoscere* e la *facoltà di desiderare*, che Kant analizza nella sua *Antropologia pragmatica*: illustri precedenti speculativi della tematizzazione fenomenologica della capacità (una facoltà ormai depotenziata nella sua libertà?) d'intendere (solo con l'intelletto, e non anche con la ragione?) e di volere (senza desiderare?)¹⁴³.

Un'etica della responsabilità si configura come ontologicamente ed esistenzialmente giuridica, nella misura in cui contiene gli elementi – società, obbligo, libertà, imputazione – che poi si sviluppano nella responsabilità civile come in quella penale del diritto consuetudinario e degli ordinamenti giuridici codificati. Per quanto ci sia molto da discutere circa le posizioni teoretiche dalle quali provengono gli apporti critici, sin qui impiegati, alla filosofia della volontà di Ricoeur, si può tuttavia avanzare una prima tesi di *diritto naturale positivo*¹⁴⁴: il primo diritto – primo *per natura*, nel senso che si rivela in quel primo atto del soggetto che è l'imputazione pre-riflessiva di sé¹⁴⁵ – è un *diritto d'autore*, ovvero dove – positivamente, nel senso in cui l'atto di volontà è «posizione», e «presa di posizione» di un soggetto¹⁴⁶ – si dà autore, lì si ha diritto, al suo primo sorgere. Non si tratta di una riedizione dell'hobbesiana *auctoritas*, che *facit legem* solo per effetto del suo potere, ma dell'essere autore secondo il diritto, al modo di quell'*autorità monastica* che coincideva, per Vico, con la prima acquisizione giuridica dell'uomo, a esso «connaturale»¹⁴⁷. Per questa autorità, l'uomo è *sovrano*, non in via assoluta, però, in quanto l'universalità dell'autorità dipende dall'universalità della *verità* che essa contiene¹⁴⁸: l'essere autore, nell'uomo-soggetto, *si afferma* come *diritto volontario* (positivo), ma *si fonda* nell'essere responsabile (per diritto di natura) verso l'autorità

¹⁴⁰ Ivi, 438.

¹⁴¹ Cfr. ibidem.

¹⁴² Cfr. I. Kant, 1971, 398.

¹⁴³ L'inscindibilità dell'imputazione e della responsabilità dalla libertà è stata illustrata, in particolare, da N. Hartmann nella sua *Etica* (1972, 140-145).

¹⁴⁴ «Diritto naturale positivo» è un'espressione proposta dal lavoro dello Studium Cartello, diretto da Giacomo B. Contri, e ricorrente in Zanzi (cfr. Zanzi, 1999); il modo e il senso in cui tale espressione viene adoperata nella presente ricerca corrispondono per lo più, invero, a una prima ricezione critica dell'insegnamento di Xavier Dijon, trasmesso dal suo *Droit naturel*, 1. *Les questions du droit* (1998), nonché all'uso che del *diritto naturale vigente* hanno fatto Giuseppe Capograssi e Sergio Cotta.

¹⁴⁵ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 62.

¹⁴⁶ Cfr. G. Capograssi, 1959, III, 249-250.

¹⁴⁷ Cfr. G. Vico, 1974, 111..

¹⁴⁸ G. Capograssi, 1959, I, 111.

essenziale della verità¹⁴⁹. Per parafrasare il lessico kelseniano, c'è un «nesso di responsabilità» – implicante autorità, verità, universalità – che si dà come fattore di imputazione in ordine all'identificazione del soggetto umano come *di diritto* capace o, meglio, «in facoltà» d'intendere e di volere, di decidere e di agire.

A questo punto, se con Kant si può ripetere che «*persona* è quel soggetto, le cui azioni sono suscettibili di una imputazione (*Zurechnung*)»¹⁵⁰, vale parimenti la pena sottolineare, con Capograssi, che «la responsabilità è proprio il segno dell'autonoma realtà del soggetto (...). Ora proprio la responsabilità è la prova che il soggetto è protagonista dell'azione, poiché, finita l'azione, il soggetto resta a rispondere dell'azione, vale a dire non resta, dell'azione ormai finita, altro che lui»¹⁵¹. L'azione *passa*, il soggetto *resta*: è come se, attraverso la nozione di responsabilità, il diritto storico volesse esprimere antropologia, una sua concezione dell'uomo, reclamandone l'adesione a un qualche principio assoluto di ordine metafisico – l'anima? La responsabilità è indice del fatto che il soggetto dura al di là dei suoi atti – questi, anzi, in certo modo lo «seguono» – perché, oltre che *autonomia*, il soggetto è anche pienamente – nonché «pateticamente», in senso kierkegaardiano (nell'agente passivo), *sub-jectum*, dipendenza radicale¹⁵². Lo *Ant-wort* heideggeriano¹⁵³ richiama il *re-spondere* latino, che significa «dare la propria parola nel senso dell'andare *incontro* a un impegno, in particolare: all'impegno di un'altra parola. Il genuino *re-sponsum* è sempre una parola responsabile (*re-spondere* è composto di *re* – che indica moto in senso opposto – *indietro* –, e di *spondere*, “promettere, dare la propria parola”)»¹⁵⁴. Il nesso di responsabilità, qui declinato nel caso di una responsabilità attivamente assunta, è legame sociale già nell'ordine del linguaggio, che assegna al soggetto di diritto naturale positivo la competenza universale – sovrana – di autore dei propri atti a titolo di imputazione. Va detto, a questo proposito, che la prospettiva ontologico-esistenziale nella quale immettere il problema della responsabilità non può essere quella heideggeriana della finitezza del *Dasein*¹⁵⁵, per almeno due ordini di motivi: a giudizio di Sartre, se la scelta – implicata dalla decisione – «è interiorizzazione della finitezza, l'assunzione delle conseguenze della scelta (assunzione effettuata nell'ignoranza e nel futuro) è interiorizzazione dell'infinito»¹⁵⁶; ad avviso di Lévinas,

¹⁴⁹ «Il vero – relazione propria della persona con la verità – sta non soltanto al limite dell'emergere dell'atto dalla persona, ma anche della sua penetrazione nella persona. Esso, se così si può dire, sorveglia, sotto forma di coscienza, la via della transitività e nello stesso tempo dell'intransitività dell'atto. In questa relazione con la verità (...), relazione intima della persona e perciò anche la più essenziale a essa, hanno origine sia il dovere che la responsabilità» (K. Wojtyła, 1982, 198).

¹⁵⁰ I. Kant, 1971, 399.

¹⁵¹ G. Capograssi, 1959, III, 251.

¹⁵² La responsabilità primordiale dell'uomo verso il *divino* è testimoniata dal fatto che l'*atto culturale* si dà come *risposta* alla presenza del divino (cfr. W.F. Otto, 1996, 74).

¹⁵³ Cfr. M. Heidegger, 1981, 33.

¹⁵⁴ G. Zaccaria, 1999, 426.

¹⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, 1978, 480 e 550.

¹⁵⁶ J.-P. Sartre, 1991, 112.

«l'infinito della responsabilità non traduce la sua immensità attuale, ma un accrescimento della responsabilità che va di pari passo con la sua assunzione»¹⁵⁷.

Sta di fatto che per l'essere responsabile, cioè «per colui che *si impegna* nel progetto di un'azione della quale riconosce nello stesso tempo di essere l'autore, è la stessa cosa determinarsi e determinare il suo gesto *nel mondo*»¹⁵⁸. Anzi, la responsabilità ha luogo in quanto legame: ma «legandomi, per esempio attraverso una promessa o un giuramento, non si estingue ogni indeterminazione e con questa ogni possibilità?»¹⁵⁹. Il *Besorgen* heideggeriano, il prendersi cura del possibile, «tende all'*annullamento della possibilità* del possibile mediante la sua realizzazione»¹⁶⁰: il realizzarsi di una possibilità sarebbe, in questo senso, un'autonegazione. C'è però un modo diverso di interpretare l'estinguersi dell'indeterminato attraverso la possibilità realizzata: Sartre lo lascia intendere nelle pieghe della sua presentazione della coscienza come «nulla di essere», suggerendo che «vi è possibilità, quando, invece di essere puramente e semplicemente ciò che io sono, sono come il diritto d'essere ciò che sono»¹⁶¹. È vero che questo diritto stesso «mi separa da ciò che avrei il diritto di essere»¹⁶² – come nel caso del diritto di proprietà, che «appare quando mi si contesta la mia proprietà, quando già, in qualche modo, non è più mia»¹⁶³. Resta altrettanto vero che la possibilità è il mio *diritto* di essere ciò che sono: è una possibilità, questa, nella quale «il possibile cresce (...) per mezzo della *limitazione*»¹⁶⁴ – ogni possibilità implicando il suo stesso limite –, ma al livello di ciò che Jaspers intende per *esistenza*. Tale «non è un essere *determinato* (*Sosein*) ma un *poter-essere* (*Seinkönnen*), cioè: io non sono esistenza, ma esistenza possibile. Non ho me, ma vengo a me»¹⁶⁵, sul fondamento, però, di un *Möglichsein*, di un esser-possibile possibilitante l'agire stesso dell'uomo¹⁶⁶ nel suo diritto di essere ciò che è.

3. La motivazione¹⁶⁷: spunti per una teoria generale

Ricoeur passa a trattare il problema della *motivazione del volere* con una considerazione circa i rapporti fra libertà e decisione: «la libertà si fa e si afferma in quanto si fa; essa è l'essere che determina sé stesso. Il suo poter-essere non è affatto un vuoto abisso, è l'opera stessa che la libertà è per sé stessa nell'istante *in cui si fa*

¹⁵⁷ E. Lévinas, 1982, 250. Corsivo nel testo.

¹⁵⁸ P. Ricoeur, 1990, 66.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, 1978, 391.

¹⁶¹ J.-P. Sartre, 1991, 147.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ M. Heidegger, 1992, 466.

¹⁶⁵ K. Jaspers, 1970, 139.

¹⁶⁶ Cfr. V. Vitiello, 1994, 296-297.

¹⁶⁷ Per un approccio filosofico di prima approssimazione al tema della motivazione cfr. P.A. Masullo, 2005.

mediante la decisione da essa presa»¹⁶⁸. Il farsi della libertà passa attraverso la volontà, e «la più alta volontà è quella che ha le sue ragioni, cioè, che porta sia il segno di una iniziativa dell'io che quello di una legittimità»¹⁶⁹. Una decisione è tale solo in quanto fondata su di un *motivo*, questo a sua volta fonda la decisione «solo se la volontà si fonda su di esso, la determina solo in quanto essa si determina»¹⁷⁰. Questo determinarsi della volontà indica che «per un motivo, determinare non significa causare, ma fondare, legittimare, giustificare»¹⁷¹, che il rapporto motivo-decisione «è più ampio del rapporto tra premesse e conseguenze in un ragionamento pratico»¹⁷².

Ora, «invocare una ragione non significa spiegare, ma giustificare, legittimare, cioè, invocare un diritto»¹⁷³. La motivazione possiede dunque una struttura *giuridica*, il che vale a rendere semanticamente consistente la reciproca, per cui, quando si adopera il termine «diritto», «sia per esprimere una volontà giuridica personale, sia per esprimere la volontà giuridica obiettiva, è difficile che non sia sottintesa l'idea di una giustificazione della volontà stessa»¹⁷⁴. Una concezione irrazionalistica della volontà è priva di fondamento antropologico: «ci si ingannerebbe totalmente sul conto dell'uomo (...) se si considerasse il volere un atto»¹⁷⁵, capace di attingere da sé stesso la sorgente del suo attuarsi.

«L'imputazione dell'io e la motivazione designano il congiungersi all'interno del decidere di un'attività e di una ricettività specifiche»¹⁷⁶, che sono un'attività e una ricettività proprie del volere. L'attività, infatti, «non ha soltanto un contrario, bensì pure un complemento: un contrario di passività, il cui tipo è la schiavitù delle passioni, e un complemento di ricettività, il cui primo esempio è costituito dai motivi, illustrato ancora in maniera diversa dagli organi della mozione volontaria e dalla necessità di una condizione non-scelta»¹⁷⁷. La volontà non si risolve quindi nell'essere un «principio attivo», perché «io compio i miei atti nella misura in cui ne accolgo le ragioni: fondo l'essere fisico delle mie azioni in quanto mi fondo sul loro valore, cioè sul loro essere morale»¹⁷⁸. La «forza» della volontà risiede ultimamente in un *giudizio di valore*, reso esemplarmente dalla parola «diritto»: «nella coscienza di chi afferma il proprio o l'altrui diritto – pur se questo non abbia alcun contenuto ideale – non può non riprodursi, anche se attenuato o scolorito, quel giudizio di valore da cui le primitive designazioni del *rectum* e del *directum* sono scaturite di fronte a ciò che negava la giustizia o ne impediva la

¹⁶⁸ P. Ricoeur, 1990, 68.

¹⁶⁹ Ivi, p. 69.

¹⁷⁰ Ivi, p. 70.

¹⁷¹ Ibidem. Appare perciò discutibile la tendenza a unificare il linguaggio della psicologia e quello della fisica, in modo da integrarli in una cosmologia generale di tipo causale (cfr. ivi, 71).

¹⁷² Ivi, 73.

¹⁷³ Ivi, 74-75.

¹⁷⁴ W. Cesarini Sforza, 90.

¹⁷⁵ P. Ricoeur, 1990, 80.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ivi, 80-81.

¹⁷⁸ Ivi, p. 81.

immediata realizzazione»¹⁷⁹. Per riprendere una locuzione di Sergio Cotta, che la riferisce però alla legge, si può dire che la volontà si declina sempre, in qualche modo, come *volontà di giustizia*¹⁸⁰, annunciandosi nella volontà un'istanza etica che rende il giudizio di valore paragonabile al giudizio di responsabilità, implicante un giustificarsi dinanzi a..., agli occhi di...¹⁸¹.

Se «la verità del volere è il suo sottoporsi al giudizio»¹⁸², l'istanza etica non è riferibile a una volontà immaginata come «pura»¹⁸³, alla maniera kantiana: l'obbedienza all'imperativo dell'obbligazione, infatti, «non è tutta la motivazione volontaria (...) ...non possono essere esclusi dalla motivazione volontaria i moventi affettivi»¹⁸⁴. Per Kant, la volontà – quale facoltà di determinarsi ad agire in base a leggi – è *autonoma* nella misura in cui è determinata dalla *legge* morale; o *eteronoma* quando è determinate da motivi sensibili. Secondo Ricoeur, la motivazione non può risultare del tutto estranea al formarsi della volontà: intanto, è comunemente osservabile che «ogni spontaneità, corporea o no, può inclinare senza necessitare e fondare una decisione sovrana»¹⁸⁵, cioè sovraneamente libera, perché il motivo «è come una mozione, un impulso. La volontà muove a condizione d'essere mossa»¹⁸⁶, in forza di una ricettività diversa da quella che si manifesta nell'effetto fisico, che riceve *necessariamente* dalla sua causa il suo stesso determinarsi. La ricettività che caratterizza la decisione volontaria è in rapporto a *motivi*, perciò «la mia sovranità ha per misura un ordine di valori che l'ha motivata o che dovrebbe motivarla»¹⁸⁷. L'imputazione di un atto in capo a un soggetto presuppone dunque che questo soggetto sia una volontà o, meglio, un soggetto di volontà, e che la determinazione di tale volontà proceda, non da una serialità causale, ma da una motivazione valoriale: è per questo che il rapporto fra motivo e decisione è più ampio, e più articolato del rapporto fra premesse e conseguenze, quale si dà in un ragionamento pratico.

Dalla base di queste prime considerazioni su decisione, imputazione, motivazione si può procedere ad accertare che «decidere è 1) progettare la possibilità pratica di un'azione che dipende da me, 2) imputare me stesso come l'autore responsabile del progetto, 3) motivare il mio progetto mediante ragioni e moventi che “storicizzano” valori in grado di determinarlo»¹⁸⁸. Forse, per rimanere ai termini stessi impiegati da Ricoeur, sarebbe meglio dire che i motivi «raffigurano» i valori, se è vero che un valore «non è

¹⁷⁹ W. Cesarini Sforza, 1930, 90.

¹⁸⁰ Cfr. S. Cotta, 1977, 30.

¹⁸¹ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 75..

¹⁸² E. Lévinas, 1982, 251.

¹⁸³ Cfr. I. Kant, 1971, 388.

¹⁸⁴ P. Ricoeur, 1990, 82.

¹⁸⁵ Ivi, p. 83.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ivi, 84.

¹⁸⁸ Ivi, 86.

assolutamente un prodotto della storia, non è un'invenzione, è riconosciuto, salutato, scoperto, ma in proporzione alla mia capacità di fare storia»¹⁸⁹, che è capacità di durata.

Si apre adesso il problema di determinare in *che cosa* consista il motivo, quali siano i *fattori* della motivazione, dato per acquisito che «l'involontario è *per* la volontà e la volontà è *in ragione* dell'involontario»¹⁹⁰, a cominciare dall'involontario *corporeo*: si vedrà che le due radici dell'involontario, i due piani della motivazione sono la *storia* e il mio corpo perché, «così come non ho scelto il mio corpo, neppure ho scelto la mia situazione storica; ma l'uno e l'altra sono il luogo della mia responsabilità»¹⁹¹. Se il legame dell'attività con la recettività «annuncia il limite fondamentale di una libertà che è la libertà di una volontà d'uomo e non di un Creatore»¹⁹², ciò è dovuto all'essere la motivazione radicata in qualcosa, come il corpo e la storia, che è pre-dato alla volontà.

Posto che il problema non è mai «di congiungere la coscienza (soggetto) al corpo (oggetto)»¹⁹³ – poiché attraverso l'*affettività* «il corpo proprio appartiene alla soggettività del cogito»¹⁹⁴ –, si tratterà proprio di esaminare in che senso, e con quali caratteristiche, il «sentire» affettivo si dia come *modalità del pensiero*.

A un primo piano di osservazione della realtà corporea si mostra il *bisogno* che, come nel caso dell'appetito, «si presta alla motivazione»¹⁹⁵, dandosi come *indigenza ed esigenza*, «un'esperta mancanza di..., e un impulso orientato a ...»¹⁹⁶. Il bisogno è un *affetto*, «perché è tutto intero un'indigenza che tende, mediante il suo slancio, verso ciò che lo colmerà»¹⁹⁷. Il bisogno rivela che la *finitezza* «è avvertita dall'uomo come *mancanza* del proprio essere, come *difettività* di questo»¹⁹⁸, l'indigenza configurandosi come «il tratto che segna la differenza radicale tra il livello umano di essere e quello non-umano»¹⁹⁹. Ma – si domanda Ricoeur – *di* che cosa il bisogno è mancanza, e *verso* che cosa si protende?²⁰⁰. Heidegger ha descritto l'esperienza della mancanza come esperienza del non utilizzabile: «questa, e la "constatazione" in essa fondata del non-esser-presente di qualcosa, ha particolari presupposti esistenziali. L'essenza della mancanza non è costituita da una non-presentazione, ma da un modo difettivo del presente nel senso della mancata presentazione di qualcosa di atteso o di sempre disponibile. Se il lasciar appagare preveggenza ambientalmente non fosse, "fin dalle

¹⁸⁹ Ivi, 78.

¹⁹⁰ Ivi, 87.

¹⁹¹ Ivi, 126.

¹⁹² Ivi, 86.

¹⁹³ Ivi, 90.

¹⁹⁴ Ivi, 88.

¹⁹⁵ Ivi, 91.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ S. Cotta, 1991, 73..

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 91.

radici”, *aspettantesi* ciò di cui si prende cura, e se l’aspettarsi non si temporalizzasse in *unità con* la presentazione, l’Esserci non potrebbe mai “trovare” che qualcosa manca»²⁰¹.

Il *Dasein*, però, non potrebbe accorgersi della mancanza di qualcosa se fosse chiuso – come Heidegger vuole – in un orizzonte di finitezza, perché anzi il bisogno umano si dà come indice eminente del fatto che l’uomo – per dirla con Edith Stein – «è *qualcosa* ma *non tutto*»²⁰², per cui la stessa finitezza, nella quale l’uomo si avverte come essere difettivo-indigente, si lascia comprendere solo in contrasto con l’*infinitezza*²⁰³. L’ente creato, continua la Stein, «non ha soltanto il significato di qualcosa di creato di fatto, ma di qualcosa che a causa della sua finitezza è condizionato essenzialmente dall’infinito. Così si comprende *il senso della finitezza: essere qualcosa e non il tutto*»²⁰⁴. È nella prospettiva di un infinito che, per altro, il bisogno incontra ciò di cui esso è bisogno: per esso vale quanto affermato da Ricoeur, ovvero che «un dato (presente o assente) è sempre relativo a un dono, cioè a un incontro che è come una grazia»²⁰⁵. La ricettività del bisogno, che è all’origine della ricettività specifica del volere, indica che il bisogno è in cerca di qualcosa che può essere «trovato» solo come si trova, cioè come si riceve, un dono. È come se appartenesse alla dinamica del bisogno un sapere pre-conoscitivo, in ogni caso pre-teoretico, che procede non da una mancanza da colmare, ma da una ricchezza cui attingere, che si rende, appunto, incontrabile, per dirla con Marcel, come *grazia*. Soltanto in questo specifico senso, ancora tutto da tematizzare, potrebbe essere superata la tesi marxiana del bisogno umano come bisogno *ricco*²⁰⁶: ricco di ciò che «satura» già prima della sua soddisfazione, anticipandola affettivamente. È per questo che il bisogno non necessita, ma motiva. È per questo che «in ogni caso, lo schema “stimolo” (esterno o interno) “reazione” è fuori gioco: se il bisogno è un’azione, non è una reazione ma una pre-azione, anteriore di diritto alla sensazione e al piacere, i quali annunceranno che la mancanza sta per essere colmata»²⁰⁷. Non, però, colmata come si riempie un secchio vuoto, perché il soggetto del bisogno è «ricettivo» al di là del bisogno stesso: «proprio perché l’impulso del bisogno non è un automatismo riflesso può divenire un motivo che inclina senza necessitare e per questo vi sono uomini che preferiscono morire di fame piuttosto che tradire i loro amici»²⁰⁸. Ma allora, il sacrificio supremo, quale è il sacrificio della propria vita, rinnega il bisogno, oppure – attraverso la dinamica donativa che lo innesca²⁰⁹ – rivela qualcosa della *natura* del bisogno stesso? Se il bisogno denotasse una privazione assoluta, non ci sarebbe posto, nell’uomo, per quel benché raro impulso sacrificale che nel secolo scorso ha conosciuto testimonianze ardite, come per

²⁰¹ M. Heidegger, 1978, 514.

²⁰² E. Stein, 1993, 211.

²⁰³ Cfr. *ibidem*.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 212.

²⁰⁵ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 92.

²⁰⁶ Cfr. K. Marx, 2018, 120.

²⁰⁷ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 93.

²⁰⁸ *Ivi*, 94-95.

²⁰⁹ Cfr. G. Nicolas, 1996.

esempio in Massimiliano Kolbe. Ha ragione Ricoeur a dichiarare che l'uomo è uomo «perché ha il potere di far fronte ai bisogni e talvolta di sacrificarli»²¹⁰. Questo potere «fa fronte» ai bisogni, attestando che nell'uomo si dà un bisogno – di essere sé stesso – più grande del bisogno di possedere beni. La dinamica proiettiva di questo bisogno di *essere* mostra quanto sia «povero», e fallisca, il determinismo meccanicistico che fa consistere il bisogno nella reazione a uno stimolo, e mostra altresì che il bisogno di dare – la vita, per *esempio* – non è meno ricettivo del bisogno di avere, dovendo fornire un *surplus* di motivazione alla volontà.

Se passiamo alla disamina dei bisogni *in quanto* motivi, notiamo subito che anche i bisogni apparentemente più banali – come quelli di mangiare, di bere, di dormire – esprimono un sistema *assiologico* estremamente complesso. In generale, si può concordare con Claude Lévi-Strauss nell'osservare che «la relazione tra l'uomo e i suoi bisogni è mediata dalla cultura, e non può venir concepita semplicemente in termini di natura»²¹¹: il bisogno, infatti, non si lascia ridurre alla pura necessità. Ma c'è di più: il fenomeno del totemismo, secondo Lévi-Strauss, fa supporre che «le specie naturali non vengano scelte perché “buone da mangiare”, ma perché “buone da pensare”»²¹². In ogni caso, sia che si tratti di accostarsi a un cibo, sia che si tratti di rappresentare nozioni e relazioni significative per l'organizzazione della cultura umana, il bisogno si trova sempre alle prese con qualcosa che, di volta in volta, è *buono da* consumare, possedere, immaginare, etc. Certo, per quanto riguarda il cosiddetto bisogno alimentare, quest'ultimo è diretto verso il cibo ma, nell'uomo, non ci sarebbe alcun...bisogno apparente di soddisfarsi attraverso un «regime» alimentare²¹³. È come se il bisogno umano richiedesse una *sovramotivazione*, che l'educazione asseconda e sviluppa nei suoi vari precetti positivi e negativi. Perché, per poter mangiare, l'uomo non si accontenta di masticare, ma *deve* masticare in silenzio? Questa domanda sposta il discorso sul tema del desiderio, che verrà affrontato qui di seguito.

Ora, dire «questo è buono» non solo implica una assiologia – per cui non si dà bisogno che sia puramente «istintivo», come accade nell'animale, «problema costantemente risolto»²¹⁴ –, ma significa anche anticipare un piacere²¹⁵, la cui funzione «è di annunciare la cosa come buona e allo stesso tempo *reale*»²¹⁶. La bontà e la realtà di ciò cui il bisogno tende sono percepite mediante il piacere, momento del desiderio. Col desiderio entra, sulla scena della realtà investita dal bisogno, l'*immaginazione*, che «non si limita, come la percezione, a esibire al bisogno il suo oggetto assente, ma lo affascina e

²¹⁰ P. Ricoeur, 1990, 95.

²¹¹ C. Lévi-Strauss, 1983, 93.

²¹² Ivi, 126.

²¹³ Cfr. Id., 1985.

²¹⁴ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 97.

²¹⁵ Cfr. Ivi, 103.

²¹⁶ Ibidem.

lo seduce»²¹⁷. L'assenza dell'oggetto «è rappresentata sulla base di un *sapere* che dà un'ossatura intellettuale all'immaginario»²¹⁸, ed è in quanto sapere che l'immaginazione «è suscettibile di cadere sotto il dominio della volontà e dunque che la nostra stessa vita può essere giudicata»²¹⁹. Ricoeur ne deduce che il desiderio «è l'esperienza attuale del bisogno come mancanza e come slancio, prolungato dalla rappresentazione della cosa assente e dall'anticipazione del piacere»²²⁰: da quell'anticipazione del piacere che consiste nell'essere pronti a dire, di qualcosa, «questo è buono»²²¹. L'anticipazione del piacere denota un aspetto formale «che è dello stesso ordine del *sapere*»²²², per cui si potrebbe dire che, mentre il bisogno *sa* prima ancora di conoscere ciò di cui esso è bisogno, il desiderio *sa* per la presentificazione consentita dall'intenzione immaginativa. La saturazione di un bisogno è, pertanto, sempre possibile, perché risponderebbe a un livello esigenziale finito, a differenza del desiderio umano, che è smisurato, infinito²²³. Il bisogno è indice della non-finitezza dell'uomo, ma la *forma* della sua realizzazione comporta una finitizzazione della sua prospettiva. La prospettiva del desiderio, al contrario, è più che un indice: è essa stessa infinita, e dunque rende strutturalmente impossibile una saturazione del desiderio.

La dimensione *metafisica* del desiderio è stata focalizzata da Lévinas, per il quale «il desiderio metafisico tende verso *una cosa totalmente altra*, verso l'*assolutamente altro* (...) il desiderio metafisico (...) desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo»²²⁴. L'inadeguazione del desiderio designa proprio la sua mancanza di misura, per cui «il Desiderio è desiderio dell'assolutamente Altro (...). Desiderio senza soddisfazione che, appunto, *intende* l'allontanamento, l'alterità e l'esteriorità dell'Altro»²²⁵. La smisuratezza del desiderio potrebbe spiegare come mai sia più facile per un bisogno, che non per un desiderio, attivare la procedura di inclinazione della volontà, che è la procedura motivazionale: se ho bisogno di qualcosa, la voglio perché so che essa potrà soddisfarmi; se desidero qualcosa, spesso il desiderio ne anticipa talmente la presenza da vanificare persino il volerla, o lo sforzo di volerla. Se poi si pensa alla differenza tra l'aver bisogno di qualcuno e il desiderare qualcuno, si capisce che l'involontario del legame sociale esercita un peso ben maggiore nel primo caso – il

²¹⁷ Ivi, 100. Il fascino esercitato dall'immaginazione sembra derivare da una coscienza colpevole, parzialmente legata dal nulla (cfr. ibidem).

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ivi, 101.

²²⁰ Ivi, 103.

²²¹ Cfr. ibidem.

²²² Ibidem.

²²³ Anche nell'ordine alimentare, e in modo più evidente nell'ordine sessuale, «un desiderio umano ha un andamento che lo distingue radicalmente da un semplice ritmo biologico» (ivi, 104). Sui rapporti filosofici tra bisogni e desiderio, esaminati alla luce di Freud, Lacan, Bruaire e Ricoeur, cfr. in particolare P. Ventura, 1979, 243-257.

²²⁴ E. Lévinas, 1982, 31-32.

²²⁵ Ivi, 32-33: «la dimensione stessa dell'altezza è aperta dal Desiderio metafisico. E, nel fatto che questa altezza non sia più il cielo, ma l'Invisibile, sta la elevatezza stessa dell'altezza e la sua nobiltà. Morire per l'invisibile – ecco la metafisica».

bisogno, che il bambino ha, della madre – che non nel secondo – il desiderio di una compagnia anziché di un'altra...

Torniamo a Ricoeur: il desiderio «è l'esperienza specifica e orientata di una mancanza attiva – è il bisogno o affetto attivo –, illuminata dalla rappresentazione di una cosa assente e dei mezzi per raggiungerla, alimentata da sentimenti affettivi originari: mediante la loro materia, che è l'immagine affettiva del piacere, questi affetti sensibili raffigurano il piacere a-venire; mediante la loro forma, che è l'apprensione del piacere attraverso immagini, dispongono il bisogno a un giudizio che designa l'oggetto del bisogno come buono, cioè suscettibile di un giudizio di valore»²²⁶. Passati in rassegna i motivi e i valori di livello vitale – il dolore, eterogeneo ma non contrario al piacere; il gusto del facile, che spiega la «forza dell'abitudine»; l'attrazione per il difficile; la confusione affettiva e l'eterogeneità dei valori vitali²²⁷ –, Ricoeur affronta più direttamente il piano storico-sociale del decidere che, insieme con il corpo, concorre all'eidetica della motivazione che qui si sta analizzando.

Premesso che «è nelle coscienze individuali e principalmente in una affettività originaria che sono impressi gli imperativi sociali»²²⁸, si osserva che la società «penetra, attraverso gli affetti, nell'individuo e può entrare in competizione con i bisogni vitali all'interno della stessa cornice psico-organica»²²⁹. Qui si apre una questione capitale nel quadro di una filosofia della volontà: quali rapporti si determinano fra le rappresentazioni collettive e le rappresentazioni individuali sul cui terreno si forma la volontà? L'antropologia culturale, attraverso Lévi-Strauss, esprime una posizione molto sbilanciata sul polo «collettivo»: «gli uomini non agiscono, in quanto membri del gruppo, conformemente a ciò che ognuno prova come individuo: ogni uomo sente in funzione del modo in cui gli è permesso o prescritto di comportarsi. I costumi sono dati come norme esterne, prima di generare sentimenti interni, e queste norme insensibili determinano i sentimenti individuali, come le circostanze dove potranno, o dovranno, manifestarsi»²³⁰. L'ipotesi di un conformismo che starebbe alla base dei comportamenti individuali è condivisa, con varie sfumature, dalla sociologia moderna, da buona parte della psicologia sociale, e da non pochi neuroscienziati odierni. In proposito è opportuno rilevare che «nei fatti, molti agenti sociali si piegano a norme che evitano loro cattivi trattamenti senza essere persuasi che esse siano giuste, così da poter abbastanza facilmente cessare di piegarvisi, in presenza di altre circostanze. Più in generale, la dimensione morale dell'esperienza sensibile delle norme sociali diversifica all'estremo la formazione delle strutture psichiche soggettive e rende per principio ambigue e instabili le conformità istituzionali, culturali o di classe, sulle quali i sociologi hanno insistito così spesso»²³¹. Si

²²⁶ P. Ricoeur, 1990, 105. Corsivo nel testo.

²²⁷ Cfr. *ivi*, 106-123.

²²⁸ *Ivi*, 124.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ C. Lévi-Strauss, 1983, 100-101.

²³¹ P. Pharo, 1997, 37-38.

tratta di aver completamente mancato – come Ricoeur contesta alla scuola sociologica – il rapporto fra i sentimenti, congiunti alle rappresentazioni collettive, e la volontà²³². Per non rischiare di apparire come un epifenomeno delle proprie rappresentazioni collettive, la volontà deve essere sottratta a una fenomenologia della coscienza immaginata come «sede», o «riflesso»; a tal fine «occorre non stancarsi mai di rifare il percorso di Descartes dal dubbio al cogito. Io penso significa innanzitutto: io mi oppongo per valutare. Io sono colui che valuta gli imperativi sociali. Questa riscoperta incessante del cogito non mi pone per nulla in una astiosa solitudine; essa mi insegna, piuttosto, a consultare come *motivo* ciò che subirò come suggestione»²³³.

Ricoeur invita a considerare i rapporti tra un soggetto e il suo corpo come analoghi a quelli che questo stesso soggetto intrattiene con la sua storia: la storia «sollecita la mia adesione in maniera *analogica* alla mia fame, alla mia sete, alla mia sessualità»²³⁴. Come io non sono la mia fame o la mia sete perché non sono il mio corpo, così io non sono la mia storia, o meglio: ogni uomo, come il Kierkegaard di Sartre, «sfugge alla Storia perché è storico»²³⁵, l'universalità storica ripiegandosi su sé stessa a ogni nascita e crescita d'uomo, e affermandosi nel mondo sotto forma di una avventura singola, incomparabile, insuperabile²³⁶. L'interiorizzazione delle credenze e dei modi di pensare di una società non equivale, in un individuo, a una pura e semplice registrazione, perché occorre un motivo anche per 'subire' quel che proviene dall'esterno. Una volta subita, una suggestione può essere accettata o anche respinta, come nel caso dell'obiezione di coscienza a riguardo del tiranno (uomo, partito o folla), che «è iscritta nella struttura stessa del volere individuale; la motivazione sociale come la motivazione corporea può essere giudicata e criticata. Mi trovo di fronte allo Stato come di fronte al mio corpo. Non vi sono due libertà, una libertà "civile" e una libertà "interiore", ma un solo libero-arbitrio»²³⁷.

Lì dove una libertà incontra la motivazione sociale, e ne accoglie le istanze, si determina ciò cui generalmente si dà il nome di *obbligazione*. Il nucleo della motivazione sociale che porta una libertà a obbligarsi – «l'obbligazione ha a che fare con una libertà; la costrizione è un aspetto della schiavitù»²³⁸ – è dato dall'*esigenza di giustizia*, che conferisce alla motivazione sociale non solo una struttura giuridica, propria della motivazione in generale, ma anche un contenuto giuridico, espresso assiologicamente.

²³² Cfr. P. Ricoeur, 1990, 124-125.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Ivi, 126.

²³⁵ J.-P. Sartre, 1980, 149.

²³⁶ Cfr. ivi, 139.

²³⁷ P. Ricoeur, 1990, 126. «La libertà non si realizza al di fuori delle istituzioni sociali e politiche che aprono l'accesso all'aria fresca necessaria al suo sviluppo, al suo respiro e persino, forse, alla sua generazione spontanea (...) le sofferenze della tortura, più forti della morte, possono spegnere la libertà interiore (...). La libertà, dunque, potrebbe aver presa sul reale solo grazie alle istituzioni» (E. Lévinas, 1982, 247). Circa la *vexata quaestio* del libero arbitrio, in un dialogo tra scienza e filosofia stimolato dai progressi della cibernetica, cfr. G. Trautteur, 2020.

²³⁸ P. Ricoeur, 1990, 127.

Questa esigenza si radica nell'affermazione che «l'altro vale di fronte a me, che i suoi bisogni valgono come i miei, che le sue opinioni procedono da un centro di prospettiva e di valutazione che ha la stessa dignità del mio»²³⁹. Le massime *neminem laedere* e *suum cuique tribuere*, così come l'imperativo kantiano di trattare la persona non come un mezzo ma come un fine, sono animate da questa esigenza di giustizia che «consiste dunque, nel suo principio, in un *decentramento* di prospettiva, mediante il quale la prospettiva di altri – il bisogno, la rivendicazione di altri – pareggia la mia prospettiva»²⁴⁰. È questo decentramento – per cui «l'altro è un tu»²⁴¹ – che «la mia sensibilità esperisce differentemente come obbligazione e come attrazione»²⁴²: il sentimento di essere obbligato-da esprime effettivamente lo scarto «fra il valore della mia vita e il valore della comunità che rendono possibile, in tutte le sue forme, la vita d'altri. L'obbligazione significa che il decentramento di prospettiva che altri inaugurano è un dislivello di valore»²⁴³. Lévinas, per indicare il medesimo concetto, parla di *asimmetria dell'interpersonale*, la cui pregnanza etica acquista il volto dello straniero, dell'orfano, della vedova, verso i quali «ho degli obblighi»²⁴⁴.

Nel tema dell'obbligazione ci si trova al punto d'incrocio genetico di società e obbligo: lo spazio nel quale questo punto viene a collocarsi è lo spazio di un decentramento – di prospettiva –, e di uno scarto – di valore. Si dà qui per superata, da Ricoeur come da Lévinas, la posizione di Husserl, per la quale l'*estraneo* è pensabile solo come analogo dell'appartentività: l'*altro*, in virtù di questa analogia, «ha fenomenologicamente luogo come *modificazione di me stesso*»²⁴⁵. A proposito della *responsabilità per altri*, Lévinas dice che questa «va fino alla fissione, fino alla de-nucleazione dell'io. Ed è lì la soggettività dell'io»²⁴⁶. Il decentramento di prospettiva non è un semplice «spostamento», o cambiamento di posizione, perché «io sono per l'altro in una relazione di diaconia: io sono al servizio dell'altro»²⁴⁷, in modo tale da perdere qualunque posto. L'essere obbligato-da non può essere disgiunto da un essere obbligato-verso qualcuno: questa relazione etica, che fonda la responsabilità, è esposizione dell'io ad altri, preliminare a ogni decisione, dato che «ogni decisione è decisione di un deciso, di una conclusione»²⁴⁸.

La relazione etica, però, non si regge in piedi da sola, perché esprime una ontologia, quale Heidegger ha provato a delineare nel suo *Unterwegs zur Sprache*: oltre alla responsabilità, c'è un'altra parola, uscita dalla vita del diritto, che interessa il plesso

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ E. Lévinas, 1982, 220.

²⁴⁵ E. Husserl, 1996, 135.

²⁴⁶ E. Lévinas, 1993, 157.

²⁴⁷ Ivi, p. 185.

²⁴⁸ Ivi, p. 215.

società-obbligo, ed è la *Zusage*, «parola data dalla parola e alla parola»²⁴⁹. La definizione che i fratelli Grimm danno di questo termine è compresa tra *alleanza*, *promessa* e *impegno*²⁵⁰: «una promessa che obbliga, e che riprende una preghiera o una esigenza precedente»²⁵¹. Ma il termine *Zusage*, «in un senso più verbale che sostantivo, rinvia all'atto di *accettare* un invito, di *accedere* a una *richiesta*, a una *preghiera*, di *dire di sì*, di “dare il proprio assenso”; addirittura al semplice fatto di *dire*, o di *far dire* qualcosa a qualcuno, *rivolgendogli la parola*, e per *dirgli qualcosa*. La *Zusage* raccoglie dunque in sé l'idea della *parola* in quanto *indirizzata a qualcuno*, e *destinata* a toccarlo, a “parlargli” così come l'idea dell'instaurarsi di un qualche legame (*foedus*), in qualche modo federale, allacciato per mutuo consenso e sigillato nello scambio della ‘parola’ come della parola donata»²⁵². Ciò che nella *Zusage* è dato da pensare «è la promessa’ della “parola” e della lingua, in quanto essa parla (*spricht*) e “promette” (*verspricht*)»²⁵³. Il decentramento di prospettiva e il dislivello di valore implicati dall' obbligazione presuppongono non solo una dimensione etica della responsabilità ma anche una dimensione ontologica: è dato cogliere questo nesso sul piano del linguaggio, nel punto e nel momento in cui una *parola* accade. Il soggetto, mentre parla, «non si iscrive nei limiti della coscienza di sé; non potrebbe neppure essere definito, come è definito nel *cogito* filosofico, in quanto correlativo dell'oggetto»²⁵⁴; il primo de-centrarsi del soggetto, il suo primo dis-livello, è dato dalla parola di quella pre-motivazione che è, per Heidegger, l'*Ereignis*, la Donazione nell'avvenimento della quale «starebbe l'immemoriale *alleanza* (legata sotto il segno della promessa’ stessa della lingua, e che ne degna l' “evento”) in grado di *legare* i “mortali”, “la lingua – e – “la parola” – e “l'essere”»²⁵⁵. Commentando i versi del *Faust* in cui Goethe dice «solo in quanto *si configura a gratitudine*/la vita acquista valore»²⁵⁶, Heidegger indica nell'*Ereignis* la legge che «avvia i mortali al luogo che è loro, alla verità del loro essere, e ivi li trattiene»²⁵⁷. C'è un obbligo che anticipa qualunque motivazione, sociale o corporea, perché è esso stesso all'origine di ogni motivazione, e di ogni obbligazione: la parola umana non è che una parola-in-risposta (*Ant-wort*), un dire di rimando, un dire ascoltando²⁵⁸ in corrispondenza alla *Zusage*, all'alleanza federale «dove propriamente ha luogo l'origine della “responsabilità”»²⁵⁹, e dell'obbligazione. Per

²⁴⁹ Cfr. J. Derrida, 1989, 110 (n. 14).

²⁵⁰ Derrida osserva, in una lunga nota dedicata alla *Zusage* heideggeriana, che «nel linguaggio, la domanda non ha affatto l'ultima parola. Innanzitutto perché non è la prima parola (...) Prima del parlare c'è quella parola a volte senza parole che chiamiamo il “sì”. Una specie di pegno pre-originario che precede ogni altro impegno nel linguaggio e nell'azione» (ibidem).

²⁵¹ G. Guest, 1992, 54.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ J. Gomila, 1978, 588.

²⁵⁵ G. Guest, 1992, 57.

²⁵⁶ M. Heidegger, 1988, 204. In *cammino verso il linguaggio*, Milano 1988, p. 204.

²⁵⁷ Cfr. ibidem.

²⁵⁸ Cfr. ibi, p. 205.

²⁵⁹ Cfr. G. Guest, 1992, 58.

Heidegger, *das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen*²⁶⁰ sottolinea l'apertura al con-essere come correlato di quella *apertura primaria e autentica* del *Dasein* che è l'ascolto – «della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé»²⁶¹ – nel cui luogo, ontologico-esistenziale, si costituisce «la stessa condizione di possibilità della coscienza (del *Gewissen*) cioè dell'istanza esistenziale *etica* "nella quale consiste" il presupposto fondamentale di qualunque legge e ingiunzione categorica possa mai darvisi (ivi compreso l'imperativo categorico della filosofia pratica di Kant)»²⁶².

Questa breve parentesi di richiami heideggeriani consente di ripensare in quale senso (fenomenologico-esistenziale) una coscienza non può essere semplice riflesso di rappresentazioni collettive, perché l'ascoltare è già un dire che risponde; in quale altro senso (etico-donativo) l'asimmetria dell'interpersonale – la voce dell'amico, che può apparire come una voce *estranea*²⁶³ – è eticamente pregnante, perché corrisponde alla *reciprocità asimmetrica* della *Zusage*, parola donata e resa in risposta; in quale ulteriore senso (ontologico e altresì linguistico) l'obbligazione procede da un decentramento di prospettiva e da un dislivello di valore, perché la coscienza come ascolto, la asimmetria dell'interpersonale, il dono e l'impegno delle parola attestano che non è l'altro, husserlianamente, una modificazione di me stesso, non è il tu come un *alter ego*, ma è proprio l'io come un *alter tu*²⁶⁴, imputato, accusato, ossia citato costantemente in giudizio²⁶⁵, chiamato in causa nel suo essere-soggetto, anche di atti.

Questo vuol dire l'esigenza di giustizia, che è come una fame e come una *sete*²⁶⁶: che «la facoltà di desiderare è più ampia della cura vitale. Io sono carenza e mancanza di qualcosa d'altro che pane e acqua (...). La giustizia, l'eguaglianza sono sempre regole viventi di integrazione delle persone in un noi. In ultima analisi, è l'altro che vale (...). Dunque è dell'altro che io manco»²⁶⁷. Ma allora non basta che l'obbligatorietà di questa esigenza di giustizia proceda da una prospettiva decentrata o da un dislivello di valore, quale l'altro è, ma occorre che l'altro si annunci per quello che è, per un 'fuori misura' che de-situa il soggetto dalla stessa sua cura vitale: «un bambino, per il solo fatto che è là, obbliga»²⁶⁸. E non basta nemmeno che la giustizia obblighi: se è dell'altro che io manco, si

²⁶⁰ M. Heidegger, 2006, 468. «L'esistenziale essere-aperto dell'esserci come con-essere per gli altri» (trad. nostra, che si discosta da quelle correnti, che evidenziano invece, come nel caso dell'ed. Chiodi, 263, la valenza del «con gli altri», o dell'«altro», come nel caso dell'ed. Marini, 469).

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² G. Guest, 1992, 48.

²⁶³ Cfr. M. Heidegger, 1978, 412.

²⁶⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, 1978, 150. «L'evidenza dell'io è possibile soltanto (...) sul fondamento dell'evidenza del tu, dell'insieme-agli-altri, e si costituisce come evidenza dell'io soltanto in questo insieme-agli-altri» (L. Landgrebe, 1974, 134).

²⁶⁵ Cfr. G. Mura, 1984, 30. In questo contesto la *Zusage* di Heidegger ritorna, per Derrida, in «tutto quel che riguarda, in *Sein und Zeit* (par. 58, 59, 60), il suo senso dell'"appello" o della "chiamata" (*Rufsin*) e l'imputabilità (piuttosto che la responsabilità o la colpa), lo *Schuldigsein* prima di ogni "coscienza morale"» (J. Derrida, 1989, 113 n. 14).

²⁶⁶ Cfr. P. Ricoeur, 1990, 128.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ P. Ricoeur, 1992, 326.

tratta di una *attrattiva*: «l'attrazione è senza dubbio più fondamentale dell'obbligazione, visto che l'obbligazione non è che l'idea di un'attrazione superiore al voler-vivere unita a quella dell'ostacolo del voler-vivere»²⁶⁹. Si ricorderà che, per Kant, l'obbligazione «è la necessità propria di un'azione libera sotto un imperativo categorico della ragione»²⁷⁰. Riconosciuta all'etica kantiana una fenomenologia implicita del volontario e dell'involontario, Ricoeur osserva che «l'esclusione della "facoltà di desiderare" dall'ambito della volontà "pura" suppone una concezione più ampia della volontà umana che ci riporta precisamente a una *teoria generale della motivazione*»²⁷¹. In effetti, per Kant la facoltà di desiderare si identifica con la volontà: «nella volontà può essere contenuto non soltanto l'arbitrio, ma anche il puro *desiderio*, in quanto che la ragione può determinare la facoltà di desiderare in generale»²⁷². Se l'arbitrio fosse determinato soltanto dall'inclinazione, sarebbe *arbitrium brutum*; è umano l'arbitrio «tale che può essere bensì *influenzato*, ma non *determinato* da un impulso sensibile»²⁷³. La ragione pratica può dunque determinare il volere solo se questo si sottrae all'azione della sensibilità; «ma occorre andare più lontano: non soltanto la sensibilità deve poter essere rapportata al volere come un motivo che inclina senza necessitare, ma a sua volta un principio razionale, qualunque esso sia, deve "toccarci" in un modo *analogo* ai beni sensibili»²⁷⁴. Ricoeur richiama l'esempio kantiano del rispetto, sentimento non ricevuto ma spontaneo, poiché «la legge è la legislazione stessa della ragione»²⁷⁵: la legislazione razionale «sarebbe talmente omogenea al volere stesso che il principio della obbligazione non sarebbe più un *involontario* che inclina, ma l'*autodeterminazione* di un essere razionale. Il dovere sarei io in quanto ragione che comando a me stesso in quanto volontà. Al di là della motivazione che inclina, non si troverebbe la *vocazione* ma la *autonomia*»²⁷⁶. Ora, l'imperativo categorico – «agisci secondo una massima che possa valere nello stesso tempo come una legge universale»²⁷⁷ – esprime, nella critica di Ricoeur, una regola formale di universalizzazione (dell'obbligazione) che «suppone l'insorgere del *Mitsein* nel *Selbstsein*»²⁷⁸: suppone il *diritto dell'altro* al cuore stesso dell'autonomia legislativa della ragione. Di per sé, la regola kantiana di universalizzazione «non è un motivo, ma il dovere stesso di deliberare razionalmente»²⁷⁹.

Motivazione sociale e motivazione corporea della decisione rappresentano altrettanti fattori di de-formalizzazione della competenza universale del soggetto di diritto

²⁶⁹ Id., 1990, 129.

²⁷⁰ I. Kant, 1971, 398.

²⁷¹ P. Ricoeur, 1990, p.131. Corsivo nostro (NdA).

²⁷² I. Kant, 1971, 388.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ P. Ricoeur, 1990, 131-132.

²⁷⁵ Ivi, p. 132.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ I. Kant, 1971, 401.

²⁷⁸ P. Ricoeur, 1990, 133.

²⁷⁹ Ivi, 134.

responsabile, imputabile, legiferante e giudicante: il nucleo dell'obbligazione è costituito dall'esigenza di giustizia che afferma la pre-esistenza dell'altro *come* diritto-e-dono, analoga a quella del corpo e dei suoi bisogni rispetto alla volontà. L'oggettività corporea e sociale della motivazione decisionale identifica il piano di riferimento involontario di una seconda tesi di *diritto naturale positivo*: il diritto – come diritto obbligatorio, dunque positivo – sorge non per un atto di volontà arbitrario, ma in aderenza alla realtà sociale e corporea quale *a priori* materiale dell'essere del soggetto come *essere-in-comune*²⁸⁰, interpretabile in termini di *fraternità*²⁸¹.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGAMBEN Giorgio, 1982, *Il linguaggio e la morte*. Einaudi, Torino.

AGAMBEN Giorgio, 2017. *Karman. Breve trattato sulla colpa, l'azione e il gesto*. Bollati Boringhieri, Torino.

ALES BELLO Angela, 2012, «Il ruolo della decisione nell'indagine fenomenologica. Decisione e motivazione». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», n. 1-2, 171-178.

BAGNOLI Carla, 2019, *Teoria della responsabilità*. il Mulino, Bologna.

BECCHI Paolo, 2002-2003, «Teoria e prassi del “principio responsabilità”» In *Annali della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova*, nn. 1-2, 155-169.

BONATO Marco, 1990, «Prefazione» a P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*. Marietti, Genova.

BACCARINI Emilio, 2012, «Decidersi per la verità». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», 2012: n. 1-2, 179-189.

CAPELLE-DUMONT Philippe, 2012, «Décision et accomplissement. La phénoménalité religieuse selon Martin Heidegger». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», n. 1-2, 191-198.

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in Id., *Opere*, I. Giuffrè, Milano.

²⁸⁰ Ivi, 129.

²⁸¹ Cfr. X. Dijon, 1999, 378.

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959, *Analisi dell'esperienza comune*, in Id., *Opere*, II. Giuffrè, Milano.

CAPOGRASSI Giuseppe, 1959, *L'esperienza in concreto*, in Id., *Opere*, III. Giuffrè, Milano.

CASPER Bernhard, 2012, «Entscheidung und Prophetie». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», n. 1-2, 23-32.

CESARINI SFORZA Widar, 1930, «Ius» e «directum». *Note sull'origine storica dell'idea di diritto*. Stabilimenti Poligrafici Riuniti, Bologna.

CHANGEUX Jean-Pierre – RICOEUR Paul, 1999, *La natura e le regole*. Raffaello Cortina, Milano.

CHIEREGHIN Franco, 2002, «La decisione come transizione tra male e bene e le sue aporie in Kant». In *La persona e i nomi dell'essere*, I, a cura di Francesco Botturi, Francesco Totaro, Carmelo Vigna. Vita&Pensiero, Milano, 809-823.

COLOMBO Adele, 1999, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*. Morcelliana, Brescia.

COSTA Vincenzo, 2011, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*. Jaca Book, Milano.

COTTA Sergio, 1972, *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano. Napoli.

COTTA Sergio, 1977, «Absolutisation du droit subjectif et disparition de la responsabilité». In *Archives de Philosophie du Droit*, 23-30.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1996, «Verità e responsabilità». In AA.Vv. *Verità e responsabilità*, a cura di Salvino Biolo. Rosenberg&Sellier, Torino.

DE BECHILLON Denys, 2000, «L'imaginaire banal de la responsabilité». In *Critique*, n. 642, 988-1000.

DERRIDA Jacques, 1989, *Dello spirito: Heidegger e la questione*. Feltrinelli, Milano.

DIJON Xavier, 1998, *Droit naturel*, 1. *Les questions du droit*. PUF, Paris.

DIJON Xavier, 1999, «Le sujet de Ricoeur: côté droit». In *Rendre justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricoeur*, a cura di François-Xavier Druet e Étienne Ganty. Presses Universitaires de Namur, 51-57.

«Diritto e neuroscienze», 2014. *Rivista di filosofia del diritto*, n. speciale.

FODDAI Maria Antonietta, 2005, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*. Giappichelli, Torino.

GALIMBERTI Umberto, 1999, *Psiche e techne*. Feltrinelli, Milano.

GARAPON Antoine, 1996, «La responsabilisation». In *Droit et cultures*, 31, 119-131.

GENTILE Massimo, 2003, *Giustizia e desiderio. La verità della vittima nel pensiero di René Girard*. Giappichelli, Torino.

GIL Fernando, 1980, «Responsabilità». In *Enciclopedia*, 11. Einaudi, Torino, 1014-1025.

GILI Guido, 2009, «La responsabilità nella relazione comunicativa». In *Civiltà delle macchine*, 3, 13-43.

GIRARD René, 1980, *La violenza e il sacro*. Adelphi, Milano.

GOMILA Jacques, 1978, «Desiderio». In *Enciclopedia*, 4. Einaudi, Torino.

GREISCH Jean, 2012, «Donation, destination, décision». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», n. 1-2, 199-215.

GUEST Gérard, 1992, «L'Origine de la Responsabilité ou de la "Voix de le Conscience" à la "Pensée de la Promesse"». In *Heidegger Studies*, 1992, 29-62.

GULOTTA, Guglielmo 2002, *Elementi di psicologia giuridica e di diritto psicologico. Civile, penale, minorile*, Giuffrè, Milano.

HARTMANN Nicolai, *Etica*, III. *Metafisica dei costumi*. Guida, Napoli.

HEIDEGGER Martin, 1978, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi. UTET, Torino.

HEIDEGGER Martin, 1981, *Che cos'è la filosofia?* Marietti, Genova.

HEIDEGGER Martin, 1988, *In cammino verso il linguaggio*. Mursia, Milano.

HEIDEGGER Martin, 1992, *Concetti fondamentali della metafisica*. il melangolo, Genova.

HEIDEGGER Martin, 1994, *La volontà di potenza come conoscenza*, in Id., *Nietzsche*. Adelphi, Milano.

HEIDEGGER Martin, 2006, *Essere e tempo*. a cura di Alfredo Marini. Mondadori, Milano.

HENRIOT Jacques, 1990, «Responsabilité». In *Encyclopédie philosophique universelle, II: Les notions philosophiques*, dir. da André Jacob. PUF, Paris, 2250-2253.

HUSSERL Edmund, 1996, *Meditazioni cartesiane*. Bompiani, Milano.

INGARDEN Roman, 1982, *Sulla responsabilità*. CSEO, Bologna.

INFANTE Enrico, 2000, «Il lucido delirio e il futile motivo – Note in tema di imputabilità». In *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 4, 1561-1591.

JASPERS Karl, 1970, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano.

JASPERS Karl, 1996, *Ragione ed esistenza*. Fabbri, Milano.

JÓZWOWICZ Andrzej, 2005, *L'imputabilità penale nella legislazione canonica*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

JUNZO Kawada, 1998, *La Voix. Étude d'ethno-linguistique comparative*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. Paris.

KANT Immanuel, 2004, *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito. Bompiani, Milano

KANT Immanuel, 1971, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. UTET, Torino 1971.

KERÉNYI Károly, 1992, *Variazioni su Edipo*. RaffaelloCortina, Milano.
«La decisione». In *Archivio di filosofia*, 2012, n. 1-2.

LANDGREBE Ludwig, 1974, *Analisi fenomenologica della coscienza e metafisica*, in Id., *Itinerari della fenomenologia*. Marietti, Torino.

LECCESE Eva, 1999, *Incapacità naturale e teoria dell'affidamento*. Jovene, Napoli.

LECCESE Eva, 2019, «Capacità e neuroscienze cognitive: dialogo per un approccio all'uomo nella sua dimensione globale». In *Politica.eu*, 1, 17-50.

LÉVINAS Emmanuel, 1982, *Totalità e infinito*. Jaca Book, Milano.

LÉVINAS Emmanuel, 1993, *Dieu, la Mort et le Temps*. Grasset, Paris 1993.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1983, *Il totemismo oggi*. Feltrinelli, Milano.

LOMBARDI VALLAURI Luigi (Studi per una ricerca coordinata da), 1999, *Logos dell'essere. Logos della norma*. Adriatica, Bari.

MAIORCA Carlo, 1990, *I fondamenti della responsabilità*. Giuffrè, Milano.

MANNA Adelmo, 1997, *L'imputabilità e i nuovi modelli di sanzione: dalle «finzioni giuridiche» alla «terapia sociale»*. Giappichelli, Torino

MARION Jean-Luc, 2012, «Vérité et liberté». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», 2012, n. 1-2, 11-22.

MARX Karl, 2018, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Feltrinelli, Milano 2018.

MASULLO Aldo, 2003, *Patitività e indifferenza*. il melangolo, Genova.

MASULLO Paolo Augusto, 2005, *Saggio sulla motivazione*. Luciano, Napoli.

MURA Gaspare, 1984, *La «provocazione» etica di Emmanuel Lévinas*, Introduzione a E. Lévinas, *Etica e infinito*, Dialoghi con Philippe Némó. Città Nuova, Roma.

MONTAGNIER Luc (intervista a), 1999, «L'immortalità». In *liberal*. Allegato 48.

NICOLAS Guy, 1996, *Du don rituel au sacrifice suprême*. La Découverte/M.A.U.S.S., Paris.

NICOLETTI Michele, 2012, «La decisione: una questione teologico-politica?». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», 2012: n. 1-2, 269-281.

ORTEGA Y GASSET José, 1978, *L'uomo e la gente*. Giuffrè, Milano.

OTTO Walter Friedrich, 1996, *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*. Fazi, Roma.

PHARO Patrick, 1997, *Sociologie de l'esprit. Conceptualisation et vie sociale*. PUF, Paris

PIERINI Tommaso, 2012, «La volontà e l'indecisione. Alcuni aspetti sistematici della questione». In *Archivio di filosofia* - «La decisione», 2012, n. 1-2, 239-247.

RACINARO Roberto, 1997, *Esperienza, decisione, giustizia politica*. FrancoAngeli, Milano.

RICOEUR Paul, 1990, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*. Marietti, Genova 1990.

RICOEUR Paul, 1992, «Fragilità e responsabilità». In *Il tetto*, 171, 325-336.

RICOEUR Paul, 1993, *La questione dell'ipseità*, Prefazione a *Sé come un altro*. Jaca Book, Milano.

RICOEUR Paul, 1997, *Autonomie et vulnérabilité*, Conferenza Lincea Croce, Roma 7/2/1997, ora in Id., *La justice et le mal*, a cura di Antoine Garapon e Denis Salas. Odile Jacob, Paris.

RICOEUR Paul, 1998, *Il concetto di responsabilità*, in Id., *Il Giusto*, Torino 1998.

SARTRE Jean-Paul, 1980, *L'universale singolare*. il Saggiatore, Milano.

SARTRE, Jean-Paul, 1983, *L'idiot de la famille*, I. Gallimard, Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1988, *L'essere e il nulla*. il Saggiatore, Milano.

SARTRE Jean-Paul, 1991, *Verità e esistenza*. il Saggiatore, Milano.

SCHULZ Walter, 1988, *Le nuove vie della filosofia contemporanea, 5: Responsabilità*. Marietti, Genova.

SCILLITANI Lorenzo, 2006, *Fattori metafisici dell'esperienza giuridica e politica: la speranza*. In Id., *Per una antropologia filosofica del diritto*. ESI, Napoli.

SCILLITANI Lorenzo, 2018, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

SCILLITANI Lorenzo, 2020, «Il pensiero giuridico allo stato mitico: un'epopea tragica». In *Power and Democracy*, 1, 67-76.

STEIN Edith, 1993, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*. In Id., *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Città Nuova, Roma.

TRAUTTEUR Giuseppe, 2020, *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano.

TRIGEAUD Jean-Marc, 1998, «Responsabilité juridique», in *Encyclopédie philosophique universelle, II: Les notions philosophiques*, dir. da André Jacob. PUF, Paris, 2254-2256.

VALITUTTI Dante, 2020, *Normativismo e funzionalismo penale. Saggio sulla teoria giuridica di Günther Jakobs*. Giappichelli, Torino.

VERGANI Mario, 2015, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*. Raffaello Cortina. Milano

VENTURA Pierfranco, 1979, *Freud e la giuridicità della coesistenza*. Giuffrè, Milano.

VENTURA Pierfranco, 1984, *La psicoanalisi collettiva*. Giuffrè, Milano.

VENTURA Pierfranco, 2000, *Pensare e ri-pensare oggi al diritto*. Giappichelli, Torino.

VICO Giambattista, 1974, *De uno universi iuris principio et fine uno*, in Id., *Opere giuridiche*. Sansoni, Firenze.

VILLEY Michel, 1977, «Esquisse historique sur le mot responsable». In *Archives de Philosophie du Droit*, 22.

VITIELLO Vincenzo, «Heidegger e la morale kantiana». In *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di Piero Di Giovanni. Flaccovio, Palermo.

WOJTYŁA Karol, 1982, *Persona e atto*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

WOJTYŁA Karol, 2002, *L'uomo nel campo della responsabilità*. Bompiani, Milano.

ZACCARIA Gino, 1999, *L'inizio greco del pensiero*. Marinotti, Milano.

ZANZI Carlamaria (a cura di), 1999, AA.VV., *L'esperienza giuridica. Istituzioni del pensiero laico*. Sic, Milano.