

## IN CAMMINO VERSO LA GIUSTIZIA NON VIOLENTA

Francesca Brezzi  
*Università di Roma II*

### Resumen

En el presente ensayo se abordan el aspecto político, jurídico y moral de la filosofía de Paul Ricoeur. El tema de la justicia tiene un gran protagonismo en su obra, no sólo en *Le Juste* y *Le Juste 2*, sino en otros trabajos. Se muestra así mismo la relectura que realiza Ricoeur de varios autores clásicos, entre otros Kant y Hegel a propósito del tema de la justicia. Se analiza igualmente la fuerza y debilidad de todo el orden jurídico en tanto que derecho positivo. Es lo Ricoeur denomina la aporía de la justicia.

*Palabras clave:* Justicia, ética, perdón.

### Abstract

This paper approaches the politics, juridical and moral aspects of Paul Ricoeur's philosophy. The justice problem has a great importance in his work, not only in *Le Juste* and *Le Juste 2*, but in other works. At the same time, we can see the Ricoeur readings of classic authors, like Kant and Hegel, about the problem of justice. The article analyses the strength and weakness of the entire juridical order as positive right. It is what Ricoeurs names the aporia of justice.

*Keywords:* Justice, ethics, forgiveness.

### 1. Il giusto e la giustizia

“Bisogna concludere forse che la sola replica allo scandalo intellettuale della pena è l'utopia della giustizia non violenta?”

---

*Recibido: 06/10/07. Aceptado: 21/11/07.*

Così Ricoeur termina un suo saggio in cui con la consueta ricchezza di riferimenti, ma anche con dolorosa empatia per il tema trattato ha esaminato “Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti”;<sup>1</sup> in via preliminare vorremmo sottolineare come nella continua ricerca del pensatore francese si sia molto arricchito questo capitolo intorno alla giustizia, non solo, infatti, le due raccolte de *Le Juste* e *Le Juste 2*, ma numerosi altri interventi mostrano tale attenzione che Ricoeur, pur ribadendo il suo approccio filosofico, anzi filosofico morale, quindi né politico né giuridico, manifesta in varie occasioni. Tuttavia quei contesti necessariamente sono lambiti e la sua interrogazione recupera alla filosofia uno spazio che pure la chiama in causa se solo pensiamo alla illustre tradizione che dalla *Repubblica* di Platone e dalle *Etiche* di Aristotele, passando per Hobbes, Machiavelli, Adam Smith e via via Leibniz, Kant, Hegel ha “pensato il diritto”, mentre meno frequente è stato il tentativo di trovare risposte allo statuto specifico del giuridico, come afferma Paul Ricoeur stesso ne *Il Giusto*.<sup>2</sup>

Ma da questa osservazione si deve delineare, più in profondità, come quello di Ricoeur sia un percorso realistico, particolare ed essenziale insieme: da un lato nei suoi testi troviamo affrontati problemi concreti, ahimé gli scontri drammatici intorno alla giustizia, una giustizia che sembra cedere alla forza, temi che Ricoeur dimostra di conoscere, dall'altra la sua è sempre una riflessione che si innalza all'universalità, diventando punto di riferimento per tutti/e e per ciascuno/a e così dicendo vorrei sottolineare come dalla tensione dei due momenti emergano sia il possibile scontro di due universalismi etici, sia il difficile rapporto tra universale e particolare e quindi l'eventuale disegno di un universale contestuale come il filosofo stesso lo definisce.

Riassumiamo brevemente il percorso ricoeuriano che, come di consueto inizia dalla contrapposizione di due situazioni per tentare una tessitura, un intreccio che risolva le aporie, ma vedremo come in tale contesto l'approdo sia più difficile, dal momento che al termine si ribadirà quanto intravisto all'inizio e cioè la forza e debolezza di tutto l'ordine giuridico inteso come diritto positivo. Gli estremi che si oppongono sono: “da un lato l'idea di giusto, considerato come idea regolatrice, trascendentale per l'intero

---

<sup>1</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in L'Erne... citare anche il volume di Vigna. Rinviamo a questo volume per un'analisi più approfondita di questo testo ricoeuriano da parte nostra.

<sup>2</sup> “...l'oggetto principale della nostra cura era il legame fra etica e politica, mentre rimaneva un *impasse* sullo statuto specifico del giuridico” P. Ricoeur, *Il Giusto*, Sei Torino 1998, p. 3.

campo del diritto positivo, dominio della legge”, dall’altro il constatabile e constatato fallimento della giustizia nella sua forma giudiziaria, prova evidente dell’impotenza a giustificare in maniera convincente il “*diritto di punire*” (e su questo tema torneremo tra poco).

Se come prima conclusione infatti, dopo aver analizzato il concetto di giustizia in Platone e Aristotele, ma cogliendo altresì le innovazioni di pensatori quali Rawls e Walzer, si ribadisce il legame di buono e giusto e dunque la trascendenza del giusto in rapporto alle regole, alle norme legate al campo pratico, il passaggio successivo all’ambito dell’ordine giuridico, ovvero delle leggi positive e delle istituzioni che le mantengono, spazio del legale, mostra come il giusto si muova sul piano del formalismo, (virtù come medietà) e “questo formalismo costituisce la debolezza che dall’interno stesso del diritto preannuncia lo scacco della forma giudiziaria”.

Gli interlocutori di riferimento sono a questo proposito Kant ed Hegel: del primo si sottolinea la distinzione netta fra diritto e moralità, che comporta il legame tra diritto e facoltà di costringere, cioè *il diritto di usare la forza per applicare la legge* (nostra sottolineatura), pertanto Ricoeur coglie come qui si affacci il problema del diritto di punire, che per Kant è una necessità richiesta dal vita pubblica, sì da non presentare difficoltà, mentre il Nostro preannuncia un impervio percorso di conciliazione.

In riferimento ai *Lineamenti della filosofia del Diritto* di Hegel, Ricoeur si addentra con la consueta acribia in un’analisi accurata e approfondita, in cui dopo aver apprezzato come nella dialettica il diritto astratto sia al livello più basso, meno ricco quindi dei successivi momenti della *Sittlichkeit* (famiglia, società civile, stato) ed anche della *Moralität*, dopo avere colto il contratto come momento centrale di esso, arriva tuttavia “al colpo di scena”, individuato nei passi in cui il filosofo tedesco parla di “rifiuto del diritto”; questa qualificazione negativa mostra l’infermità del diritto astratto nei confronti del progetto totale e della *Sittlichkeit*: “il contratto si rivela come il luogo delle controversie, dei conflitti fra diritti, o peggio della frode e dei delitti. E’ qui che il diritto si difende attraverso l’esercizio della costrizione: è sotto il segno della dialettica del crimine e del castigo che il diritto rivela i suoi limiti, la sua povertà spirituale... e il suo fallimento”.<sup>3</sup>

A questo livello nasce l’interrogativo urgente di Ricoeur: “tale legittimazione della costrizione è sufficiente a giustificare la violenza verso

<sup>3</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit.

il colpevole condannato”, o invece il diritto di punire resta uno scandalo intellettuale? Che questa domanda sia per il filosofo una spina nella carne è dimostrato da tanti suoi scritti al riguardo, in particolare oltre al testo già ricordato ci riferiremo a due saggi: *Le droit de punir* e *Le pardon peut-il guerir?*,<sup>4</sup> che seguendo le modalità stesse di Ricoeur vorremmo intrecciare in tensione vivente intorno ad alcuni nodi che si possono qui anticipare: perché punire? e come fare fronte alle fallimenti della giustizia se non aprendosi alle altre costellazioni concettuali quali compassione, amore, solidarietà, responsabilità, cura?

## 2. Dal diritto di punire allo scandalo della pena

In qualità di filosofo morale, come intellettuale che ha lungamente pensato il male e la colpa ponendosi adesso sul limite dei problemi giuridici e giudiziari Ricoeur focalizza immediatamente la duplice sofferenza che si manifesta in maniera ineluttabile: quella inflitta dalle istituzioni giudiziarie al colpevole condannato che si aggiunge a quella della vittima. Se pertanto il diritto di punire è il tormento della filosofia morale, che si amplia altresì all’ambito della giustizia penale, si tratta di esaminare le ragioni di questo tormento.

Siamo di fronte a quella che Ricoeur chiama forza e debolezza del diritto, di cui in queste pagine, a mio parere, focalizza la debolezza anche ricorrendo ad autori che invece ne esaltano il vigore inflessibile.

Egli si interroga sul senso più profondo di quel paradosso e usa parole incontrovertibili e chiare quale scandalo intellettuale, così come altrove aveva aggiunto scandalo per l’intelligenza e il cuore, cioè la sofferenza, il dolore della pena; il percorso si radicalizza ed essenzializza in questi testi di riferimento che, pur riecheggiando temi variamente affrontati giungono con urgenza al nucleo o punto cieco di tutto il sistema giudiziario: se Ricoeur aveva distinto una violenza nella guerra e una violenza istituzionalizzata nella pace, cioè ancora aveva definito il paradosso politico in bilico fra la necessità di far fronte alla guerra con la violenza, adesso dice di più, quando disegna lo *scacco* della giustizia in ogni tentativo di giustificazione razionale, del *fallimento* del diritto penale, perché dopo la

---

<sup>4</sup> *Le droit de punir*, in AA.VV., *Die Normativität des Wirklichen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002, pp. 439-457; *Le pardon peut-il guerir?* *Esprit*, n.210, marzo aprile 1995, pp.77-82, trad.it. di Daniella Iannotta in “La società degli individui,” 19, 2004/1, pp. 5-10.

pronuncia della sentenza “inizia tuttavia un'altra storia per il colpevole condannato, la storia della sanzione, giustificata in quanto sofferenza legalmente inflitta, purtuttavia punto cieco di tutto il sistema giudiziario, che diventa sistema penale.” Punto cieco o scandalo intellettuale perché a suo parere ogni tentativo di giustificazione razionale della pena sembra fallire; ancora Ricoeur afferma: “lo scandalo della pena brilla come un sole nero sul continente frammentato della domanda: *pourquoi punir?*”<sup>5</sup> Ugualmente, in un altro testo, il filosofo si interroga “sul fatto se la legittimazione della costrizione sia sufficiente a giustificare la violenza verso il colpevole condannato o se il diritto di punire non resti scandalo intellettuale, anche in rapporto a questi temi concernenti l'esteriorità del diritto, la coesistenza forzata fra le libertà in questo punto di cerniera fra diritto privato e diritto pubblico”.<sup>6</sup>

Come griglia di lettura utilizza alcune dottrine filosofiche che rappresentano un livello di vigilanza critica nei confronti di quella domanda e ne mostrano l'interna difficoltà; i filosofi interpellati (Platone, Aristotele, Kant e Hegel) non danno le stesse risposte o soluzioni analoghe al problema della pena, né vedono in maniera simile la difficoltà dal momento che la diversità è dovuta alla plurivocità apparentemente irriducibile dei poli di riferimento nel diritto penale, il colpevole, la vittima e la legge, cioè due *partner*, (o interlocutori) e un terzo elemento .

Con la sua usuale probità intellettuale Ricoeur spiega in anticipo quale sarà il suo percorso e ci sembra un itinerario costituito da un complesso gioco di salite e discese, come in un quadro di Escher, in cui tuttavia si rimane sempre sullo stesso piano; se ad ognuno dei tre poli di riferimento sopra ricordati corrisponde la designazione della lesione morale e giuridica che chiede giustizia, ovvero la colpevolezza, il pregiudizio e la trasgressione a cui seguono le tre finalità, la riabilitazione, la riparazione e la retribuzione, nelle varie teorie filosofiche che esamina il filosofo coglierà come diversamente rispondono allo “scandalo della pena”, anche nel senso di “ridurlo” o risolverlo e pertanto ripercorrà in senso inverso i tre momenti dalla legge alla vittima e poi all'accusato per delineare le loro risorse di convergenza nei confronti dello scandalo della pena e solo allora il percorso potrà imboccare la via *dalla giustizia violenta alla giustizia non violenta*.

---

<sup>5</sup> *Le Droit de punir*, cit., p. 439.

<sup>6</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit.

Analizza dapprima Platone come il pensatore che, definita l'ingiustizia come malattia dell'anima, focalizza la sua attenzione alla "terapia" e quindi alla pena che ha lo scopo di guarire. Il secondo autore è Aristotele, esaminato non solo in riferimento alle *Etiche*, ma anche alla *Retorica* e soprattutto in stretto intreccio con le opere tragiche: l'interesse dello Stagirita è volto sì alla vittima, ma insieme a tutte le varie dimensioni della vendetta, ora considerata come *hybris* e ora colta nelle forme dell'eccesso. Se in queste pagine troviamo il nucleo della successiva elaborazione teorica, "lo scopo è di sapere se la vendetta può preservarsi dallo slittamento in violenza, se tale slittamento è un eccesso, una dismisura, in rapporto a qualcosa che potrebbe comportare la misura, o se la vendetta è costituzionalmente violenta".<sup>7</sup>

Con Kant prima e Hegel poi, entra in scena il terzo elemento *la legge*: è questo il *foyer*, afferma Ricoeur, da cui è diramata l'energia della repressione contro la presunta etica della giusta vendetta, se finora la vendetta era in qualche modo un debito nei confronti della vittima, con questi autori la riparazione in cui consiste la punizione è dovuta alla legge, da qui gli stretti legami tra legge e punizione, che chiamano in causa un altro concetto, la retribuzione. Ricoeur sottolinea "le pagine di inesorabile crudeltà" di Kant sul diritto di punire che passano sopra Bentham, Beccaria e Leibniz,<sup>8</sup> dal momento che la pena assume la veste dell'imperativo categorico, che ha la sua ragione in se stessa e l'individuo da punire è il medesimo soggetto morale, sì che la punizione è un omaggio reso alla libertà dell'essere morale, quale l'uomo è; "il rigorismo kantiano è un inumano omaggio all'umanità, la punizione trasforma in abisso lo scarto tra il soggetto morale e l'io empirico".<sup>9</sup>

Passando a Hegel non è inconsueto o inaspettato trovare una teoria rigorista del diritto di punire, anche perché il filosofo pone il diritto astratto al livello più basso, come si è detto; la teoria della pena nasce su quello sfondo, ma poi si viene arricchendo di altri elementi: pena quale negazione di una negazione, "il criminale ha negato la legge, la punizione negherà la negazione e così ristabilirà la legge," ma Ricoeur non esita a definire tale teoria un ricordo della *legge del taglione*, nella ricercata equivalenza tra danno subito e pena, nella proporzionalità della

<sup>7</sup> *Le Droit de punir*, cit., pp. 443-444.

<sup>8</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit.

<sup>9</sup> Ivi, p. ed ancora: "Tale inumanità" non può essere denunciata che dal punto di vista dei due referenti della pena, la vittima e il condannato stesso in quanto l'uno e l'altro sono esseri in carne e ossa, categoria assente in Kant." *Le droit de punir*, cit. 447.

giusta vendetta come rappresaglia, che ricorda la rivincita della tragedia greca. E' questa, sottolinea il filosofo, l'ultima parola di Hegel: qui lo scandalo della pena è razionalizzato e magnificato, e si dovrà procedere sul piano superiore del diritto inteso come realizzazione della libertà, cioè nella sfera della moralità soggettiva segnata dal carattere imperativo dell'obbligazione.

### 3. In Cammino verso una giustizia non violenta

“Bisogna concludere forse che la sola replica allo scandalo intellettuale della pena è l'utopia della giustizia non violenta?” Riprendiamo l'interrogativo iniziale per percorrere l'ultimo tratto della riflessione ricoeuriana, che si è finora dipanata in una tessitura talvolta aggrovigliata, talvolta più distesa, aggiungendo un'altra domanda: “è possibile una giustizia penale che integri i tre referenti del diritto penale e apra la via ad una triplice riconciliazione, che sia anche una triplice soddisfazione: della legge, della vittima, del colpevole?”<sup>10</sup>

Le soluzioni filosofiche esaminate, che Ricoeur riconduce in ultima analisi tutte al modello platonico della “terapia dell'anima” generano perplessità nel filosofo, dal momento che egli non condivide il criterio della *retribuzione* che sottende ad ogni riferimento della pena alla infrazione della legge, sì che la pena in tal modo “è destinata ad un triplice esilio: in rapporto alla salute dell'anima del condannato, al torto sofferto dall'offeso, e alla restaurazione della regola.”

Si può tuttavia intraprendere un altro cammino, che il filosofo tuttavia definisce con chiarezza come “globalmente alternativo” ai modelli sopra esaminati: non essendo accettabile una eliminazione; la via possibile può essere quella di una riduzione della punibilità della pena; il terreno nuovo da esplorare, seppure definito in forma quasi minimizzante da Ricoeur, si mostra immediatamente nella sua significatività e nella sua estrema pregnanza: si tratta di pensare e praticare poi una giustizia centrata sulla ricostruzione del legame sociale, e ciò si può ottenere solo riorientando i tre componenti: accusato, vittima, legge.

In queste ultime parole richeggia “l'orientare disorientando” delle parabole neotestamentarie, su cui Ricoeur si è soffermato nel prezioso libricino *Amore e Giustizia*: in quelle pagine sottolineava dapprima la

---

<sup>10</sup> *ivi*, p. 450.

sproporzione tra i due concetti, la loro inconciliabilità, sia al livello del linguaggio, uno essendo linguaggio della lode, dell'inno, del canto, sorta di poesia a cui si oppone la prosa della giustizia, che procede per rigorosa argomentazione, stabilendo precise e ragionevoli correlazioni tra diritti e pene, sia a livello più contenutistico, offrendo l'amore una visione dinamica e fluida retta dalla legge dei contrasti, e non una proporzione matematica. Pertanto il filosofo mostra poi come la stravaganza dell'etica evangelica, per esempio, possa imprimere alla giustizia la cifra sovversiva dell'amore, sì che l'amore nel cuore stesso della giustizia può contribuire a "disonnoriare la giustizia calcolatrice soltanto per riorientarla verso la generosità, spicciolo della moneta dell'amore vero. Essere giusti, non per assicurare l'equilibrio degli interessi ben compresi, come in una morale utilitaristica, ma perché il più sfavorito in ultima analisi è una persona singolare, in-sostituibile, non intercambiabile, ciò che nella prospettiva biblica si dice: immagine di Dio, creatura assoluta, assolutamente amata da Dio."<sup>11</sup>

Si tratta pertanto di cercare al di là della distanza delle due logiche e del contrasto tra amore e giustizia le tessiture nascoste, gli intrecci reciproci che non significano la sostituzione dell'una con l'altro, ma indicano ne "l'azione sinergica dell'amore e della giustizia un atto di riorientamento pur disorientando"; Ricoeur, in quel testo ricorda la via aperta dai profeti di Israele, da Francesco di Assisi, e oggi dalla varie forme di cristianesimo sociale, dalla teologia della liberazione, ma anche da Gandhi e Martin Luther King, che rappresentano tutti l'amore come motivo profondo della giustizia e quella "il braccio efficace dell'amore, sua immagine quotidiana, o versione prosaica."

Ed è significativo sottolineare, aprendo una parentesi senza avere in questo nostro breve saggio la possibilità di approfondire, come l'azione sovversiva dell'amore consenta alla giustizia di liberarsi dai limiti culturali inevitabili, dalle figure storiche contingenti, dalle restrizioni etniche e dai pregiudizi di classe, raggiungendo forse l'ideale di una giustizia radicale, la sua mira universalistica. Alludiamo all'ampio dibattito relativo all'elaborazione di una teoria critica della differenza, che dice(ancora paradossalmente) di una differenza generatrice di giustizia; tematica molto dibattuta, specie in area anglo americana e non possiamo darne conto

---

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000. La citazione è tratta da un testo che anticipa queste stesse tematiche, *Giustizia e amore*, in "Protestantesimo" 49, 1994, n.1, pp.13-24.

in poche righe,<sup>12</sup> indichiamo unicamente le linee generali, o meglio la valenza filosofica delle domande e delle risposte, che partono da esperienze condivise, "luoghi comuni", interrogativi urgenti, in cui ritroviamo con autorevolezza soprattutto esponenti del pensiero della differenza sessuale, sia le autrici più note (Hannah Arendt, Maria Zambrano), che le nuove generazioni ( Iris Marion Young, Sabina Lovibond , Martha Nussbaum, etc.).

La riflessione teorica deriva dalla discussione relativa alla pluralità ( sessuale, etnica, religiosa, culturale) presente nelle attuali società e va sottolineato il forte spessore di tale contesto , perché è su questo piano che si deve giocare, nei prossimi anni, la partita del pensiero della differenza, qui "la sapienza di partire da sé" può ri-assumere , sconvolgendola, l'affermazione kantiana, *aude sapere*. La problematica, come si è detto, è molto dibattuta e ricordiamo unicamente un nodo importante : con Iris Marion Young , studiosa di queste tematiche e autrice di un testo cruciale come *Justice and the politics of difference*(1990) si può affermare che la differenza sia una risorsa imprescindibile, unica possibilità nel nostro tempo di evitare l'ingiustizia. Già John Rawls, del resto, con la formula "massimizzare la parte minimale", aveva parlato di una divisione che, benché ineguale, sarà giusta perché equilibrerà l'aumento del vantaggio dei più favoriti con la diminuzione dello svantaggio dei meno favoriti, evidenziando un possibile(e necessario) correttivo all'utilitarismo anglosassone; anche altri autori come Michel Walzer, Amartya Sen e Martha Nussbaum sostengono una concezione paradossale di spartizioni ineguali non ingiuste, cioè di un'idea di giustizia che equilibri vantaggi e svantaggi non rimanendo sul piano formale e quantitativo, ma scenda nel contesto qualitativo; è pertanto in tale contesto che l'alterità del soggetto parlerà con voce diversa, altra anche dal sogno utopico dell'uguaglianza pura e semplice o dalle teorie e correnti comunitaristiche che considerano la società un conglomerato di gruppi omogenei in cui l'unicità e irripetibilità dell'individuo è persa<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Si veda la ricca bibliografia al riguardo in D. Sartori, *Nessuno è l'autore della propria storia*, in *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, p.27 e ss.

<sup>13</sup> Cfr., M.Walzer, *Sfere di giustizia*, tr.it., Feltrinelli, Milano 1987: le sfere di giustizia consentono di integrare o "smembrare" un concetto monolitico (unitario ed indivisibile) di giustizia, sulla base di tre principi distributivi, come è noto: libero scambio, merito e bisogno. Se ad ognuno di questi livelli corrisponde una sfera di giustizia, il pericolo di lacerazione ulteriore, sarà da ricercare nel possibile sconfinamento dell'una nell'altra e nell'arbitraggio, postulato dalla possibile concorrenza di tali sfere , sconfinamento che può comportare un'opposizione, e questo esprime il senso vero della nozione di conflitto

La differenza pertanto indica che di fronte al pluralismo radicale si vogliono evitare sincretismi di comodo e superficiali, tolleranze di facciata, e, senza cadere in relativismi o riduzionismi, esprimere le varie identità e diversità per delineare una differenza che sia momento generatore di giustizia: con (e oltre) Rawls, si opera contro una tradizione di ugualitarismo, vanto delle società democratiche, contro l'utilitarismo classico, ma anche contro l'individualismo e l'universalismo astratto, tutti concetti derivati dal soggetto neutro.

Si può concludere con Young: “*La riflessione normativa* (corsivo mio) nasce quando si ode un grido di dolore o di disagio o quando si provano personalmente sofferenza e disagio”; si sottolinea pertanto qui un partire dal soggetto, un ascolto dell'altro e dell'altrove o uno struggimento come atto di nascita di norme e ideali: un partire da sé che è anche concretezza storica e sociale di una riflessione legislativa e “immaginazione” o creazione di vie alternative, come Ricoeur cerca di delineare.

Ritorniamo alla prima caratteristica da Ricoeur tracciata di questo itinerario: affermare la necessità di ricostruire o restaurare il legame sociale significa modificare completamente la valutazione dei conflitti sociali e il comportamento conseguente, in quanto balza in primo piano, con autorevolezza il legame organico che tiene unita una comunità umana: il destinatario dell'azione di giustizia pertanto non è più uno dei tre sopra detti, la vittima, il colpevole o la legge; seguendo il percorso della “restorative justice” elaborata da alcuni autori di lingua inglese<sup>14</sup> Ricoeur ribadisce la lontananza dalla logica della retribuzione che dice escludere, laddove restaurare dice reincorporare, ricostruire. Vorrei sottolineare come si ritrovi in queste pagine il filosofo di *Sé come un altro*, il pensatore attento ai paradossi del politico e del sociale che consapevole del decadimento, ovvero “della povertà spirituale del legame sociale al livello del diritto astratto”, attribuisce a tale povertà, a tale mancata integrazione comunitaria l'accrescersi di certe forme di delinquenza; da questa spietata diagnosi il filosofo completa il disegno di tale nuova mappa focalizzando come la “*relazione all'altro sia essenziale nella nozione di torto, pertanto*

---

sociale. Lo stesso Ricoeur in *Fragilité et responsabilité*, tr.it. in “Coscienza”1992, n.5, p. 4, focalizza, fra tali conflitti, proprio le ineguaglianze relative alla cittadinanza, le difficoltà concernenti il diritto di asilo, la sorte degli immigrati etc.

<sup>14</sup> Ricoeur aggiunge che in Francia Antoine Grapon, seguendo Jean- Marc Ferry usa il termine “justice reconstructive” in *Les puissances de l'expérience*, T. II, 2° partie, chap. IV, Ed du Cerf, 1991. Dello stesso autore ricorda *L'éthique reconstructive*, Ed du Cerf 1996.

è la stessa nozione di giusta vendetta che conduce verso la giustizia restauratrice, ricostruttiva, E tale capacità di mutualità diventa lo scopo di una giustizia non violenta.”<sup>15</sup>

Accenti accorati in Ricoeur quindi in questa ferita all’alterità presente nei delitti e nei crimini, lesione della mutualità infatti non colpisce solo la vittima causando sofferenza, ma anche il tessuto che lega l’essere umano all’altro/a.

Giustizia non violenta che si costituisce sia come giustizia di mediazione contro una giustizia di coercizione, che come giustizia restauratrice, entrambe guidate da un proposito di “umanizzare” l’arcaismo pulsionale che continua a permanere ,come substrato più o meno consapevole ,nella esperienza penale ( *l’homo homini lupus* di Hobbes , ma anche la legge del taglione) e il compito del Filosofo è quello di tratteggiare dei possibili esempi di essa, che, a mio parere nel discorso ricoeuriano procedono con progressiva rilevanza etica Innanzi tutto egli si richiama alla stessa *giustizia legale* in cui si attua la prevalenza del dire come ultimo rifugio della parola pubblica, il faccia a faccia a distanza nel processo piuttosto che il corpo a corpo della vendetta privata; parola di giustizia in nome del popolo, giustizia di ascolto e di dialogo, dal momento che la parola ha come scopo la riscrittura comune del torto presunto, e con la pronuncia della sentenza si ferma tale riscrittura, tuttavia il filosofo sottolinea più volte come ancora siamo lontani da una giustizia non violenta: “le parti in causa non escono pacificate dalla cinta del tribunale. Perché questo potesse accadere, bisognerebbe che esse fossero riconciliate, che avessero percorso fino in fondo il cammino del riconoscimento”<sup>16</sup>.

Cammino che si può intravedere, in secondo luogo, in un’altra modalità della giustizia molto significativamente definita con Pierre Truche<sup>17</sup>, giustizia orizzontale, vicina per spirito all’arbitraggio privato, una sorta di consenso scambievole in cui si attua “una giustizia di ascolto e di dialogo volta meno a porre riparazione al passato, quanto a responsabilizzare in vista del futuro”. Ancora la funzione della parola che assume valenza etica come veicolo di esperienze alternative con vocazione più preventiva ed educativa che repressiva, esperienze “sostitutive” quali troviamo nella

<sup>15</sup> *Le droit de punir*, cit., pp. 451-56.

<sup>16</sup> “Esiste un *luogo* della società –per quanto questa possa restare violenta per origine e per costume– in cui la parola prevale sulla violenza”. Cfr. P. Ricoeur, *Il giusto*, cit., p. 5.

<sup>17</sup> Ricoeur si richiama all’opera di Pierre Truche, già Primo Presidente della Corte di Cassazione a Parigi, *Juger et être jugé. Le magistrat face aux autrea et à lui même*, Ed. Fayard, 2001.

commissione ‘Verità e riconciliazione’ voluta da Nelson Mandela e dall’arcivescovo Tuto in Sud Africa, in cui la confessione pubblica di atti criminali e delle sofferenze che ne sono derivate, oltre all’effetto catartico permette il passaggio ad una forma di giustizia ricostruttrice che prevede e inventa soluzioni sostitutive; in tal modo “lo scandalo intellettuale della pena si trova paradossalmente rinforzato dalla progressione tuttavia incontestabile della mediazione a spese della repressione nel trattamento dei conflitti regolati dalla violenza”<sup>18</sup>.

Penetrando più in profondità nella *giustizia ricostruttrice o restauratrice* Ricoeur sostiene con decisione che lo scopo di essa non va colto nella rivincita della logica vittimaria sulla logica della retribuzione, ma più contenutisticamente nel rendere potere a ciascuno dei componenti della giustizia penale e nell’affermare insieme la loro relazione a tutti. Ritornano in primo piano i tre poli sopra considerati come elementi ineliminabili della pratica di giustizia, ma Ricoeur aggiunge che un ‘unica domanda si apre in tre direzioni: come offrire riparazione contemporaneamente alla legge, alla vittima e al condannato? e notiamo come il percorso sia inverso a quello analizzato in precedenza. Si deve realizzare ed attuare quella che il filosofo definisce la ‘competenza della relazione’ ovvero la riabilitazione e rivalutazione di ciascuno dei componenti del triangolo della pena seguendo l’impulso del dinamismo relazionale: “Rivalutazione condotta con modestia sotto il pungiglione di ciò che resta scandalo per l’intelligenza e il cuore cioè la sofferenza, il dolore della pena”.

Innanzitutto si deve dare soddisfazione alla legge: se in una società moderna è impossibile astrarre dal sistema penale, se nessuna comunità politica può sussistere senza una ben articolata rete di codici di interdizione, pur tuttavia si deve *ripensare* la nozione di interesse della legge in legame con il concetto politico di ordine pubblico. Il dovere dello stato è quello di proteggere il diritto dei cittadini alla sicurezza, quindi l’idea trascendente di legge non è separabile dalla idea immanente di una società da difendere, e questi non sono, afferma Ricoeur, progetti eterogenei, come non lo sono il programma di appagamento della legge e quello di mantenimento dell’ordine pubblico, ma tutti insieme, in nobile sinergia, costituiscono l’unità morale di una società, nella quale la riflessione politica elabora e riflette intorno “all’asse verticale dell’autorità e a quello orizzontale del voler vivere insieme”. Già in altri testi Ricoeur,

---

<sup>18</sup> *Le droit de punir*, cit., p. 454.

come si è detto, si era interrogato intorno al paradosso politico presente nel contrasto tra la forma e la forza, che genera la violenza legittima esercitata dallo Stato, paradosso egli afferma tra la dimensione verticale e gerarchica della dominazione e il livello orizzontale e consensuale del voler vivere insieme, riassumibile nel paradosso centrale del potere politico: "lo Stato democratico moderno che ha perso l'unzione sacra che lo poneva senza ambiguità al di sopra delle sfere di giustizia e di tutti i principi di giustificazione... si trova oggi, in quanto sorgente del diritto nella sconcertante situazione di essere un 'entità chiamata a comportarsi di volta in volta come il tutto e come la parte, come istanza inclusiva e regione inclusa".<sup>19</sup>

Se solo in tale articolazione tra ordine imposto e ordine consentito la pena riceve il suo senso politico, tuttavia rimane in questo momento "un'opacità residuale",<sup>20</sup> che deriva dall'origine tenebrosa, mai completamente superata che ha radice nella violenza del sacro e quindi forse, si chiede Ricoeur, non si dovrebbe dare inizio ad una riflessione sull'accusa come terrore etico, simbolicamente espressa dalla figura del Dio cattivo? Riflessione che il filosofo ha condotto non solo nelle opere degli anni '60 (*Finitudine e colpa*) ma altresì in esemplari saggi successivi.<sup>21</sup>

Proseguendo nel percorso si coglie il momento in cui si deve offrire soddisfazione alla vittima, senza poterla tuttavia separare dal legame con l'aggressore, in nome di quel attenzione all'altro con cui Ricoeur ha caratterizzato questo itinerario di una giustizia riabilitativa: da un lato si accentua naturalmente la giusta riparazione dovuta a colui che ha subito il torto, e quindi si riafferma come il paradigma della giusta pena preservi "il meglio dell'etica della vendetta", ovvero rendere all'offeso l'onore, sì che quello è il beneficiario primo dell'istituzione del tribunale e del processo; dall'altro, tuttavia, Ricoeur sottolinea acutamente come tale soddisfazione non sia mai completa, così come si era detto che il riconoscimento dell'autorità della legge non riesca mai a perdere l'aura di sacralità, il processo di dedivinizzazione non giunga mai a termine; l'appagamento della vittima rischia di non essere abbastanza umanizzato, nel senso che si mantengono ineliminabili caratteri di ineguaglianza nei confronti del colpevole, il filosofo pertanto conclude affermando: "rimane

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Morale, éthique et politique*, in Pouvoir, 1992.

<sup>20</sup> *Le droit de punir*, cit., p. 455.

<sup>21</sup> *Démitiser l'accusation*, in "Archivio di filosofia", n.1-2,1965, pp. 49-77.

sempre il desiderio di vendetta come punto di rottura dissimulato tra diritto e violenza”.<sup>22</sup>

Pertanto sembra quasi naturale il passaggio al terzo e ultimo momento ovvero la soddisfazione al condannato: lo scopo finora più o meno sotteso erompe chiaramente: l'idea forte dice che il colpevole non va considerato estrinseco al significato della pena, dal momento che il filosofo ha voluto disegnare una circolarità di etica e politica; la riparazione nei confronti del condannato è parallela a quella della vittima sullo sfondo comune dell' adempimento della legge.

In questa prospettiva acquistano rilevanza i vari progetti di riabilitazione, di reinserimento dei detenuti che, afferma Ricoeur, la dottrina dei Moderni ha voluto tenere lontano dal concetto di retribuzione. “E' questa l'ultima eco del sistema della vendetta all'interno della giustizia penale... ed è bene per la vittima potenziale che siamo, ma anche per il colpevole potenziale che è in noi che i detenuti conservino la possibilità di reintegro nella comunità dei cittadini e la pienezza dei diritti.”<sup>23</sup>

#### 4. Il perdono può guarire?

Ricoeur non si nasconde, da lì abbiamo preso le mosse, come sia questo un esito lontano, forse un'utopia, ma insiste sulla necessità di *pensare* tale *telos* attraverso gradini intermedi come l'importanza delle memorie condivise, di cui parla anche nella sua monumerntale opera, *La memoria, il perdono e l'oblio*.<sup>24</sup> Non posso affrontare, in questa sede, la ricchezza e complessità di questo testo, vorrei unicamente indicarne la compatta e densa architettura; Ricoeur stesso poeticamente definisce il suo lavoro quale un *trialberi* dotato di vele attorcigliate, ma distinte destinato ad un 'unica navigazione,' forse un 'odissea. I tre alberi sono rappresentati dalle tre parti :dapprima una fenomenologia della memoria, poi una epistemologia della storia, infine una ermeneutica della condizione umana; compattezza tuttavia che non sfocia in una visione totalizzante o in una filosofia della storia, dal momento che la memoria porta in sé

---

<sup>22</sup> *Le droit de punir*, cit., p.456 Ricoeur ritiene che la presenza in maggior numero di poveri in prigione attesti come “uno scandalo sociologico si aggiunga ad uno scandalo logico” (ivi)

<sup>23</sup> ivi, p. 457

<sup>24</sup> *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ed. du Seuil, Paris 2000, *La memoria, il perdono e l'oblio*, Raffaello Cortina editore, Milano 2003.

l'enigma di presenza/assenza, di più il rischio dell'oblio che può colpire i vinti, gli assenti dalla storia, coloro che non hanno avuto parola nelle vicende documentate, dei quali il filosofo cerca le tracce; nei loro confronti il dovere della memoria diventa quasi un gesto di sepoltura, come sottolinea Daniella Iannotta, cui dobbiamo l'eccellente traduzione, nella sua acuta prefazione, aggiungendo come quello ricoeuriano sia un esito etico, etica nella sua interezza.<sup>25</sup>

Per il nostro tema possiamo sottolineare quanto già affermato, ovvero l'attenzione sul presente, cui il filosofo ci richiama con forza, intrecciata al dovere della memoria contro vari tentativi di dimenticare i periodi oscuri della storia individuale e collettiva, aprendoci alla fine alla possibilità di parlare di una memoria felice e di un oblio felice, riequilibrando gli scarti del passato, pagandone i debiti insoluti e intravedendo l'esperienza del perdono.

Da qui il nostro ultimo interrogativo alla sequela di Ricoeur: il perdono può guarire?<sup>26</sup>

Nel processo di riabilitazione il colpevole può "fare memoria" con il racconto del rapporto violento che ha avuto con la vittima, e questa è "l'ultima rimessa in scena e forse una possibilità di valutazione diversa, forse l'incognita del perdono."

L'ultima parte de *La memoria, il perdono e l'oblio* è scandita dai termini oblio, debito, ma soprattutto perdono, quest'ultima definita esperienza difficile, esperienza dell'incognito.

In questi spazi si è mosso il difficile percorso di Ricoeur, che nella conclusione offre indicazioni propositive per giungere con Kierkegaard a considerare "comment est magnifique d'être homme".

Il valore della memoria, sia personale che collettiva, consente di intravedere come il perdono si inscriba, si è detto, nel quadro di una giustizia ricostruttiva: "lo scambio delle memorie" tra vittima e colpevole, tra i vinti e vincitori è preannuncio di un'etica della comunicazione, ovvero di un confronto, di una lettura plurale degli stessi eventi, che assume due forme, condivisione simbolica e commemorazione di eventi fondatori di altre culture nazionali, o minoranze etniche, confessioni religiose, e, nel caso del colpevole e della vittima esprime un raccontare altrimenti, in cui la

<sup>25</sup> D. Iannotta, Prefazione all'edizione italiana, *La memoria, il perdono e l'oblio*, cit., p. XVII.

<sup>26</sup> Acutamente il Filosofo evidenzia come il parlare di guarigione pur rinviando all'oscurità della malattia, non è appannaggio di medici, psichiatri o psicoanalisti, ma comportando l'idea di vulnerabilità appartiene alla coscienza comune.

prospettiva è quella della sofferenza, una rimediazione del passato da parte di entrambi.

E ritroviamo pertanto il richiamo all'immaginare e al narrare, così caro a Ricoeur, come ultima rimessa in scena e opportunità di valutazione diversa, sola possibilità per intravedere forse l'incognita del perdono .

La sofferenza inflitta agli altri è il punto di partenza di un ordine non più politico , retto dalla giustizia , ma di un livello guidato dall'amore, come Ricoeur già affermava qualche anno fa coniugandolo con la giustizia . In questo recente testo il filosofo vuole riequilibrare l'idea di un imperativo della memoria con "un lavoro" della memoria stessa, non rivendicare il ricordo contro la storia dunque poiché le memorie ferite difendono la loro disgrazia contro l'ignoranza o l'oblio. Qui l'intermediarietà del perdono come elemento di quel travaglio che dice Ricoeur comincia nella memoria e prosegue in quello dell'oblio.<sup>27</sup>

Nel pozzo oscuro della capacità di ricordare rinveniamo le malattie di quella: alcuni popoli che soffrono di troppa memoria, altri di poca, come uscire da questa dicotomia infruttuosa? Con Koselleck si può ampliare lo sguardo e sostituire alla sequenza passato, presente, futuro , altre figure come "spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa", in cui il primo indica "le eredità, le tracce sedimentate del passato costitutive del terreno sul quale si radicano desideri, timori, progetti, anticipazioni che si distaccano sul fondo dell'orizzonte d'aspettativa."

Contro la ripetizione, di cui parla Freud, il cui eccesso o compulsione è ostacolo alla cura psicoanalitica, Ricoeur propone il lavoro del ricordo , si potrebbe dire con Freud stesso, ovvero "l'uso critico della memoria", che si realizza nel ricordare-raccontando, nel narrare altrimenti talvolta anche dal punto di vista dell'altro, amico o avversario che sia. E' significativo sottolineare il forte impianto etico che deriva da queste affermazioni, anche se il filosofo è consapevole delle resistenze e delle difficoltà che si frappongono a tale "elaborazione del ricordo": innanzi tutto Ricoeur rileva come questo narrare diversamente il passato dal punto di vista altrui sia determinante in relazione ad eventi fondatori della storia e delle memorie comuni. Se i fatti accaduti non si possono più mutare, il loro senso si offre a sempre nuove interpretazioni, non essendo fissato una volta per tutte: "si produce un contraccollo dei nostri progetti sui nostri ricordi per un considerevole effetto di 'retrospezione. Allora, del passato possiamo cambiare la carica morale, il peso del debito con cui

---

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Le pardon peut-il guerir ?* tr. it. cit., p. 9.

esso grava a un tempo sul progetto e sul presente. In tal modo il lavoro della memoria ci mette sulla strada del perdono nella misura in cui questo apre la prospettiva di una liberazione dal debito grazie a una conversione del senso stesso del passato”.<sup>28</sup>

In secondo luogo si aprono in queste riletture rammemoranti gli spazi altrimenti inaccessibili dell’utopia, o meglio si pone attenzione alle voci nascoste, sommesse della storia che non hanno avuto esiti, si riportano alla luce progetti non realizzati. Ricoeur sembra collegarsi ad altre sue pagine significative di *Histoire et vérité*, ma riprende spunti presenti in *Du texte à l’action* in cui aveva affrontato questo tema: l’esigenza, proclamata da Popper e Dahrendorf tra tanti,<sup>29</sup> di uscire dall’utopia, è avvertita dal Nostro come una ripensamento di quella categoria concettuale che egli arricchisce di altri elementi: se utopia dice “un’alternativa critica rispetto alla realtà esperita e vissuta, alternativa dotata di intrinseca razionalità... risultato di una progettazione sapiente, meditata, dotata di logica interna”,<sup>30</sup> Ricoeur la contrappone ad ideologia, anzi la caratterizza come critica di quella in quanto l’utopia progettando il possibile (anche da parte di una minoranza) compie variazioni immaginative sul reale, esibendo lo ‘scarto’ tra immaginario e realtà; in tale scarto è da cogliere il valore liberante dell’utopia, che mantiene aperto il campo del possibile e non si trasforma in vanificazione del reale, di più oggi Ricoeur aggiunge il suo valore di memoria condivisa e di possibile perdono di fronte ai drammi della storia.

Da qui elementi nuovi iscritti nell’utopia sono per il filosofo la verità come attesa, il *non ancora* e il *malgrado*, ma anche la dilazione di ogni prematura sintesi, l’aggiornameto continuo di fronte ad affrettate conclusioni nella lettura di un fatto o di un evento passato, in altre parole disponibilità al dono di plurimi significati.

Si può completare quanto fin qui detto passando all’ultimo termine di questo arco, l’oblio il cui dominio è di grande ampiezza, oblio di fuga dice Ricoeur e oblio attivo, liberatore che viene a completare il travaglio della memoria con l’elaborazione del cordoglio o del lutto, di cui ancora Freud. Se il primo è riscontrabile nei troppi “non sapevamo” che anche i

<sup>28</sup> *ivi*, p. 8

<sup>29</sup> R. Dahrendorf, *Pfade aus Utopia*, Munchen 1967 (tr.it. *Uscire dall’Utopia*, Bologna 1971); K. Popper, *Utopia and violence* (1947) in *Conjectures and refutations*, London 1963 (tr.it. *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972).

<sup>30</sup> V. Verra, *Utopia* in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1982, vol. VII, pp. 988-1006.

giusti proclamano di fronte agli orrori della storia, il secondo realizza e rende possibile il movimento di riconciliazione al cui centro Ricoeur pone *il perdono che guarisce*, non come somma dei due lavori di elaborazione, ma come un di più in cui ogni dialettica di passato e futuro è rimessa in moto in una logica della sovrabbondanza.

Il percorso iniziato dalla giustizia è giunto ad un diverso esito, visibilmente distante, in quanto si raggiunge il piano della generosità o del dono: perdono richiesto o rifiutato o concesso si aprono ad una dimensione di perdono come azione politica. Lungi dal confinare il perdono solo in una dimensione poetica dell'esistenza in cui il religioso rappresenterebbe il culmine, Ricoeur conclude con un forte richiamo, sulla scia di Hannah Arendt, alla grandezza politica del perdono, presente in certi gesti significativi,<sup>31</sup> in cui non si chiede l'oblio, ma si opera per spezzare il debito.

## Conclusioni

Abbiamo seguito il difficile tragitto ricoeuriano che progressivamente si è costituito, mirando a un difficile equilibrio tra istanze della individualità e quelle della collettività di fronte al problema della pena, ma in senso più ampio nell'ambito del diritto di punire: forse si intravede, come dice Rosi Braidotti, —in riferimento tuttavia ad un altro contesto, la costituzione della cittadinanza delle donne—, un itinerario di ricerca ed *elaborazione collettiva* (n.s) di una nuova definizione dell'individualità soggettiva di ciascuno, di un 'io' che rimbalza sullo sfondo di un 'noi' che lo legittima e lo sostiene, insomma di un singolare che è innestato nel collettivo.<sup>32</sup>

Si devono allora immaginare, come Ricoeur afferma più volte, vari e inusuali significati di parole, situazioni ed eventi che mostrano una molteplicità di sensi non completamente esplorati nel pensiero contemporaneo, ma intravisti, a sprazzi nel lungo cammino della speculazione;

E' questo l'ampio dibattito che vede le riflessioni di Habermas sull'agire comunicativo sia in ambito etico che politico, o lo sforzo di Apel per fondare un'etica del discorso, tutti percorsi che si ricollegano a monte a quel concetto di giustizia su basi etiche che abbiamo già delineato e a

<sup>31</sup> Il cancelliere tedesco Brandt, il presidente ceco Havel, il re di Spagna o il presidente del Portogallo che chiedono perdono alle vittime di atti esecrandi commessi dai loro predecessori” (*Il perdono può guarire?*, cit. p.10).

<sup>32</sup> R. Braidotti, *Io vedo, nel tempo, una bambina*, in “DWF” 2 (1986), pp. 45-50.

valle a un concetto diverso di universalismo, ma tra monte e valle si apre la *polis* come spazio relazionale, l'*in-fra* che unisce e separa insieme, direi quel pensare ampio di cui parlava Kant, ripreso con acutezza e originalità da Arendt: se il filosofo auspicava un pensiero dal punto di vista altrui, Arendt, con forte esigenza pratica e politica aggiunge “essere e pensare con la mia propria identità *dove io non sono*” (n.s.)”; non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all’altro, con la mia identità intraprendere il viaggio politico e pubblico verso ciò che non sono, accettando il cambiamento di me che ne deriverà.

Arendt, che ancora da Kant assume una immagine significativa: “educare la propria immaginazione a visitare”,<sup>33</sup> invita ad aprire la strada alla *poesia*, nel senso ampio del termine, la *poiesis* cui si richiama lo stesso Ricoeur, in quanto potenzialità umana, attenta alla sua irruzione nell’essere finito, che si manifesta nell’agire compiuto e non nel rinchiudersi nell’interiorità, da cui deriveranno cambiamenti nel vivere di ognuno/a. Significativamente la filosofa coglie come nella *poiesis* si aprono una molteplicità di sensi non completamente esplorati nel pensiero contemporaneo, ma intravisti, a sprazzi nel lungo cammino della speculazione, quali il valore politico dell’amicizia, valore che ci giunge da Aristotele che parla della amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città e Arendt aggiunge: “per i Greci l’essenza dell’amicizia consisteva nel discorso. Essi sostenevano che solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini in una *polis*...e chiamavano filantropia questa umanità che si realizza nel dialogo dell’amicizia, poiché essa si manifesta nella disponibilità a condividere il mondo con altri uomini”.<sup>34</sup>

Anche Ricoeur, come è noto, si è costantemente volto al patrimonio letterario, religioso situato alle frontiere della filosofia”, oggi conclude affermando che la poetica dell’esistenza dispensa i suoi frutti anche nell’ambito politico pertanto, con Arendt ancora, coglie come il perdono sia una grandezza politica espressa “nell’oblio attivo e nella sua necessità terapeutica”.

<sup>33</sup> Sono debitrice di questo spunto alle pagine di Angela Taraborelli, *Pensiero ampio e corporeità. Dal corpo come metafora al corpo come condizione*, in Sofia 1997, n.3, pp. 26-29.

<sup>34</sup> H. Arendt, *L’umanità e i tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, in “La società degli individui,” 2000/1, pp. 5-30, p.24.