

PAUL RICOEUR

FILOSOFIA E LIBERAZIONE (1991)

Ho intitolato il mio intervento “Filosofia e Liberazione” e non “Filosofia della Liberazione”, per non emettere un giudizio *a priori* sull'esito del confronto fra questi due termini; considero quindi il loro legame come problematico. A questa mia riserva fornisco due motivazioni: innanzitutto, anche ammettendo che ogni filosofia abbia per fine ultimo la liberazione, questo termine ha ricevuto più di un significato nel corso della storia, come dimostra la filosofia di Spinoza, nella quale il terzo genere di conoscenza è considerato come la liberazione per eccellenza dall'immaginazione e dalle passioni. Seconda motivazione: non è solo la tematica della liberazione che è problematica, ma lo sono anche le situazioni a partire dalle quali queste tematiche sono esposte e sviluppate: così le filosofie latinoamericane della liberazione partono da una precisa situazione di pressione economica e politica che le confronta direttamente agli Stati Uniti d'America. Ma, in Europa, la nostra esperienza *princeps* e il totalitarismo, nel suo doppio aspetto nazista e stalinista: otto milioni di ebrei, trenta o cinquanta milioni di sovietici sacrificati. Auschwitz e il Gulag. Quanto alla storia recente – e in corso – dell'Europa centrale e orientale, essa appartiene ai postumi di questa storia mostruosa. Ora, questa avventura è sotto tutti gli aspetti un'esperienza di liberazione; lo dimostra la caduta delle dittature in Germania, in Italia, in Spagna, in Portogallo, in Grecia. Nessuno può negare che si tratti di esperienze di liberazione. Bisogna dunque prendere in considerazione varie tematiche e varie situazioni originali. Si può parlare a questo proposito di una pluralità di storie della liberazione. La questione allora è di sapere ciò che una può insegnare all'altra, ciò che una può apprendere dall'altra. A questo punto mi sembra importante un corollario: le filosofie e le teologie della liberazione che non dipendono da questa storia non possono più esprimersi negli stessi termini prima e dopo il crollo del totalitarismo sovietico e dopo il fallimento della sua economia amministrata, preteuosamente denominata socialista e rivoluzionaria.

Se insisto su questa eterogeneità delle storie di liberazione, è per preparare i nostri spiriti ad ammettere che queste esperienze sono non solo diverse, ma forse incommunicabili; di più, che l'autocomprensione che si attribuisce ad una crea ostacolo alla comprensione plenaria dell'altra, e che

una certa controversia a questo proposito è forse insormontabile, anche fra noi.

Tenevo a fare questa dichiarazione preliminare prima di entrare nel vivo del soggetto, che sarà filosofico piuttosto che politico, anche se la filosofia politica vi occupa un ampio spazio, ma precisamente in quanto filosofia. Il problema che vorrei sottoporre a discussione è questo: che cosa il pensiero occidentale apporta di migliore o di più forte che possa contribuire ad un dibattito nel quale esso accetti di essere solo uno dei partners? Si presuppone soltanto l'intesa sulla ricerca e l'ascolto del miglior argomento secondo l'etica di discussione di Apel e Habermas. Perché qui siamo per ipotesi nel regno del discorso, anche se non ci atteniamo sempre ad esso e anche se esso prosegue in un mondo di lotte che non sono di discorso, ma di forza e di violenza. Per lo meno qui si discute; e non vi si fa niente di più, né niente di meno.

I

Non abordo direttamente la questione dell'ermeneutica e della liberazione, alla quale Domenico Jervolino e Enrique Dussel hanno accordato ampio spazio. Vi arriverò soltanto nelle mie osservazioni finali. Vorrei piuttosto situare questa discussione, in cui sono coinvolto troppo direttamente sullo sfondo di una più vasta considerazione, in cui l'accento sarà messo su quelle grandi tematiche occidentali che sono legate ad esperienze storiche di liberazione. Mi manterrò nei limiti della filosofia moderna che Hegel oppone a quella degli Antichi, definendola, davvero grosso modo, come filosofia della soggettività, in opposizione alla filosofia della sostanza, che è sua ambizione riunire dialetticamente. In cosa queste filosofie della soggettività (da Descartes a Locke a Kant e Fichte) sono legate, al tempo stesso come causa e come effetto, ad esperienze di liberazione? Si può dire, ancora grosso modo, che è nella misura in cui esse hanno prodotto una concezione indivisamente *etica* e politica della libertà. Ne dirò fra poco i limiti, ma ne sottolineerò innanzitutto la forza, che mi fa dire che non ho vergogna dell'Europa.

Distinguerò tre componenti di questa concezione etico-politica della libertà.

1. Innanzitutto, la critica del sovrano e della sovranità concepita come trascendenza, in senso religioso o no. Questa critica della sovranità, demistificata come dominazione, fa presa su esperienze effettive di liberazione, illustrate dalla formazione delle città libere italiane e fiamminghe, l'instaurazione e lo sviluppo del Parlamento britannico, la Rivoluzione francese. A questo proposito il contrattualismo di Rousseau/Kant è da comprendere in quanto arma critica: tutto avviene ai loro occhi *come se* il potere nascesse da un accordo liberamente acconsentito di abbandono della libertà selvag-

gia in favore della libertà civile. È qui contenuta una formidabile forza di sovversione. Infatti esiste al centro del potere un punto opaco, e intorno ad esso un'aura quasi sacra che Hannah Arendt amava riportare alla distinzione romana fra *potestas* e *auctoritas*: "Il potere è nel popolo, l'autorità nel Senato". Si ritrova in Spinoza, nella sua filosofia politica, una distinzione comparativa fra *potendo* e *potestas*. Al limite di questa messa a nudo del potere, questo si avvera essere soltanto il voler vivere insieme di una comunità storica. Ma questa origine è come dimenticata e può senz'altro essere solo simbolicamente rappresentata attraverso istanze superiori che, come suggerisce la parola *auctoritas*, aumentano la potenza pubblica che viene meno. Da ciò una lotta senza fine di riduzione della dominazione al potere autentico, riduzione alla quale resiste una sacralità residua che si manifesta negli accessi di potere personale e in generale nella personalizzazione del potere. Al che bisogna aggiungere il lento apprendistato della separazione del politico e del religioso, e, all'interno stesso del religioso, della distinzione fra la comunità ecclesiale del popolo di Dio e le istanze autoritarie e gerarchiche che la circondano. Questa prima esperienza storica presenta un paradosso inquietante: se la critica della dominazione avesse successo, il potere messo a nudo sarebbe ancora creduto e temuto? Bisogna proprio ammettere che la democrazia è il primo regime politico che sa di essere mal fondato, perché si sta continuamente fondando. A questo proposito, ciò che il pensiero occidentale ha di meglio da offrire, è la *crisi* delle sue nozioni fondatrici. Forse è il solo pensiero ad essere insieme fondazionale e critico, voglio dire autocritico.

Questa affermazione forse non è indifferente ai fini del nostro dibattito con le filosofie della liberazione, nella misura in cui queste mettono l'accento principale sulla dimensione economica dell'oppressione, piuttosto che sulla sua dimensione politica. Io vedo da parte mia la necessità di un avvertimento serio. Se la critica dell'oppressione economica e sociale non passa attraverso la critica della dominazione politica e se si pretende di giungere alla liberazione economica attraverso qualsiasi cammino politico, ci si condanna ad una terribile vendetta della storia: il leninismo ne è l'illustrazione sinistra. Resta che per l'Occidente il passaggio attraverso la liberazione politica è apparso ineluttabile, come ci ha continuamente insegnato la catastrofe totalitaria.

2. Vorrei ora mettere l'accento sulla ricerca e la crisi dell'*universale concreto* nel pensiero e nell'esperienza storica dell'Europa occidentale.

È questo un problema che supera e comprende il precedente, concernente la sovranità dello Stato. Esso concerne la stessa razionalità dell'esperienza storica. Per introdurre il problema, evocherò successivamente gli scritti storico-politici di Kant (*Idea di una storia universale dal punto di*

vista cosmopolitico. Congettura sugli inizi della storia dell'umanità. Progetto di pace perpetua) e i *Principi della filosofia del diritto* di Hegel. La nozione di storia universale vi è trattata come l'idea regolatrice sotto la quale è possibile pensare l'umanità come sviluppante un'unica storia, e non in quanto costituente un'unica specie, benché essa non sia mai riuscita a produrre un'unica istituzione politica.

Ora, questa ricerca dell'universale concreto è stata, di primo acchito, sede di una crisi specifica. Per farne comprendere la posta, suggerirei di trasporre nell'elemento del linguaggio l'intento dell'universale che la filosofia kantiana e post-kantiana proietta su un piano razionale. Il linguaggio costituisce un buon terreno d'esercizio nella misura in cui, da una parte, esso non esiste che nella pluralità delle lingue naturali e, dall'altra, esso lascia apparire la sua fondamentale unità grazie al fenomeno della traducibilità universale. È *a priori* che noi stabiliamo che ogni lingua è traducibile in qualsiasi altra lingua. È il solo modo in cui possiamo affermare l'universalità del linguaggio. Ebbene, ciò che avviene sul piano del linguaggio, avviene anche sul piano morale e politico. Sul piano morale, possiamo facilmente concepire che un dovere è imperativo soltanto se può, in un modo o nell'altro, essere considerato universale; d'altra parte, la vita morale esiste soltanto sotto la condizione di questa contestualizzazione culturale che definiamo i costumi. Fra universalità del dovere e storicità dei costumi persiste la lacerazione. Quest'ultima si riflette d'altronde nell'elemento del linguaggio, come si vede nella discussione contemporanea intorno a Rawls e Habermas. Il primo propone una concezione puramente procedurale della giustizia che ignora le condizioni storiche della sua effettuazione. Il secondo progetta, nel quadro di una pragmatica trascendentale, l'idea di una "comunità ideale di comunicazione", che regola l'etica del miglior argomento. Ma resta la questione di sapere quali contenuti possono essere attribuiti, sia a questa idea puramente procedurale di giustizia, sia alle condizioni di possibilità imposte dalla pragmatica trascendentale. Per dirla molto semplicemente: quali argomenti ci si scambia in una morale "post-convenzionale"? Non è nelle passioni, nei sentimenti, negli interessi, nelle convenzioni e infine nelle convinzioni che prendono forma ciò che Kant avrebbe chiamato le massime dell'azione?

Vorrei insistere sull'ultimo termine dell'enumerazione precedente: quello di *convinzioni*. Giacché sono esse che introducono nella discussione i conflitti senza i quali non ci sarebbero problemi di negazione e di arbitrato. A questo proposito, le convinzioni nate dall'esperienza storica più rispettabile generano controversie irriducibili. Sembra allora che il segno dell'universalità possa essere trovato soltanto nella formazione di fragili compromessi che trattengono il conflitto sul pericoloso pendio della guerra civile. Tale è, a questo proposito, una delle maggiori esperienze dell'Europa oc-

cidentale: l'apprendistato della gestione dei conflitti e l'invenzione di procedure di compromesso.

Mi si obietterà che non tutto è discorso. Habermas non ha un tempo evocato il fenomeno della "distorsione sistematica della comunicazione" sotto la pressione del denaro e del potere? Ciò è proprio vero; ma la mediazione del discorso, della discussione e dell'argomentazione resta la nostra sola risorsa. A questo proposito, anche se è vero che il dibattito Nord-Sud è derivato da relazioni di dominazione d'altro ordine che non etico-politico, sarà proprio, un giorno o l'altro, in una negazione che il conflitto sarà arbitrato e trattato. O il discorso o la violenza, insegnava testé Eric Weil. La sequenza d'implicazione è ineluttabile: dalla pratica della negazione alla logica dell'argomentazione e da questa all'etica della discussione.

3. Vorrei proseguire sotto un terzo registro, quello del *diritto* e delle *istituzioni giuridiche*, questa crisi dell'universale concreto, fissandomi sull'idea regolatrice di *giustizia*. La ricerca di principi di giustizia ha una lunga storia, segnata anch'essa da crisi maggiori. Si potrebbe dire, ancora una volta grosso modo, che il pensiero giuridico costituisce la condizione e l'orizzonte della formazione di uno Stato di diritto e della pratica del compromesso evocate nei due paragrafi precedenti. Non penso soltanto al lavoro considerevole della ragione all'opera nell'elaborazione del diritto penale (rendere proporzionale il castigo al delitto), ma anche, e in modo più interessante, quella del diritto civile (riparare i danni inflitti ad altri dagli effetti di un'azione sregolata). Ci troviamo qui infatti alla nascita dell'idea di responsabilità, che consiste in questo: qualcuno è pronto a rendere conto dei suoi atti, ad assumerne le conseguenze e così si riconosce obbligato a riparare i danni inflitti ad altri e a subire la punizione delle sue colpe considerate come delitti dalla società. Non si può essere che impressionati dal formidabile edificio giuridico dei codici nati dal pensiero e dalla pratica giuridica (leggi scritte – tribunali – istituzioni di giudici in quanto individui come noi investiti del potere di dire il diritto in circostanze particolari – dispositivo della sentenza – monopolio della violenza legittima). Denunceremo l'ipocrisia del diritto? Certamente si può. Non cessano di nascondersi in esso dei rapporti di potere e di violenza. Ma, in nome di cosa li si denuncerebbe, se non in nome di una giustizia migliore, di una richiesta di giudici più indipendenti e più integri, in breve nell'attesa di *istituzioni* di giustizia più conformi all'*idea* di giustizia?

Ora, questa idea comporta la sua critica interna e la sua crisi. Fin da Aristotele si impone la distinzione fra la giustizia aritmetica strettamente ugualitaria e la giustizia geometrica, proporzionale al merito, che regola le divisioni ineguali. Questa distinzione non ha smesso di imporsi, nella misura in cui, a dispetto dell'estensione della sfera della giustizia ugualitaria

(uguaglianza dinanzi alla legge, uguaglianza dei diritti di espressione, di riunione, di pubblicazione, ecc.), il problema di divisioni ineguali meno ingiuste di altre spartizioni operate secondo altre leggi di distribuzione, resta il paradosso centrale della giustizia sociale.

Il problema ricade nella *Teoria della Giustizia* di Rawls. Nella sua concezione puramente procedurale della giustizia, quella di un contratto sociale concluso sotto il velo dell'ignoranza, l'idea di giustizia si spezza in due: giustizia civile e politica definita dall'uguaglianza dinanzi alla legge, giustizia economica e sociale di spartizioni ineguali retta dal principio detto del *maximin*, principio in virtù del quale ogni aumento del privilegio dei più favoriti deve essere compensato da una diminuzione dello svantaggio dei più sfavoriti; da cui l'espressione *maximin*: massimizzare la parte minimale.

Si vedono subito le difficoltà: eterogeneità dei beni sociali da distribuire, statuto aleatorio di ogni sistema concreto di distribuzione, carattere sempre contestabile dell'ordine di priorità assegnato alla soddisfazione di tali beni alle spese di altri (produttività, cittadinanza, educazione, sicurezza, salute, ecc.). Dalla disputa suscitata da queste difficoltà deriva la biforcazione fra l'universalismo procedurale e il contestualismo comunitario, che caratterizza la discussione contemporanea intorno all'idea di giustizia. Si obietterà che questa discussione concerne soltanto le dispute interne della social-democrazia occidentale. Accetto volentieri questa obiezione. Questa lite è precisamente ciò che abbiamo di meglio da offrire in questo terzo registro della politica della libertà. Suggerisco che è nella misura in cui avremo spinto il più in là possibile da noi le risorse della social-democrazia, con le sue contraddizioni e i suoi conflitti, che noi ci porremo in quanto interlocutori validi di fronte a protagonisti che avranno scelto altre vie per lo sviluppo (contro lo schema semplicistico dello sviluppo lineare e alla ricerca di uno schema arborescente dello sviluppo). La nostra storia complessa e confusa ci dà solo il diritto di mettere in guardia i nostri compagni di discussione contro la tentazione di ogni scorciatoia storica; Rawls a questo proposito è di una fermezza esemplare: non si potrebbe fare economia del primo principio di giustizia – l'uguaglianza civica e politica dinanzi alla legge – e affrontare con qualunque mezzo politico il problema della giustizia economica e sociale. L'uguaglianza dinanzi alla legge è la condizione politica della liberazione economico-sociale. Si urta ancora una volta all'errore tragico del leninismo.

Al termine di questa prima parte vorrei insistere sugli equivoci del termine liberazione. Come ho detto iniziando, ci sono molte storie della liberazione che non comunicano. Se l'America Latina è confrontata ad un problema specifico che si iscrive nel quadro più generale dei rapporti Nord-Sud, l'Europa è l'ereditiera di lotte che sono culminate nella liquidazione dei totalitarismi illustrati dalle parole "gulag" e "Auschwitz". Questa storia

costituisce un ostacolo alla comprensione dei progetti di liberazione latino-americana? Bisogna che gli europei ammettano che il totalitarismo che affrontano i latinoamericani è di tutt'altra natura di quello che abbiamo conosciuto in Europa? Bisogna ammettere che nel Terzo Mondo ci si può aspettare ancora dal socialismo ciò che abbiamo smesso di aspettarci in Europa? Queste domande devono restare aperte. Ma le riserve e i silenzi che si impongono non devono impedirci di avvertire i nostri amici che devono anch'essi trarre tutte le lezioni dal fallimento dell'economia amministrativa nell'Europa dell'Est, né devono impedirci di deporre a favore della libertà politica, come condizione non aggirabile per ogni accrescimento di produttività tecnologica ed economica e anche come componente della liberazione economica e sociale.

II

È su questo sfondo che vorrei risituare la *querelle* ermeneutica-liberazione, nella quale sono maggiormente coinvolto. Anche qui, insisterò più sui problemi che sulle soluzioni (la mia fra le altre). Per l'essenziale, sono d'accordo con Domenico Jervolino. È alla luce del suo contributo che riprenderò alcuni problemi posti dall'amico Dussel.

È vero che la problematica ermeneutica sembra di primo acchito straordinariamente lontana dalla problematica della liberazione, in qualunque senso sia. Non è dalla chiusura nei testi che partiamo adesso? Vorrei perorare, con molta moderazione, la legittimità della transizione testuale, fin nelle situazioni che hanno per posta la liberazione. È innanzitutto col favore di un'iscrizione, di cui la scrittura è l'espressione più notevole, che l'esperienza passata dei nostri predecessori ci perviene sotto forma di eredità ricevute, di tradizioni trasmesse; è, inoltre e ancora, sotto la forma testuale che si fondano i grandi scambi fra il passato delle tradizioni e il futuro delle nostre più vive attese, tra le quali bisogna annoverare le nostre utopie. Aggiungerò ancora che l'ermeneutica consiste in se stessa in una lotta contro la chiusura testuale. A questo proposito Domenico Jervolino ha ben sottolineato l'importanza della funzione di raffigurazione esercitata dai testi sul piano dell'agire umano effettivo. È grazie a questo processo di raffigurazione che la critica testuale si riscrive al centro stesso della filosofia dell'azione, che anch'io considero come il grande involucro di ogni investigazione relativa al linguaggio. Ciò che abbiamo appena detto sullo scambio fra tradizione ed utopia (nel testo e attraverso il testo) ha il suo equivalente nella filosofia della storia sotto forma di scambio fra ciò che Koselleck chiama spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa. Infine, non si potrebbe parlare di ermeneutica se non si risituasse il processo di interpretazione all'interno della relazione fra testo e lettore. A questo proposito una critica della lettura fornisce un elemento di risposta alla principale obiezione di

Dussel secondo la quale la relazione produttore/prodotto copre (enveloppe) la relazione autore/lesto. Si dimentica in questo corto circuito la funzione di "vis-a-vis" che costituisce un lettore critico suscettibile di porre domande sulla pertinenza dell'equazione precedente e di denunciare la relazione di dominazione che si dissimula nel processo di trasmissione e di tradizione. Il fenomeno più importante a questo proposito non è tanto l'iscrizione nella scrittura, altrimenti detta il divenire testo dell'azione, ma la relazione critica di lettura, che rende possibile il divenire azione del testo.

Questo divenire del testo riconduce l'ermeneutica all'etica, più precisamente a un'etica che assegna un posto centrale al fenomeno dell'alterità. Mi permetto qui di segnalare che vi è posto per diverse filosofie dell'alterità: asimmetrica per Lévinas, reciproca per Hegel. Vi è ugualmente posto per diverse figure dell'alterità: la corporeità, incontro d'altri, l'ascolto della coscienza morale interiorizzata. Vi sono anche diverse figure d'altri: altri in quanto viso nel faccia a faccia, altri come il "ciascuno" della relazione di giustizia. Accordo ben volentieri che queste figure dell'alterità e queste figure dell'altro vengono a riassumersi e a culminare nel momento di alterità in cui l'altro è il povero. È qui che incontro ed ascolto le filosofie e le teologie della liberazione.

da "Segni e comprensione" n. 15, anno VI, gennaio-aprile 1992