

Questo breve studio trae occasione dall'eccellente libro di Roberta De Monticelli *La novità di ognuno. Persona e libertà* (2009), recentemente (2012) riedito. Si tratta del tentativo di profilare una filosofia della persona capace di tener testa alle difficili aporie relative alle nozioni di libertà, di identità umana, di persona, di creatività/*inizialità* sollevate dal dibattito filosofico contemporaneo. Sui due poli concettuali costitutivi dell'umano di *libertà* e *novità* si gioca la partita.

Il volume presenta un'articolazione in due parti non rigidamente distinguibili sul piano tematico, e neppure su quello speculativo. Se, infatti, nel primo si tratta della libertà secondo i principali sensi che di libertà si hanno nell'esperienza, nel secondo si individua una soluzione al problema del libero arbitrio con una «fenomenologia e (...) [una]ontologia dell'esistenza personale»<sup>1</sup>. Così, problematica teoretico-pratica della libertà e filosofia della persona risultano intrecciate, in parte fuse, sia a livello tematico sia dal punto di vista della strategia argomentativa-speculativa. Essenzialmente, comunque, è sul tema della libertà che si stabilisce la colonna critica portante del lavoro. Lo sbocco *toto caelo* su di una filosofia della persona giunge in qualche modo in via finale. Epperò, da un lato l'ordine di rilievo tematico pone quest'ultima al vertice di tutte le analisi, da un altro lato la stretta congiunzione stabilita dalla nostra Autrice tra novità e libertà rende i due concetti e, di conseguenza, i due piani ed ambiti di analisi, strettamente interconnessi, addirittura interdipendenti.

Ora, è secondo l'ordine di un approccio d'interesse diversamente bilanciato che qui intendo sviluppare una rilettura in chiave ricœuriana del libro di De Monticelli. Ne seguirò l'andamento sotto l'unica prospettiva generale dell'antropologia filosofica. Il vasto e ricco campo de *La novità di ognuno* non resterà completamente immutato nel suo scenario dopo il passaggio per l'opera riflessiva ricœuriana. Il complesso delle idee ricœuriane non "entra in circolo" nel fitto intreccio delle analisi sviluppate da De Monticelli, sebbene tali analisi sembrano tendere ad una generale armonia con le ricerche del filosofo francese. Non notazione di demerito, questa, comunque: pura presa d'atto, piuttosto, constatazione con cui voglio dare motivo all'occasione di questo contributo.

### 1. Tra cielo e terra

Per disobbedienza, cioè per atto di libertà ha inizio la storia dell'uomo. Così la tradizione biblica – ci ricorda De Monticelli – stabilisce il primo «elemento costitutivo della vita personale come tale»<sup>2</sup>, nella libertà, ovverosia nella colpa. E proprio quanto ritiene anche Ricœur, il primo Ricœur, che sui cardini del concetto di *culpabilité* (e di *finitude*) stabilisce la sua antropologia filosofica dell'*homme faillible*<sup>3</sup>– trasdotta successivamente nella filosofia dell'*homme capable*. Sul paradosso della colpa egli avviava la sua prima ricerca antropologico-esistenziale intorno alla persona. De Monticelli vi individua il paradosso della libertà, il congiunto nodo-limite di una intellesione secondo ragione, e l'esito indeterminato, conscio in qualche modo del «mistero», in cui si incontrano e si congiungono linee di pensiero e tradizioni lontanissime: «attraverso gli abissi di un esistenzialismo a sfondo teologico» le prime, attraverso «fittissime catene di sillogismi» le seconde, quelle dei filosofi analitici, esperti di scienza<sup>4</sup>; e linee, terze, persino, meno lontane, espressione più diretta delle scienze forti. Alle prime si riconnette in linea generale il lavoro speculativo di Ricœur, specialmente del primo Ricœur; ma non senza *trasversalità*. Proprio il tema del mistero è posto/imposto dalla colpa. «La colpa è l'assurdo»<sup>5</sup>, dichiara nell'opera del 1950, è «la presenza nel cuore dell'uomo di un irrazionale assoluto, che non è più un *mistero* in grado di dare vita alla stessa intelligenza, ma una *opacità* centrale e in qualche modo nucleare»<sup>6</sup>. Da qui l'abbandono della strada fenomenologica e scientifica dello studio della volontà per la strada di una empirica della volontà attraverso la teologia<sup>7</sup> ed attraverso l'ermeneutica simbolica.

Del dilemma dell'essere è detto immediatamente da De Monticelli. Con la scena miltoniana del dibattito degli angeli intorno all'atto di libertà luciferino la problematica della libertà è aperta sia sul fronte epistemologico che sul fronte ontologico. Con analogo esito di indeterminatezza razionale che richiede il più grande sforzo della ragione riflettente e argomentante<sup>8</sup>. Sul fronte ricœuriano, proprio questo sforzo di intellesione e chiarificazione porterà al collasso del procedimento fenomenologico ed all'apertura e trasformazione del procedimento filosofico.

### 2. Forme della libertà tra negazione e riconoscimento

La questione del *libero arbitrio* ha una storia lunga, estremamente articolata, addirittura precedente la stessa parola. De Monticelli la sintetizza nella formula problematica/paradossale della *certezza d'esperienza* del [poter] agire secondo libero arbitrio congiunta alla *incertezza razionale, conoscitiva*, della veridicità e realtà effettiva [?] dell'avvenimento della libertà.

Il problema rimane, persiste nonostante la tenacia di quella «metafisica deterministica» diffusasi tra filosofia e scienza moderna; riemerge all'attenzione della ragione razionale d'oggi. Che con le nuove tecniche di neuroimmagine i neuroscienziati siano riusciti a mappare il libero arbitrio non risolve la questione, semplicemente la ripropone. Il quadro si è considerevolmente complessificato rispetto ai tempi di Aristotele. Paul Ricœur, nel discutere col neurobiologo Jean-Pierre Changeux, pone il dilemma dell'identità personale proprio, anzitutto, nel nodo del rapporto mente-cervello – groviglio di problemi d'ordine ontologico, antropologico, pratico, epistemologico, gnoseologico. «(...) Per quanto mi riguarda – scrive nell'occasione –, sosterrò che un dualismo semantico ancor più sottile s'insinua tra i vissuti organizzati a un livello prelinguistico e le forme oggettive formalizzate, a volte computerizzate, di questo mentale dal debole contenuto "carnale".

Non è esagerato dire che il divario semantico è tanto grande tra le scienze cognitive e la filosofia quanto tra le scienze neuronali e la filosofia.// Ma (...) è la stessa mente a essere vissuta e conosciuta; è lo stesso uomo a essere "mentale" e "corporeo". Da quest'identità ontologica può dipendere un terzo discorso che va al di là tanto della filosofia fenomenologica quanto della scienza»<sup>9</sup>.

Il nocciolo problematico individuato da De Monticelli è già con contenuto specifico, già in posizione di contrattacco critico. Se – osserva – nell'esperienza della libertà si dà la più piena ed importante delle esperienze di/del sé, dell'esperienza d'essere persona, con essa, con l'esercizio del libero arbitrio si ha «un'esperienza di potere». È questo *potere* che congiunge piano della libertà e piano della persona<sup>10</sup>. Ora, ciò che sorprende De Monticelli è che quella filosofia del soggetto oggi tendenzialmente prevalente, quelle ricerche di Scienza cognitiva così in voga ed osannate adottano

un *modello della razionalità dell'azione* che non tiene conto di questo (magari limitato) *potere*. E che, di conseguenza, è perfettamente compatibile con una teoria dell'azione, eventualmente della libertà o della *free agency*, che (...) non richiede affatto l'esistenza di un soggetto "iniziatore" che la colmi.<sup>11</sup>

L'Autrice, dopo questo primo (centrale) affondo prosegue procedendo *come d'accapo*, riassumendo gli scenari speculativi delle lunghissime *querelles* sulla libertà ed il libero arbitrio attraverso le tre immagini *dell'uomo che spezza le catene* (ovvero l'agire per propria volontà, senza ostacoli), *dell'uomo al bivio* (dilemma dell'autodeterminazione), *della danzatrice* (ovvero la libertà quale nostra capacità di innovazione).

È in particolare con la discussione degli approcci del determinismo, dell'indeterminismo e, specialmente, del naturalismo che l'idea dell'Autrice ha occasione di definirsi ed inserirsi entro precise coordinate teorico-speculative. Non siamo molto lontani dal quadro delle problematicità d'ordine ontologico e gnoseologico riferite sotto la marca ricœuriana del «dualismo semantico». Sotto di essa si colloca la distinzione introdotta da Dennett tra *spiegazioni naturalistiche* e *spiegazioni intenzionali*. Queste ultime, ci ricorda De Monticelli, citando il filosofo statunitense, «spiegano un pezzo di comportamento, un'azione, o un intervallo di inazione rendendolo ragionevole alla luce di determinate credenze, intenzioni, desideri attribuiti all'agente»<sup>12</sup>. Senonché, tale prospettiva non rende *sostanziale* la distinzione tra un agente, diciamo, *naturale* ed un agente riconosciuto *persona*<sup>13</sup>. Siamo insomma ad un nuovo riduzionismo, ad una nuova forma di naturalizzazione. De Monticelli resta, sì, in qualche modo, entro la problematica tensionale del dualismo semantico, ma non guarda tanto all'alternativa [quasi-ricœuriana] di *un terzo discorso*, piuttosto insiste sul difetto del predominante unico discorso del riduzionismo naturalistico, ben rispecchiato dalla nozione stessa di «naturalismo», vaghissima.

«Oggi (...) si dichiarano "naturalisti" praticamente tutti i filosofi»<sup>14</sup>. Dietro una simile babele di posizioni l'Autrice ravvisa il grande dilemma che fu di Husserl (1911), e che qui fa suo: «ci sono o non ci sono *enti di tipo essenzialmente nuovo* rispetto a quelli studiati da una data scienza naturale?»<sup>15</sup>. Ecco risorgere, dunque, in forma fenomenologica, dal cuore della problematica del naturalismo, la chiave argomentativa di volta di questa nuova prospettiva sulla filosofia della libertà e della persona: *la novità di ognuno*. Però il discorso non gode ancora della luce della chiarezza piena. Ma fino a che punto la si può pretendere a questo livello ontologico, stando cioè all'essenziale di ciò che fa di un essere agente una persona? Non siamo in qualche modo risospinti nel terreno di quel discorso terzo di cui parla Ricœur nel suo dialogo con Changeux, detto *poétique*? La nozione di *novità* non rimanda ad un differente registro discorsivo, non richiede un approccio di terzo genere per essere compreso? Le spiegazioni razionalistiche in forma di riduzione naturalistica ci dicono tanto sulla natura umana, sulla realtà fisica delle cose e l'esplicazione delle condotte ma ci fanno progredire ben poco nella comprensione del rapporto che intercorre tra mondo, natura ed *esperienza umana*. D'altra parte, come, secondo quale grado di intelligibilità e con quale "forza d'apertura semantica", diciamo così, sulla nozione di novità si può ribaltare e reimpostare l'intera problematica del libero arbitrio e della persona? È ancora presto pretendere risposte in merito. Il testo di De Monticelli qui ancora non fa piena luce.

Un passo nella direzione di una filosofia della persona maggiormente sviluppata è da lei compiuto con l'esame della terza figura della libertà, in cui il concetto di *novità* si rimodula sotto la declinazione della *creatività*. Un passo che reputo di estrema importanza per far entrare la prospettiva ricœuriana *toto corde*, e specialmente la filosofia ricœuriana dell'*homme capable*, nel circuito riflessivo di questo libro. Di fatto tra potere e capacità fiorirà la sua filosofia dell'uomo più matura, *in nuce* nel saggio del 1950, per nulla stemperata dal paradosso della libertà umana, che «(...) n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas: valeurs, pouvoirs et pure nature»<sup>16</sup>. Non vi è qui l'idea della volontà piegata, dell'invincibile *servo arbitrio* della condizione umana, ma certo una concezione che avvicina Ricœur ai pensatori della «coscienza della necessità», richiamati da De Monticelli<sup>17</sup>, ed ai quali pure lei si connette, in un certo qual modo, quando pensa la «nostra facoltà del nuovo» nel nostro «potere di decisione e scelta». Un terzo senso di libertà simpatetico al senso della concezione di libertà abbracciato da Ricœur ne *Le volontaire et l'involontaire*. Comanderemo nel seguito come questo terzo senso si connetta all'idea di persona umana quale individualità emergente dall'animale di specie *homo sapiens*.

### 3. Libertà e «filosofia della volontà»

Con l'avvio della seconda parte del libro – sul punto della definizione della libertà quale *potere* «di determinarsi a un'azione» – si rafforzano le possibilità di raffronto con la filosofia de *Le volontaire et l'involontaire* (ed anche, sempre più, con la *Sémantique de l'action*, come vedremo). Tale potere di agire liberamente è detto correntemente *volontà*. Ma che la volontà sia libera fa problema, e problema complesso: non è in discussione (semplicemente) l'esatta determinazione di un dato attributo, in discussione è l'essenza di ciò che ci qualifica *persone*. Una esatta definizione di questo nostro potere di agire si impone attraverso «una teoria della volontà» – teoria che deve rendere, ad un tempo, conto (a) dell'entità dell'azione quale espressione della libera volontà e (b) della libera volontà quale espressione della persona. Ciò che, in modo determinato, si colloca a livello costitutivo del libero volere sono la possibilità dell'alternativa e l'iniziativa o spontaneità. «Siamo o no in possesso del potere di iniziativa e di scelta [e, se sì, in quale modo/misura]?»: questo è il dilemma del [nostro] libero arbitrio. « È (...) impossibile – scrive De Monticelli – risolvere la questione del libero arbitrio senza far riferimento a una qualche nozione di persona. Ma troppo spesso, nella letteratura (anche analitica) corrente, questi riferimenti sono o impliciti o dogmatici (...)»<sup>18</sup>. Con tale 'risoluzione sulla' 'dissoluzione della' persona è giocoforza ridurre il complesso dilemma antropologico e filosofico del libero

arbitrio ad una faccenda di stati mentali e neurobiologia cerebrale. Per l'Autrice, che pure riconosce tutta l'importanza di questo piano/livello biologico-analitico, il dilemma ontologico nascosto è di tutt'altra entità, poiché «*individui personali si diviene, benché esseri umani si nasca*»<sup>19</sup>.

“Quale è l'atto del volere per eccellenza?” domanda De Monticelli procedendo con la sua teorizzazione. È decidere o, meglio, *decidersi*. Per la nostra Autrice il chiarimento della nozione di atto riveste un ruolo di particolare importanza, e in relazione alla fenomenologia della decisione e in relazione ai dilemmi della libertà e della persona. Una teoria degli atti si interseca alla teoria della volontà.

Qui i punti di colleganza con la ricerca ricœuriana possono ritrovarsi nel doppio fronte dell'opera del 1950 e del libro *Sémantique de l'action* (del 1977). Anzitutto, ne *Le volontaire et l'involontaire* il procedimento (fenomenologico) – che persegue un disegno di *esperienza integrale* del *Cogito* – prende le mosse dal volontario, poiché *io* mi comprendo in prima istanza come «io voglio». Dall'«io voglio» scaturisce l'eidetica del voluto, ovvero di «ciò che io decido, il *progetto*»<sup>20</sup>. A «ciò che io decido», prima determinazione del «voluto», segue la *motivazione*, «prima struttura di raccordo fra l'involontario ed il volontario»<sup>21</sup>. La sfera dell'involontario riguarda la sfera della corporalità, chiama in causa il corpo. La volontà è incarnata. La corporalità, espressa attraverso l'involontario del bisogno, del piacere, del dolore ecc. è coinvolta nel processo di volontà, è parte del *movente* del decidere. Qui si dà, da un lato, l'involontario assoluto come «il limite di quell'atto originale del volere», ovvero come alterità *dell'nel* Cogito, dall'altro, in una qualche maniera, esso rientra tra causalità o, meglio, necessità [corporale] e motivazione sotto la legislazione della volontà. Nessuna doppiezza: «è all'interno dello stesso Cogito che dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre»<sup>22</sup>. In realtà, però, è a questo punto che il movimento fenomenologico scopre (e in parte provoca) un nuovo livello di scissione, tra dimensione oggettiva e scientifica della corporalità ed *esperienza* soggettiva del corpo proprio. Questa scissione conduce allo sviluppo di un'empirica della volontà, una formula di superamento *comprensivo* del dualismo della corporalità che apre ad un nuovo dualismo *esistenziale* ed *etico*. Ma l'accettazione/riconoscimento di quella sorta di tensione vivente del *Cogito* e del *sum* condurrà ad un sintesi [per *consentimento*] unitaria compiuta. O, meglio, *possibile*. Superando ogni dualismo ontologico, infatti, la reciprocità di volontario ed involontario mette in luce una forma di dualismo, il dualismo d'esistenza, entro cui la libertà umana come tale – come umana, cioè – si configura, libertà «che è nello stesso tempo attività e passività, “indipendenza dipendente” e “iniziativa recettrice”»<sup>23</sup>. Questo superamento non determina solo un passaggio

d'ordine metodologico-filosofico dalla *descrizione* alla *partecipazione*, ma si produce nel passaggio dall'analisi del Cogito come soggetto alla considerazione del soggetto come persona. Tutta la sezione conclusiva del saggio, dedicata alla disamina critica del freudismo, approfondisce questa linea filosofica generale affrontando nuove, in qualche punto più sottili e (sovente) insidiose problematiche, ma senza cambi di rotta sostanziali. Certo, però, è qui che si raggiunge con Ricœur il livello più radicale del paradosso della libertà e della condizione d'esser *persona*, e contemporaneamente individuiamo una categorizzazione ulteriore di libertà. All'interno di sé la persona fa esperienza della stretta della *necessità* o *invincibile involontario* quale naturale ostilità della mia stessa natura alla mia inclinazione alla volontà. Senza approfondire ulteriormente il discorso ricœuriano mi limito a rilevare che è all'interno delle analisi critiche dedicate al freudismo che si crea l'importante punto di ancoraggio alla teoria dell'azione sviluppata negli anni Settanta. È qui che troviamo la possibilità di raccordo alla teorizzazione di De Monticelli cui abbiamo accennato prima. Con le critiche al freudismo si produce un'apertura problematica d'ordine epistemologico ed ontologico che nella *Sémantique de l'action* prenderà la configurazione di quella problematica di antropologia filosofica [oramai] classica del rapporto ragione/causa.

Prima di procedere all'esame dei punti nodali di questo importante lavoro è utile ritornare al libro di De Monticelli. Come la nostra studiosa connette la sua teoria della volontà ad un prospetto di teoria dell'azione? Come questa teoria dell'azione si dispone entro una filosofia della persona e concorre alla sua definizione?

116

#### 4. Tra teoria generale degli atti e «semantica dell'azione»

Anzitutto, De Monticelli rileva la centralità della teoria dell'azione nella filosofia della persona, in virtù del passaggio obbligatorio di una riflessione sulla persona *per* una ricerca sulla volontà<sup>24</sup>. La configurazione problematica è tale da spingere l'analisi a focalizzarsi non tanto sulla fenomenologia e l'ontologia dell'atto/degli atti, quanto su quella della *decisione*. Trattare della questione della decisione significa infatti, nell'impostazione dell'Autrice, trattare ad un tempo della volontà, del libero arbitrio, dell'agire e della stessa persona umana. La lettura fenomenologica della decisione non incontra particolari ostacoli sotto il punto di vista del/i determinismo/i, ma non può dirsi lo stesso sul piano della determinazione ontologica della decisione quale «(...) *atto* che trasforma un motivo possibile in un motivo *efficace* d'azione», ovvero «atto che conferisce efficacia causale al motivo, che di per sé ne manca»<sup>25</sup>. Per il determinista, infatti, la "struttura" della decisione è *causale* come un qualunque evento, non fa genere a sé, se

non sotto il punto dei *tipi* di causa che sono credenze, desideri, preferenze, in una parola stati conativi, ma anche stati cognitivi e/o emotivi e/o neurobiologici. Ma precisamente qui si colloca l'errore fondamentale del determinismo secondo De Monticelli: l'incapacità di riconoscere la differenza tra causa e motivo. «Trascurare questa distinzione – scrive – significa condannarsi a non poter confondere conto delle differenze apparenti, sottili o enormi che siano: per esempio, fra decidere di andare a dormire e crollare addormentati»<sup>26</sup>.

L'esempio del sonno permette di mostrare chiaramente come possano darsi stati dotati della capacità di operare causalmente ed anche di mutarsi da "meccanica" a *motivazione* efficace e sufficiente d'azione. Ora, se per il determinista l'idea che un atto della persona possa modificare la natura di una occorrenza conferendole *efficacia* si spiega semplicemente trasferendo la mozione causale all'agente stesso, per l'Autrice una tale operazione nasconde il disconoscimento di generi causali. Rispetto a tale dibattito la posizione che assume De Monticelli è espressa in una formula tale da costituire ad un tempo pronuncia (a) sulla libertà, (b) sul dilemma causa/motivazione, (c) sulla persona. Eccola:

Diciamo che una decisione è *fondata* su un motivo, ed è questo che ne fa una decisione determinata; diciamo inoltre che una decisione *non è causata* da un motivo.<sup>27</sup>

«Una decisione [...] è un atto», spiega De Monticelli, ma «atto» in un senso teoreticamente carico, perché certo implicante l'azione in senso lato ma non riducibile all'atto nel solo senso (proprio) dell'azione. Si danno classi o sottoclassi diverse di azioni (intese nel primo senso). Tre i gruppi principali: le «azioni puntuali», quali ad esempio, l'*allargare le braccia*; le azioni espressione di «atteggiamenti o disposizioni», dotati *anche* di valore o «ritualizzati»; le «azioni immediatamente istitutive di realtà», essenzialmente *atti linguistici* e generi diversi di *atti sociali*. Accanto si dispone per l'Autrice un gruppo, decisamente minoritario ma non ignorabile, di tipi di atti che azioni non sono, gli *atti mentali*. Gli obbiettivi speculativi della nostra Autrice non sono di poco conto e portata: portare argomenti e sviluppare un discorso in favore della tesi che (a) «essere una persona è *emergere sui propri stati mediante i propri atti*», che (b) «una persona è un *soggetto d'atti*», che (c) «gli atti costitutivi di una vita personale si dispongono in una *gerarchia di atti di base e atti liberi*», infine, che (d) «c'è una sottoclasse di atti richiesta per l'emergenza di *una identità personale, ed è la classe degli atti liberi*»<sup>28</sup>.

Torniamo a Ricœur, al Ricœur della *Semantica dell'azione*. Se scopo dichiarato della serie di lezioni che compone il saggio è svolgere "semplicemente" una ricognizione sul contributo del linguaggio alla filosofia



dell'azione<sup>29</sup>, in realtà passo dopo passo nel testo si produce uno sviluppo riflessivo che finisce per toccare e coinvolgere quella filosofia della volontà e dell'uomo disegnata in precedenza dal nostro filosofo, e per toccarla proprio sul punto della (a) mozione volontaria, (b) dell'*agency*, (c) dell'annosa diatriba su motivo e causa. Solo in apparenza lo studio ricœuriano si muove entro il solo quadro d'analisi degli *speech acts*. Lo studio comparato di motivi e cause si sviluppa nella *Sémantique de l'action* anzitutto tramite l'analisi della nozione di *motivation*, successivamente in connessione allo studio della nozione di *agent* (cap. IV). È qui che salta fuori quel tema del *potere* così importante per De Monticelli trattando di libertà e persona. Sì, perché

la notion d'agent implique un *pouvoir* de produire l'action qui remet en cause toutes les dichotomies antérieures entre motif et cause [...]. L'agent est en effet celui qui non seulement est identifiable, celui qui est responsable, mais plus fondamentalement encore, celui qui fait, celui qui produit l'action, celui qui pose ses actes»<sup>30</sup>.

Come si può cogliere, qui, se la nozione di agente fa saltare «tutte le dicotomie (...) tra motivo e causa», l'idea del «potere di produrre l'azione» esplicita ulteriormente la nozione di *agente* quale *persona*. Non può render conto di questo fenomeno la nozione moderna di causa, poiché essa non è capace di inglobare il significato del *produrre* e, per estensione, del potere dell'agente. La vicinanza dell'impostazione argomentativa del libro di De Monticelli è in linea generale forte; ma cominciano anche a profilarsi differenze sostanziali – come in questo rilievo posto da Ricœur sul *potere di produrre*. Nell'articolazione del libro di De Monticelli l'agente è qualificato persona dal/per il *potere d'iniziativa*. Ricœur profilerà una filosofia dell'uomo riconducibile a questa nozione di potere di produrre. Nel libro *La novità di ognuno* si ragiona intorno ad una filosofia della persona ancorata ontologicamente sul potere di iniziativa o *spontaneità* e sulla *novità*. In cosa, allora, De Monticelli può dirsi ricœuriano? Pur giungendo ad esiti in parte differenti l'Autrice si ritrova a sciogliere nodi cruciali di filosofia della persona nel terreno della filosofia della volontà, e nel terreno della filosofia dell'azione, ed ancora oltre, più specificatamente, dell'epistemologia e dell'ontologia. Ancora, anche De Monticelli rifiuta la radicalizzazione deterministica e naturalistica, ne riconosce una parte di giustizia, e ne tenta un'integrazione; ed anche nella costruzione de *La novità di ognuno* il concetto di 'potere' si qualifica come centrale, costitutivo, insuperabile, in una filosofia della persona.

Altre concordanze troveremo ritornando al libro di De Monticelli, interrotto nel punto dei quattro enunciati con coi l'Autrice ci offre in sintesi i principali obiettivi speculativi nel suo passaggio per una teoria dell'azione, in

vista di una filosofia della persona ampiamente approfondita. Prendo atto che l'ultima tesi trova migliore precisazione nell'idea che con tale classe di atti emerge una personalità con «uno stile motivazionale e i contenuti di un percorso di esperienza»<sup>31</sup>; e anche, che «attraverso (...) atti autocostitutivi, emerge un'identità personale che si attesta attraverso il tempo con la *responsabilità attuale* del sé presente, passato e futuro»<sup>32</sup>. È in virtù della capacità di compiere atti autocostitutivi che un individuo può qualificarsi in senso pieno *persona*. Insomma, *persona si diventa*. Al di là di casi e condizioni specifiche e/o particolari e/o limite [ad es., gravi patologie] per la nostra studiosa «il gap fra persona e persona in senso pieno [...] [va] cercato nel passaggio dagli atti liberi in senso lato agli atti liberi in senso proprio, con la *presenza* soggettiva alle proprie prese di posizione che essi comportano»<sup>33</sup>.

È il corso dell'esperienza che conduce al compimento di atti autocostitutivi, all'emersione, alla maturazione del soggetto come persona. La differenza di percorso argomentativo è, qui, più forte che altrove ma passo dopo passo si rivela un'evidente affinità prospettica e di orientamento del punto di vista di De Monticelli rispetto a quella di Ricœur.

##### 5. *Novità di ognuno o capacità di ognuno?*

La volontà libera si è rivelata vertice della «gerarchia di atti non liberi e liberi mediante i quali un essere umano, già biologicamente individuato [...] "si fa" persona» – riassume De Monticelli (aprendo l'VIII cap.) –, come a dire, la soggettività umana ha una doppia *realtà*: biologica, con cui si dà l'individualità, non biologica, da cui emerge la persona. Ma cosa è, in cosa consiste questa "realtà non biologica"? Ciò che già si è raggiunto ne *La novità di ognuno* è che l'esercizio della facoltà del libero volere costituisce il principale fattore responsabile dell'orientamento della "dialettica" delle due realtà *verso la persona compiuta*. «Ma – problematizza ora De Monticelli – ci sono innumerevoli ostacoli, purtroppo, al "farsi" di una persona»<sup>34</sup>.

Se da un lato questo discorso rimanda al tema delle patologie – con congiunti dilemmi filosofici – dall'altro tocca il punto della connessione esistente tra realtà non biologica del farsi persona e realtà ambientale e sociale. Possiamo già cominciare col dire che questa realtà non biologica in parte esprime la realtà extrasoggettiva dell'ambiente e della società. E non come termine gerarchicamente al di sotto della libertà, bensì come parte o controparte costitutiva di essa stessa libertà. Come a dire, senza apprendimento, senza vita sociale, senza organizzazione sociale, senza regole di vita sociale... *non vi è libertà*, e non vi è *persona*. Un tale discorso, largamente conosciuto, trattiene una serie di categorie implicite della soggettività non biologica, che vanno dall'alleanza familiare nella formazione

dei figli ai processi di apprendimento ed educativi, dall'intersoggettività allo sviluppo delle competenze linguistiche e comunicative, dall'acquisizione delle regole sociali alla maturazione di capacità strumentali, creative e morali. Per giungere al riconoscimento. Si è persona, se persona si è riconosciuti. Ma occhio a non cadere nella *riduzione sociologica* del concetto di persona. Non è la società che *ti fa* persona. Epperò, come si è detto, pur essendo predicato ontologico, la persona intesa in senso pieno, in senso compiuto, non è già-data. Farsi persona è compito/impegno/sfida libera di un'intera vita. Pur nella luminosità, qui – su questo punto dell'ontologia dell'essere [e non essere] persona –, il discorso di De Monticelli non pare completamente sviluppato. Un Ricœur ne renderebbe conto riferendo del dinamismo di potenza/atto, dinamismo che lui pone a fondamento ontologico della sua concezione dell'*homme capable*. È tale dinamismo che spiega il processo emancipativo del farsi persona, il processo di maturazione come persona in termini di capacità d'espressione dei propri poteri di parola ed azione, dei propri poteri comunicativi-narrativi, del proprio poter/dover essere responsabile.

Dirò meglio tra breve, restiamo ancora sull'articolazione della persona prospettata da De Monticelli. Condizione *sine qua non* è, certo, la realtà ambientale e la costituzione biologica, ma la prima posizionalità dell'individuo come persona richiede non semplicemente una realtà (ed un corredo biologico) ma l'affermazione, lo sviluppo ed il mantenimento di una *fiducia nella realtà*, una condizione che solo in ragione di una vita *psicologica* e di un determinato *contesto emozionale* si può dare. Il primo livello di emergenza della persona è detto *individuazione primaria*. Ma già a questo livello, sono implicate e messe in gioco «tutte le esperienze di *potere* e *sensibilità*»<sup>35</sup> di un soggetto; sebbene solo di 'soggetto' si debba, però, per il momento parlare. Nel gioco espressivo dell'inglese *personhood/ personality* vi è tutto il dilemma della differenza tra l'essere persona e l'esser dotati di identità personale. Il dilemma è ancora sul punto del passaggio dall'individuazione primaria all'*individuazione secondaria*. Della personalità di una persona qualcosa c'è sin da subito, a partire dalla prossemica e dal parlare. È l'agire il costituente determinante della nostra personalità.

Il ripercorrimto dei tratti essenziali della filosofia ricœuriana dell'*homme capable* rivelerà di per sé [credo] l'alta prossimità dei due modelli di filosofia dell'uomo [anche/ancora] in questa fase conclusiva. La valutazione del punto di vista ricœuriano sull'uomo, data ne *La novità di ognuno*, è frutto di una riflessione forse non prolungata adeguatamente o viziata dalla diffusa (a mio avviso erronea) tendenza a liquidare sbrigativamente il lavoro di Ricœur come 'Ermeneutica filosofica' *tout court*<sup>36</sup>. Il modello messo a punto in *Soi-même comme un autre* è un *modello di sintesi nuova*, cioè un modello la cui novità consiste nel ripensamento, nella

reimpostazione e nella riproposizione di risultati speculativi di decenni di ricerca. Così, l'antica tematica esistenziale-fenomenologica della soggettività come Cogito integrale, ritorna – per il tramite della questione della corporalità – sotto il piano delle forme d'*alterità vissuta* e nella dialettica d'identità-*ipse*/identità-*idem* (su cui può ricalcarsi la dialettica *personhood/ personality* tematizzata da De Monticelli<sup>37</sup>).

L'insieme delle 'questioni naturalistiche' son qui portate a nuova risoluzione/pacificazione – dal problema dell'entità dell'inconscio e del rapporto con la sfera dell'Io al problema della mozione volontaria e libera, dal nesso pulsione-desiderio al tema dell'emancipazione di sé... dal proprio codice genetico e dal cervello all'«esame di sé», al racconto della propria storia di vita [secondo il modello socratico e psicoanalitico] ed alla memoria di una vita, dalla conservazione dell'identità nelle proprie impronte digitali alla realizzazione della persona per il tramite della *promessa*.

Identità-*idem* ed identità-*ipse* rappresentano due sfere reali e distinguibili/pensabili dell'identità umana – in quanto, essenzialmente, la prima è modalità di permanenza per il tramite del *carattere*, la seconda per il tramite della *parola data*. In relazione ad esse Ricœur sviluppa la sua teoria dell'*identità narrativa*, una concezione che ha funzione mediativa tra dimensione biologica e dimensione psicologica della soggettività, tra funzioni della memoria e sfera del vissuto, tra dimensione dell'identità e personalità, tra disposizioni del carattere e promessa... Il ruolo della *mediazione narrativa* è fondamentale nella formazione della persona, poiché la persona è la risultante di una evoluzione *storica*, perché tale storia non determina [ma] solo un susseguirsi di accadimenti nel tempo, bensì uno sviluppo di senso. In un certo qual modo, il modello ricœuriano dell'*homme capable* descrive quel processo dialettico-emancipativo per cui la persona emerge progredendo dalla soggettività *immediata*, *naturale* ed *egoista* al sé maturo della consapevolezza/riconoscimento di sé (e degli altri), della moralità-socialità, della responsabilità. Epperò, stabilendo una gerarchia della costituzione della persona nell'ordine ricœuriano, al vertice di tutto dovremmo porre non tanto la funzione della mediazione narrativa quanto il *potere*. La persona emerge *per potere...* o, meglio, *per potenza*. Ho già accennato al riferimento ontologico di questa nozione (individuabile nello studio finale del saggio ricœuriano del 1990), il riferimento della nozione aristotelica di «essere» come *dinamismo di potenza* (*dynamis*) e *atto* (*energeia*). Così il filosofo francese stesso presenta l'antropologia filosofica [ed il progetto filosofico] di *Soi-même come un autre*:

L'opera [...] è [...] organizzata attorno a quattro usi principali dell'"io posso". Io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni, lasciare che esse siano imputate a me [...].

Tali questioni mi permettevano di intrecciare, senza confonderle, le problematiche relative rispettivamente alla filosofia del linguaggio, alla filosofia dell'azione, alla teoria narrativa e infine alla teoria morale»<sup>38</sup>.

L'ultimo passaggio di questo brano rivela la serie di mediazioni discorsive/disciplinari attraverso cui la filosofia dell'*homme capable* passa/deve passare per giungere a piena definizione. È vero che si tratta di una teorizzazione sviluppata attraverso un impianto metodologico di *ermeneutica fenomenologica*, ma la ricerca ricœuriana – lo si è visto – non tende ad una [nuova] ermeneutica *tout court* – piuttosto ad una filosofia ermeneutico-critica inglobante istanze *scientifiche, analitiche, naturalistiche, agnostiche*. Essendo il saggio del 1990 anche una sintesi filosofica generale non ripercorrerò i passaggi per le discipline elencate nel brano, in quanto in qualche modo già l'essenziale [per le necessità di questo studio] si è detto nei paragrafi precedenti.

Giova invece soffermarsi, mi pare, sulle implicazioni antropologiche dell'uso dell'«io posso» – espressione specifica del dinamismo antropologico della potenza. Il riferimento ontologico all'essere aristotelico dice chiaramente che non propriamente al vertice della gerarchia ricœuriana della persona sta il potere-potenza; piuttosto, il dinamismo potenza/atto. Come a dire: la persona emerge per potenza e la persona emerge per atto. Possiamo dire che nella concezione ricœuriana del soggetto il primo fattore di costituzione reale dell'identità del sé è l'agire. Non semplicemente «io posso», ma «io posso agire»; posso agire con atti di parola, con il fare, attraverso *narr-azioni* e atti [imputabili] di responsabilità. Questa concezione verrà ripresa dal filosofo nel *Parcours de la reconnaissance* (2004), sotto una nuova luce che metterà in risalto quanto il processo dell'emergere come persona-personalità 'dipenda da un' *processo emancipativo di riconoscimento*: riconoscersi capace, riconoscere sé stessi e gli altri nella proprie, rispettive, storie personali e comunitaria di vita, nell'ordinamento sociale e nella responsabilità morale/imputabilità giuridica.

La capacità – insomma, per concludere – è il contrassegno costitutivo della persona umana nella concezione di Ricœur. Il suo ancoraggio ontologico è nel dinamismo di potenza/atto, su cui si instaura la *capacità di ognuno*. Al di là degli accadimenti del tempo e delle circostanze, è essenzialmente per impegno/responsabilità e per vicissitudine/storia *personale* esercizio/espressione di poteri ed azioni che si dà una persona-personalità *specificata* ed *unica* ed, anche, una differenza tra le diverse persone-personalità. In questo senso, e solo in questo senso, è possibile nel contesto teorico di Ricœur parlare di *novità di ognuno*. Non vi è, insomma, alcun ancoraggio ontologico *diretto* per la nozione di novità. Essa è concepita come *effetto* dell'esercizio della capacità. È questo il vero ancoraggio

ontologico – un ancoraggio che, devo dire, mi pare dotato di maggiore intelligibilità (razionale) dell'ancoraggio diretto sulla *novità*. L'Autrice de *La novità di ognuno* cerca di dare una spiegazione più approfondita e chiara nell'importante capitolo X del suo libro...

Al di là di ogni perplessità, resta il fatto che la teoria di De Monticelli può riconoscersi ricœuriana *anche* [proprio] in virtù di questa centralità della novità. Poiché la filosofia ricœuriana dell'*homme capable* sostiene una concezione del tutto compatibile sulla nozione di «capacità»: la novità di ognuno si dà in virtù della capacità che ognuno possiede di fiorire in modo unico e nuovo, di portare in modo unico spontaneità creativa, novità ed innovazione nel mondo della vita.

<sup>1</sup> R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012<sup>2</sup>, p. 8.

<sup>2</sup> Ivi, p. 9.

<sup>3</sup> Si veda, P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, Aubier, Paris 1960 [1988; Seuil, Paris 2009]; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>4</sup> R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 10.

<sup>5</sup> P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950 [1988; Seuil, Paris 2009], p. 28; tr. it. M. Bonato, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990; il corsivo è dell'Autore.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Cfr., P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 56-57.

<sup>8</sup> Cfr., Ivi, p. 12.

<sup>9</sup> J.-P. Changeux, P. Ricœur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. M. Basile, RaffaelloCortina, Milano 1999, p. 27.

<sup>10</sup> Cfr., R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 31.

<sup>11</sup> Ivi, p. 32.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>13</sup> Cfr., Ivi, pp. 101-102.

<sup>14</sup> Ivi, p. 105.

<sup>15</sup> Ivi, p. 106.

<sup>16</sup> P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 454.

<sup>17</sup> Cfr., R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 117.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 145-146.

<sup>19</sup> Ivi, p. 146; il corsivo è mio.

<sup>20</sup> P. Ricœur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 11.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ivi, p. 13.

<sup>23</sup> D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Genova 1993<sup>2</sup>, p. 13.

<sup>24</sup> Cfr., R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 149.

<sup>25</sup> Ibidem; il corsivo è dell'Autrice.

<sup>26</sup> Ivi, p. 155.

<sup>27</sup> Ivi, p. 164.

<sup>28</sup> Ivi, p. 188.

<sup>29</sup> Cfr., P. Ricœur, *La sémantique de l'action*, CNRS, Paris 1977, p. 3.

<sup>30</sup> Ivi, p. 85.

<sup>31</sup> R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 204.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ivi, p. 206.

<sup>34</sup> Ivi, p. 268.

<sup>35</sup> Ivi, p. 290; il corsivo è dell'Autrice.

<sup>36</sup> Cfr., Ivi, p. 335.

<sup>37</sup> Cfr., P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 375-376; orig., P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

<sup>38</sup> Cfr., P. Ricœur, *Il mio cammino filosofico*, in. D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 131.