

IL PRATICO, LE PRATICHE, L'ESISTENZA

Le riflessioni proposte da E. Conti¹ ci spingono a porre ulteriormente in luce il senso del pratico e delle pratiche che determinano l'«esistenza» umana². Lo faremo, senza pretese di esaustività, attraverso una considerazione fenomenologica di alcuni degli «intrecci» che essa ospita e che la animano. Si tratta di intrecci – qui ne evidenzieremo quattro: passivo e attivo; pratico e teorico, cura e temporalità, sé e altro – che, colti nel loro apparire alla coscienza, non si risolvono in un dispositivo dialettico o in conglomerati di semplici presenze e vanno compresi come i confini aperti di un continuo transitare e transire che è l'accadere della vita umana in quanto esistenza incarnata animata dalla libertà³. Un tale accadere è legato al fatto che l'uomo anzitutto agisce: per lui l'azione – individuale e/o cooperativa – è inevitabile. Attraverso i suoi atti il soggetto si cerca e nello stesso tempo ordina la realtà nel mondo-della-vita: in ciò si manifestano a un tempo la libertà in esercizio nelle molteplici pratiche umane, il «pratico» quale ambito della correlazione originaria di libertà e verità⁴ e l'essere-nel-mondo nella pluralità delle sue forme storiche, tutti caratteri dell'«esistenza» in cui si esprime effettivamente la struttura evenemenziale dell'essere umano⁵.

¹ Cf. E. CONTI, *La rilevanza del pratico per l'antropologia filosofica*, in questo numero di *Studia patavina*.

² Qui con «esistenza» intendiamo il carattere ontologico della condizione umana che è se stessa *ek-sistendo*, ovvero nel custodire il proprio essere quale essere-nel-mondo. L'esistenza accade nello «stare fuori», esposta al suo non ancora che richiede di essere progettato e deciso sulla base del suo essere-stato e del suo aver-da-essere: in ciò il suo carattere estatico è intreccio di sentire, operare e pensare in cui il soggetto consente e per viene a sé attraverso il suo cammino effettivo nel mondo.

³ La libertà non si vede, si vive. L'uomo giunge a riconoscerla riflettendo sulle sue pratiche quali espressioni del proprio esistere, dove l'agire, nella ricchezza delle sue espressioni, appare come il luogo che la manifesta in esercizio.

⁴ La considerazione di questa correlazione originaria permette di introdurre l'idea di «verità pratica» incarnata e attestata nell'agire. Cf. M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 516-519; R. TOMMASI, *La co-appartenenza di verità e libertà in «Sein und Zeit» di Martin Heidegger*, in *Studia patavina* 1 (2007) 163-188.

⁵ Parliamo di evenemenzialità perché l'esistenza umana non si dà nella forma di una natura che produrrebbe poi gli atti corrispondenti alla potenza nativa, ma proviene

Passivo e attivo

Il senso del pratico e delle pratiche comincia a emergere allorquando si osserva la necessaria correlazione tra passività e attività che caratterizza la nascita e lo sviluppo dell’agire.

Istruttiva in proposito è la fenomenologia *ante litteram* di Maurice Blondel che, superando l’inflessione razionalistica della considerazione moderna del pratico, ha messo in luce il primato del pratico sul teoretico dato dall’inevitabilità dell’agire. Nella terza parte de *L’azione* (1893) Blondel ha illuminato lo «sviluppo naturale dell’azione» dalla sua formazione nel mondo interiore fino alla sua espansione esterna e pubblica. Procedendo da antecedenti preconsci il filosofo provenzale ha individuato nella complessa relazione di libertà e determinismo lo spazio del sorgere della coscienza e della necessaria incarnazione dell’intenzione consapevole nell’organismo⁶. Il soggettivo appare così una sorta di punto di arrivo della dinamica delle forze naturali e dei loro determinismi. Di qui ha poi analizzato gli sviluppi inevitabili dell’azione nelle sue diverse tappe che sono le molteplici concrezioni della sua espansione. L’analisi chiarisce i rapporti tra le prime esperienze passive (le forme del sentire e dell’essere affetti) e la generazione dell’attitudine a volere, correggendo la visione atomistica dei singoli atti ed evidenziando come, muovendo dalle esperienze passive attraverso la distensione dei tempi e l’orientazione finalistica della ragione, prenda progressivamente forma quella volontà volente che appare sempre eccedente rispetto alla volontà voluta. Inoltre essa palesa come l’azione mediante cui il soggetto dell’agire prende forma è fatta per

da un’origine indeducibile dal soggetto rispetto alla quale è consegnata a se stessa e alla decisione della sua libertà (cf. G. ANGELINI, *L’agire e l’identità del soggetto*, in *Teologia* 36 [2011] 333).

⁶ Secondo Blondel esiste un rapporto di necessità tra i determinismi naturali e la libertà, costituito dal necessario ascendere dell’organico dei determinismi naturali verso lo psichico (per riferimento alla figura della coscienza) e dall’altrettanto necessario discendere della libertà verso la natura (con riferimento alla scansione tra *mobile* e *motif*). È questo rapporto di necessità che rende possibile una scienza della libertà e del soggettivo. E che permette di scorgere come l’agire non provenga da intenzioni previe, in qualche modo definite a monte dell’agire stesso, perché è soltanto attraverso l’agire che prende forma e viene alla luce quell’intenzione arcana che definisce il soggetto fin dall’origine. La coscienza è dunque una sorta di mediazione mentale – operata dalla ragione che è ragione dei fini e dell’infinito – dell’energia cosmica volta all’unificazione delle energie dell’organismo, oltre che dello stesso soggetto: è atto unificatore che nella progressione del suo sviluppo muta le forze in campo ed è mutata da esse (cf. BLONDEL, *L’azione*, cit., 239; R. TOMMASI, *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo*, Messaggero – Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2009, 308-347, in partic. 323).

gli altri e riceve dagli altri un coefficiente inedito e una riforma. L'analisi così svolta sul piano naturale lascia però ancora in sospeso la questione della possibilità e del destino dell'azione, ossia l'interrogativo se e come la volontà volente possa giungere a trovare il suo adempimento nella volontà voluta, cioè nell'azione compiuta. Nell'ordine naturale questa adeguazione sembra impossibile perché il limite psicofisico si intreccia con l'ambiguità della volontà in un io psicofisicamente necessitato all'unificazione di sé: «con la sua azione volontaria l'uomo trascende i fenomeni; egli non può adeguare le sue stesse esigenze; possiede in sé più di quanto non possa utilizzare da solo; con le sue sole forze non riesce a mettere nella sua azione voluta tutto quello che è all'origine della sua azione volontaria»⁷. Tuttavia, come emerge nelle successive parti de *L'azione* dedicate al confronto con l'alternativa necessaria tra la morte dell'azione e la sua vita⁸, in tale scacco la libertà che appare drammaticamente esposta al fallimento per la grandezza delle sue ambizioni vede scaturire necessariamente la più positiva delle conclusioni⁹. Al volere non resta altro che prendere atto della propria irrealizzabilità, almeno pari alla propria indistruttibilità, per giungere finalmente alla scoperta di una realtà insita nell'agire che, gratuita e irraggiungibile, risulta premonitrice di un definitivo livello opzionale. La volontà espressa nell'atto modifica così le sue proprie condizioni. La quarta parte de *L'azione* approfondisce l'argomento inderogabile di un compimento per il fenomeno dell'azione in virtù della provata manchevolezza naturale del volere e dell'ipotesi filosoficamente accessibile di un atto assoluto che, interno a essa, dona una piena consistenza alla molteplicità delle nostre attività: siamo così condotti all'orizzonte di un vincolo totale (immanente in tutto il percorso dell'azione) e di una sintesi definitiva che si può comprendere dall'alto e non dal basso. A questo punto si può cogliere il potenziale simbolico dell'azione: essa e la pratica che genera, portando con sé e indicando l'evidenza inevidente di una conversione interiore e di una fede, significano oltre ciò che possiamo volere e conoscere in quanto provengono da un implicito che le nutre¹⁰. Perciò nel suo

⁷ BLONDEL, *L'azione*, cit., 421.

⁸ «È impossibile che lo sviluppo dell'azione volontaria non sfoci in un'alternativa. Infatti l'opzione è la forma necessaria nella quale una volontà, imposta a se stessa, prende possesso di sé al fine di volere ciò che è essendo ciò che vuole» (*ibid.*, 459).

⁹ *Ibid.*, 422.

¹⁰ «Ciò che non possiamo conoscere, e che soprattutto non possiamo comprendere chiaramente, lo possiamo fare e praticare: qui sta l'utilità, la ragione eminente dell'azione. Essa non è soltanto il veicolo provvisorio che consegna alla coscienza il dono agognato, la sua mediazione non è effimera, ma permanente, è lo strumento perenne della conversione interiore e del regno della fede. Infatti essa fa scorrere fino al midollo, in un modo

progressivo sviluppo l'azione implica sempre più un'opzione fondamentale a fronte dell'alternativa generata dall'oggetto completo del volere, un'opzione che nella sua natura profonda si rivela «opzione religiosa», segreta radice di quella morale¹¹.

Le analisi blondeliane ci mettono in grado di cogliere come ciascuno dei momenti del cammino dell'agire unisce secondo un modo intenzionale differente il passivo e l'attivo, l'iniziativa e la ricettività. In tutto ciò l'azione, che accade tra naturalismo e trascendenza effettiva, mostra di emergere per la inseparabilità di libertà e necessità che muove l'umano esistere: la necessità che si caratterizza come inevitabilità dell'azione e che dipende dall'im-posizione del proprio corpo e dalla protensione infinita del desiderare, ma anche dalla realtà dell'alterità e della socialità; la libertà che emerge dall'apertura infinita della decisione istantanea radicata nel dinamismo naturale e conflittuale dell'organico e volta al proprio compimento.

Pratico e teorico

Radicata nella correlazione dinamica di passivo e attivo la chiarificazione del senso del pratico e delle pratiche dell'«esistenza» conduce al superamento dell'opposizione separante tra teoria e prassi, pensiero e azione. Essa infatti è un'opposizione che, come quella di soggetto e oggetto, non è originaria; originario è piuttosto l'«esistere» inteso come struttura dell'essere-nel-mondo propria del soggetto che abbiamo visto nascere con l'azione fatta di sentire, fare e pensare¹².

incomprensibile, il senso di una fede ancora oscura, e percorre le vie misteriose che conducono alla luce della riflessione le verità implicite di cui si è nutrita. Questo è il segreto del valore, questo è il principio naturale dell'efficacia della pratica letterale. Insomma la fede per vivificare le membra ha bisogno di agire in loro, e per vivificare se stessa ha bisogno che esse agiscano su di lei. Sempre l'azione dà più di quanto riceve, e riceve più di quanto dà» (BLONDEL, *L'azione*, cit., 516).

¹¹ «L'idea di Dio in noi dipende doppiamente dalla nostra azione. Da una parte proprio perché agendo scopriamo in noi una sproporzione infinita, siamo costretti a cercare all'infinito l'equazione della nostra azione. Dall'altra proprio perché affermando la perfezione assoluta non riusciamo mai ad adeguare la nostra perfezione, siamo costretti a cercarne il completamento e l'elucidazione nell'azione. Il problema posto dall'azione può essere risolto soltanto dall'azione» (*ibid.*, 453).

¹² Circa l'essere-nel-mondo cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 2005, §§ 14-71, in partic. § 12. Secondo il filosofo della Foresta Nera l'esistenza, fraintendendosi, considera se stessa come una cosa fra le cose (ente fra gli enti) perché si attribuisce lo stesso tipo di consistenza che incontra negli enti cui si apre. Il dualismo di soggetto e oggetto è, in questa prospettiva, il paradossale esito dell'oblio di sé e dell'incondizionata apertura storico-temporale dell'esistere a ciò che è altro da se stesso.

L'agire, nella sua unità dinamica, appare alla coscienza come correlazione di attività noetica e capacità esecutiva: queste sembrerebbero avere in sé una radicale eterogeneità, ma si trovano sempre intrecciate e fuse nell'operare e nell'agire umani. Da un lato è evidente la funzione reggente della tendenza: senza lo sforzo dell'attenzione è impossibile prestare ascolto a qualcosa, ma vi è solo un indistinto fluire di suoni; la più immediata delle domande prende il suo slancio per manifestarsi da un voler sapere; lo stesso essere coscienti di sé è impossibile senza l'impulso a diventare consapevoli delle proprie rappresentazioni¹³ e persino il fatto che il pensiero si concepisca tramite il linguaggio mostra come sia impossibile pensare senza una energia manifestativa di sé che urge verso la chiarificazione e la comunicazione. Altrettanto evidente è la capacità di determinazione propria delle attività mentali, sia in senso assoluto quando l'energia risolutiva della tendenza è trattenuta e piegata dalle energie che vengono dal pensare, sia in maniera subordinata, quando è invece la tendenza a prevalere e ad asservire a sé il lato strumentale del pensiero.

Qui non è però in questione la constatazione di un fatto, ma il comprendere come la tendenza sia in grado di accogliere un senso e il pensiero di determinare un movimento, in modo da consentire che «ciò che il *logos* dice e ciò verso cui la tendenza muove siano il medesimo»¹⁴.

Ciò accade perché l'energia appetitiva e la componente noetica dell'esistenza umana entrano in rapporto in quanto ciascuna porta in sé già preformata la possibilità di questa correlazione. Il tendere è la capacità di reggersi su di sé che importa l'essere-per-altro e l'avere già l'altro in sé come immanenza e bisogno: per essere se stesso il tendere è cioè in costante disuguaglianza da sé¹⁵ in un atto che dice la capacità di rinuncia alla propria autosufficienza, sia nella forma del rifiuto di essa, sia in quella dell'accoglienza, del dono e dell'offerta di sé fino al sacrificio. Il pensare, dal canto suo, ha una capacità manifestativa che è unità di ascolto critico e di domanda rivolta all'altro da sé. Entrambe queste attitudini suppongono dunque un limite, una mancanza e il desiderio del suo oltrepassamento. Preso per se stesso, nella sua autosufficienza, il pensiero finisce nella paralisi, la tendenza nell'autodistruzione. Nell'agire umano tendenza e pensiero, nella loro eterogeneità, sono intrecciati, se non fusi insieme. Infatti nell'unità dell'agire nessuno dei due elementi può insignorirsi compiutamente del proprio essere (la tendenza non spegne mai del tutto l'inerzia e il pensiero non padroneggia mai fino in fondo il non-senso), ma proprio

¹³ Cf. I. KANT, *Antropologia prammatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, 216.

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 2, 1139 a 24-25.

¹⁵ Per la tendenza l'altro non è quindi qualcosa di accidentale, ma le è necessario.

il porsi di ciascuno di essi come limitati e aperti è ciò che li salvaguarda nella loro individualità e insieme li mantiene atti al conflitto interno all'unità dell'agire¹⁶. Qui inizia il riconoscimento dell'altro come simbolo di corrispondenza della verità e dell'agire al proprio desiderio d'essere.

Cura e temporalità

L'intreccio di tendenza e pensiero che caratterizza l'agire sporge la chiarificazione del senso del pratico e delle pratiche a scorgere l'essere-nel-mondo come «cura» (in un unico atto di sé e dell'altro) che accede alle sue forme per le estasi temporali dell'esistere.

Questo aspetto è stato particolarmente approfondito da Martin Heidegger in *Essere e tempo*. Per il pensatore della Foresta Nera l'Esserci, la cui essenza consiste nella sua esistenza¹⁷, è connotato anzitutto come aver-da-essere (*Zu-sein*), cioè come quell'ente in cui ne va sempre del proprio essere in quanto si riferisce sempre a esso (§§ 4 e 9). Il che accade «praticamente», nel senso che l'Esserci non assume il proprio essere («essere-nel-mondo») anzitutto con una introspezione riflessiva, ma con decisioni che costituiscono la «cura» in cui è coinvolto, positivamente o difettivamente, con le cose (*Besorgen*) e gli altri (*Fürsorge*)¹⁸. Nell'intreccio di esistenzialità, effettività e deiezione che costituisce la «cura», grazie all'apertura affettiva dell'angoscia, alla chiamata silenziosa della coscienza e all'esperienza aprente dell'essere-per-la-morte (§§ 40, 48-57) ad-viene la decisione anticipatrice della libertà come essere per le più proprie possibilità (§§ 62-65), che è la radice del fenomeno della ipseità¹⁹. L'essere dell'Esserci non è dunque qualche cosa di puntiforme come una «semplice presenza» ma possibilità gettata e aperta da cima a fondo, sia in direzione del futuro nella progettazione dell'attuazione del suo essere, sia in direzione del passato che è sempre condizione e orizzonte del progettare. Il poter-essere è così un essere-sospeso dell'Esserci che dimensiona ontologicamente la sua libertà, costretta ad assumersi il peso di decidere intorno

¹⁶ Cf. F. CHIEREGHIN, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990, 113.

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 60.

¹⁸ *Ibid.*, 157-158. La Cura indica la determinazione fondamentale dell'Esserci che è sempre proteso verso qualcosa: è intenzionalità, secondo l'indicazione troppo teoreticistica di Husserl, ma non solo secondo i comportamenti conoscitivi, bensì in un senso che si fa storico ed effettivo perché include anche gli altri possibili comportamenti (cf. §§ 39-45, 57, 63-65). Cf. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

¹⁹ *Ibid.*, 383.

al proprio essere²⁰. Qui la temporalità accade con l'esistere (e viceversa) perché l'unità originaria della struttura della cura autentica è costituita dalla temporalità: sulla scia di Agostino (e di Hegel, Bergson, Husserl e York) Heidegger ha visto come passato, presente e futuro nascano dalle tre modalità estatiche dell'apertura esistenziale dell'essere-nel-mondo e ha sottolineato come il senso primario dell'esistenzialità sia l'avvenire²¹.

Ciò detto va riconosciuto che se l'azione è tale per la costante apertura alle e l'attualizzazione delle possibilità future che avviene per l'istantaneità della decisione sul fondamento dell'essere-stato, questo è però sempre, procedendo oltre Heidegger, l'esser-stato di un presente che si è a sua volta realizzato a partire dal passato e per la sua apertura all'aver-da-essere. In altri termini il passato (che vive nella memoria e nel suo racconto) è sempre passato di un futuro e il futuro (che è percepito dall'apertura presente dell'attesa quale essere in-vista-di) è sempre futuro di un passato, attraverso la mediazione del presente. Una tale configurazione temporale è alla radice di ogni atto umano affettivo, pratico e teorico (oltre che della concezione ordinaria e pubblica del tempo) e sgorga dall'esistenza autentica.

Inoltre va osservato come la temporalità dell'azione prenda forma per l'intreccio della libertà e della necessità della decisione intrinseco al pluriforme agire umano. Il futuro infatti non si presenta mai in modo determinato o come semplice presenza, ma è costituito da una molteplicità di possibilità introdotte nell'effettività dall'alternativa della scelta istantanea: è cioè possibilità d'essere e di non essere. D'altro canto il possibile si predica di ciò che in qualche modo già è, in quanto non è mai possibilità pura, ma sempre possibilità di qualcuno o di qualcosa (nel senso soggettivo del genitivo) e anche come alternativa al non essere esso è sempre tensione a qualcosa, mai al puro nulla (a meno che la ricerca del non essere voglia annullare lo stesso portatore del possibile mediante il suicidio).

La decisione non avviene però sempre con la volontà pienamente cosciente, altrimenti vi sarebbe tempo solo quando il soggetto lo sa e lo

²⁰ Cf. R. TOMMASI, «*Essere e tempo*» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948), Glossa, Milano 1993, 59-65. A proposito del significato della possibilità, o meglio del poter-essere, cf. 217-223.

²¹ Cf. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 389 e 453: «Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare nel proprio Ci effettivo; cioè solo un ente che, in quanto adveniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere, nell'ATTIMO, per "il suo tempo". Solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica».

vuole deliberatamente. Essa accade in ogni momento, inderogabilmente, per mezzo dell'agire. In questo senso il non agire diventa esso stesso un'azione in quanto la decisionalità incombe all'esistere e trascende l'esistenza umana: il suo esser-gettato può essere accolto e riconosciuto come libertà donata o iniziativa iniziata²².

Il futuro, il presente e il passato, inoltre, dipendono anche dalla costitutiva relazione ad «altri» e a possibilità date che caratterizzano l'esistenza quale essere-nel-mondo. In quest'ottica la temporalità prende forma nell'intrecciarsi delle mie possibilità e di quelle che mi sono offerte da Altri e si rivela così come spazio dell'accoglienza dell'Altro e terreno di comunicazione e dialogo – anche nel loro significato drammatico (le tensioni e i conflitti) e di «conversione» (colpa e perdono, morte e speranza) – che si realizza nel fare, nel linguaggio e nelle diverse istituzioni umane (famiglia, gruppi, imprese, stati, scienze, arti, religioni)²³.

Sé e altro

L'esistenza come Cura e come estasi temporale conduce all'intreccio di sé e altro che offre ulteriore luce per la comprensione del senso del pratico e delle pratiche. La riflessione su questo aspetto diventa feconda se, alla luce di quanto fin qui detto, integra l'indicazione di Paul Ricoeur che in *Sé come un altro* parlando di un «tripode della passività e dunque dell'alterità» ha mostrato come l'alterità non si aggiunga all'esistenza dal di fuori e anzi, prevenendo la deriva solipsistica, appartiene al tenore di senso e alla costituzione ontologica della ipseità²⁴. Ciò che in altro modo noi abbiamo già considerato parlando di esistenza come essere-nel-mondo.

Nel tripode ricoeuriano l'alterità viene anzitutto riassunta dall'enigmatica esperienza della passività del «corpo proprio». La «carne» quale corpo vivente e senziente che noi siamo (*Leib*) differente dal corpo oggetto esteso e inanimato (*Körper*) è mediatrice tra il sé e un mondo considerato

²² Cf. L. PAREYSON, *Libertà e situazione*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 15-17; L. PAREYSON, *Situazione e libertà*, in *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 2002, 215-230.

²³ Cf. E. LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1997; H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1997⁴, 174-182; J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, R. Cortina, Milano 1996; P. RICOEUR, *Il perdono difficile*, in Id., *La memoria, la storia, l'oblio*, R. Cortina, Milano 2003, 647-717; J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007, 53-73; P. HENRICI, *Introduzione alla metafisica*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, 127-154.

²⁴ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 432.

secondo i suoi gradi variabili di praticabilità. Nelle interessanti e complesse analisi di Maine de Birain, Husserl, Marcel, Merleau-Ponty, Ricoeur e Henry – che qui non possiamo ripercorrere – il corpo proprio è diventato il titolo emblematico di una fenomenologia che per costituire una soggettività estranea entro il problema dell'intersoggettività deve accedere all'idea di un proprio, cioè la carne nella sua differenza dal corpo. Il «corpo di carne» – autodonazione primitiva²⁵, organo del volere e supporto del libero movimento luogo di tutte le sintesi passive su cui si edificano le sintesi attive che sole possono essere dette operazioni – non è oggetto di una scelta o di un volere e dice l'alterità prima della «carne» rispetto a ogni iniziativa: l'alterità è quella primordialità rispetto a ogni disegno (e alla distinzione fra il volontario e l'involontario) donde io posso volere.

L'alterità è però implicata anche nella relazione di sé all'estraneo, nel senso preciso di altro da sé: si tratta dell'alterità inerente alla relazione di intersoggettività. Qui l'altro non è solo la contropartita del medesimo (*alter ego*), ma appartiene alla costituzione intima del suo senso. Sul piano fenomenologico i molti modi pratici e teorici con cui l'altro da sé affetta la comprensione di sé marcano la differenza tra l'*ego* che si pone e il sé che si riconosce soltanto attraverso queste affezioni. In proposito non c'è alcuna contraddizione nel ritenere come dialetticamente complementari il movimento dal medesimo verso l'altro (Husserl) e quello dell'altro verso il medesimo (Levinas). Occorre però ricordare che se questi modi sembrano riguardare anzitutto la relazione io-tu, essi concernono anche e meglio ciò che Levinas ci ha abituati a chiamare «prossimità», con tutto ciò che essa comporta: qui il «volto» dell'altro è traccia dell'infinito e invito al rischio dell'approssimarsi nell'esposizione dell'uno all'altro possibile per il Terzo²⁶. Prossimità è convocazione e approssimazione, è invito e risposta, è essere l'uno per l'altro nella bontà e giustizia: la responsabilità non è l'accidente di un soggetto, ma riguarda la sua essenza: «la parola *Io* significa *Eccomi*, rispondente di tutto e di tutti»²⁷.

Infine vi è una presenza dell'alterità più dissimulata, quella che avviene nel rapporto di sé a se stessi che è la coscienza (nel senso di *Gewissen* più che di *Bewusstsein*). Ponendo la coscienza come terza rispetto alla alterità del corpo proprio e dell'altro, Ricoeur sottolinea la straordinaria complessità e la densità relazionale della metacategoria di alterità. Di rimando la

²⁵ M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001, 173-174.

²⁶ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 102-120. Cf. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

²⁷ LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., 143.

coscienza proietta retroattivamente su tutte le esperienze di alterità situate dinanzi a sé la sua forza di attestazione, nella misura in cui la coscienza è anche, da cima a fondo, attestazione. Ma, come spiega Ricoeur, filosoficamente resta in sospeso di chi o che cosa sia attestazione: il discorso filosofico si ferma su questa aporia e nello stesso momento invita a un discorso altro da sé stesso, necessario affinché l'alterità non si sopprima diventando medesima di sé stessa²⁸.

La portata antropo-ontologica del pratico

Gli intrecci fondamentali operanti nell'agire umano che abbiamo brevemente analizzato (passivo e attivo, teorico e pratico, cura e temporalità, sé e altro) ce lo hanno rivelato quale carattere ontologico fondamentale dell'esistere, cioè dell'essere-per dell'uomo paradossalmente caratterizzato da contingenza e trascendenza²⁹.

L'«esistenza» umana accade infatti per il «dramma» della libertà che si svela nel volto opzionale e ambivalente dell'«essere-nel-mondo» il quale è in ogni istante nell'alternativa del decidere tra volersi autosufficiente o affidarsi all'altro da sé per essere se stesso. Se da un lato un tale decidere è sottratto alla decisionalità umana in quanto c'è una doverosità del decidere cui non si può sfuggire, dall'altro nel rapporto effettivo con le persone e le cose l'uomo oscilla continuamente tra un senso di affidamento e di sospetto che fa tutt'uno con la condizione per cui è raro che ci sia concesso di poter decidere con chiarezza a proposito dei moventi del proprio desiderare e volere: la limitata luce che promana da quanto ciascuno sa di sé nel proprio agire è assediata dal molto non sapere che avvolge gli elementi che lo costituiscono e che accompagna il cammino presso gli altri, le cose e le circostanze³⁰.

²⁸ RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., 472-474.

²⁹ La contingenza (o finitezza) concerne il nostro essere collocati qui piuttosto che là e il fatto che la natura «empirica» dei nostri vissuti e delle nostre «pratiche» determina i nostri abiti e l'idea di noi stessi e di mondo che ne deriva. La trascendenza è segnalata dal fatto che il pratico e le pratiche dell'esistere promettono e permettono il riconoscimento del senso e delle finalità di ciò che esse mettono in atto, non però in modo automatico ma perché la verità è incarnata nell'agire per il consentimento manifestativo della decisione della libertà.

³⁰ Lo ha notato Blondel: «Ma mi rimarrà almeno la speranza di comportarmi, se lo voglio, in piena luce e di lasciarmi guidare solo dalle mie idee? No. La prassi, che non sopporta alcun indugio, non consente mai una chiarezza totale; la sua analisi completa non è possibile per un pensiero finito. Ogni regola di vita che sia fondata unicamente su una teoria filosofica e su principi astratti sarebbe temeraria: non posso procrastinare l'agire fin-

Con la nascita, che è il cominciamento della vita in cui siamo stati messi al mondo una volta per tutte e posti nell'essere-per-la-morte prima di poter porre volontariamente alcun atto, non abbiamo ricevuto solo un cominciamento, ma una natura, cioè la legge di una crescita, il principio di una organizzazione, una struttura inconscia, la forma di un carattere e la misura della vita. Ciononostante la manifestazione dell'agire ha sempre anche il carattere del «prendere iniziativa», dell'inizio di qualcuno che è a sua volta iniziatore³¹. Colui che esiste è perciò al tempo stesso più antico e più giovane di se stesso: esistere è dire sì alla vita che non abbiamo affatto scelto e che è la condizione di ogni scelta e azione possibile³².

Perciò l'azione (e il pratico e le pratiche che la connotano) sono sempre uniti al poter-fare dell'uomo, cioè alla sua intenzionalità e deliberazione.

Di qui, con Ricoeur, c'è da chiedersi se e come sia possibile una nuova ontologia del soggetto dell'azione e del discorso a fronte delle avventure e disavventure della soggettività moderna³³, una ontologia che muove

ché non sia apparsa l'evidenza e ogni evidenza che brilla allo spirito è parziale. Una mera conoscenza non è mai sufficiente a metterci in azione, perché non ci afferra nella nostra totalità: in ogni atto c'è un atto di fede. Potrò almeno realizzare quello che ho deciso, qualunque cosa sia, come l'ho deciso? No. Tra quello che so, quello che voglio e quello che faccio, c'è sempre una sproporzione inspiegabile e sconcertante. Le mie decisioni vanno spesso al di là dei miei pensieri e i miei atti al di là delle mie intenzioni. Talvolta non faccio tutto quello che voglio; talaltra, quasi a mia insaputa, faccio quello che non voglio. E queste azioni che non ho completamente previste e non interamente ordinate, una volta compiute, pesano su tutta la mia vita e sembra che agiscano su di me più di quanto io non abbia agito su di esse. Mi sento come se fossi loro prigioniero: talvolta mi si rivoltano contro di me, come un figlio ribelle al padre. Hanno fissato il passato, incidono sul futuro» (*L'azione*, cit., 66-67).

³¹ «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, «incominciare», «condurre», e anche «governare»), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. «[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» («perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa, ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. [...] Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso» (H. ARENDT, *Vita activa*, cit., 128-129).

³² Cf. P. RICOEUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 436-437. Si rammenti ERALITO, fr. 91 «*éthos anthropos daimon*» – «Demone a ciascuno è il suo modo di essere (carattere)».

³³ In *Sé come un altro* Ricoeur suggerisce l'idea di una ermeneutica del sé che si situai a eguale distanza dall'apologia del *Cogito* (Cartesio) e dalla sua destituzione (Nietzsche) e che permetta di superare l'aporia del soggetto moderno senza rinunciare a elaborare positivamente una filosofia del soggetto umano. È in quest'orizzonte che trova significato la dislocazione ricoeuriana dall'identità-medesimezza all'identità-ipseità, ove si confrontano due modi di pensare l'identità personale, passando da una concezione sostanzialistica a quella narrativa.

dallo studio delle azioni umane, riconoscibili nelle culture che abitiamo e formiamo per portare a manifestazione le esperienze antropologiche fondamentali attraverso le quali persone e gruppi hanno simbolizzato e simbolizzano, narrandolo, il senso della loro esistenza istituendo forme e rappresentazioni in grado di dire la loro identità. Se infatti la realtà va letta alla luce delle intenzioni del significare, il quale a sua volta ha senso perché è intenzionale, sono le azioni (il sentire, il fare, il pensare) che costituiscono un sistema di significato a partire da cui si può decifrare la realtà del soggetto e dell'oggetto. Il punto di partenza è qui il fatto che ogni vissuto umano è strutturato, ha un senso ed è dicibile perché è intenzionale³⁴; si può sempre spiegarne il senso mediante ciò a cui mira (il desiderio)³⁵. Così, se vi è un discorso possibile sul vissuto, si deve al fatto che esso ha una struttura relazionale e la costituzione intenzionale dell'atto si chiarisce con la costituzione del suo oggetto³⁶; allora l'intenzione non ha bisogno di essere un fatto mentale per essere un carattere positivo dell'azione³⁷. Se il «progetto» è una maniera di significare e simbolizzare l'azione «da fare da parte mia», la sua realizzazione nell'azione politicamente voluta ed effettiva (singolare e intersoggettiva) dà alla realtà una densità e una durata incrementate, cosicché il «fatto» non è più soltanto l'osservabile, ma l'opera compiuta da me.

Per decifrare l'azione e comprenderla come elemento esterno io non posso prescindere dal racconto di coloro che si sono sentiti coinvolti in tale azione. Così le azioni (gli attori che le generano, i fini che persegono, il campo sociale che strutturano, il contesto simbolico che le decodifica

³⁴ Ricoeur rileva come Anscombe considera tre «usi» validi della parola «intenzione»: io ho l'intenzione di fare questa o quella cosa; io ho fatto ciò intenzionalmente; questa cosa è stata fatta con questa o quella intenzione. Si tratta di tre espressioni che corrispondono a contesti modi di significare differenti: il vissuto psicologico, l'azione che nominiamo e che qualifichiamo come intenzionale (qui l'intenzione è piuttosto un carattere dello svolgimento dell'intera azione nella sua relazione con la situazione globale), il carattere strategico dell'azione in quanto in-vista-di. Cf. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, cit., 64.

³⁵ Parlando di intenzionalità e desiderio Ricoeur esclude che il desiderare si riduca a una semplice impressione affettiva che si potrebbe ritenere ineffabile. Che il desiderio sia un «mirare» ha come contropartita che desiderare sia desiderare qualcosa, che desiderare qualcosa sia fare qualcosa e che desiderare di fare sia una parte del fare. È poi sempre possibile che vi siano dei motivi che interpretano il desiderio che viene con ciò argomentato, esposto, chiarito, reso intellegibile. Cf. *ibid.*, 72-73.

³⁶ Ricoeur si è impegnato nell'esplorazione del contributo della filosofia del linguaggio alla filosofia dell'azione: i portati della filosofia analitica con il suo rifiuto dell'«antecedente» e la sua visione del linguaggio come «fare in atto» (performatività e forza illocutoria) sono così spinti verso un nuovo terreno dove si ricerca non solo quello che l'uomo dice di fare o fa effettivamente, ma quello che egli è in quanto agente responsabile delle proprie attività.

³⁷ Cf. *ibid.*, 89.

e che contribuiscono a modificare) sono considerate come un sistema di significato che può essere studiato secondo le regole di analisi di un testo.

A questo punto la questione diventa quella di pensare riflessivamente l'umano mettendo in luce la dialettica di *idem* e *ipse*, che ricusa la tesi della semplicità indecomponibile e immediata del *Cogito* senza tuttavia cedere alla vertigine della dissociazione del sé³⁸. Cosa che è possibile riflettendo intorno al fatto che l'azione – in quanto articolata in segni, regole e norme, ovvero mediata simbolicamente – può essere raccontata³⁹. La narrazione, che suppone la memoria e l'attesa (individuali e collettive), si dispiega sempre come costruzione di un intrigo, ovvero una connessione di eventi/azioni, e questa integra nella permanenza quanto sembra esserne il contrario, e cioè la diversità, la variabilità, la discontinuità, l'instabilità. La stessa categoria narrativa del personaggio ha un ruolo che dipende esso stesso dall'intelligenza narrativa dell'intrigo: il personaggio è esso stesso costruito dall'intreccio. Da tale correlazione fra azione e personaggio del racconto scaturisce una dinamica dialettica interna al personaggio stesso, per cui il personaggio trae la sua singolarità dall'unità della sua vita – segnata anche dalle contingenze imprevedibili che contribuiscono alla necessità retroattiva della storia di una vita sulla quale si modula l'identità del personaggio stesso – considerata come totalità temporale, essa stessa singolare – che lo distingue da ogni altro. Così la persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'identità distinta dalle sue azioni ed esperienze e condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata.

Assegnare un'azione a qualcuno equivale così a identificare il soggetto dell'azione⁴⁰. Il che sta a significare che, se c'è un essere del sé (ovvero se un'ontologia dell'ipseità è possibile), esso è in connessione con «un fondo» a partire da cui il sé può essere detto agente. L'essenziale qui è il «decentramento» stesso verso l'alto e verso il basso (Aristotele) grazie a cui l'*energeia-dynamis* indica un fondo di essere a un tempo potente/possibile ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano. Dire «io posso»

³⁸ «Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso. Su questa dialettica dell'analisi e della riflessione si innesta quella dell'*ipse* e dell'*idem*. La dialettica del medesimo e dell'altro corona, infine, le prime due dialettiche» (*ibid.*, 94).

³⁹ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, Jaca Book, Milano 2001, 98. Qui l'azione è intesa come un quasi-testo e questo è possibile nella misura in cui i simboli, intesi come interpretanti, forniscono le regole di significato in funzione delle quali un certo comportamento può essere interpretato. Il simbolismo di cui qui parla Ricoeur non è tanto il simbolismo dello spirito, ovvero una operazione psicologica destinata a guidare l'azione, bensì un significato incorporato nell'azione e decifrabile a partire dall'azione mediante gli attori del gioco sociale.

⁴⁰ RICOEUR, *La semantica dell'azione*, cit., 84.

infatti è dire anche: credo che non ci siano le condizioni antecedenti che mi vietano di eseguire un atto diverso da quello che ho scelto, in quanto un altro corso d'azione è in mio potere e credo che le condizioni esistenti non rendano la mia azione né impossibile, né inevitabile⁴¹. L'agire umano – colto nella sua unità analogica che si rifa alla sua molteplicità polisemica – è così il luogo di leggibilità per eccellenza dell'ontologia dell'ipseità.

In tutto ciò prende corpo la portata antropo-ontologica del pratico. L'agire umano manifesta il pratico, ovvero la libertà-verità dell'esistenza umana; e le molteplici pratiche umane sono lo spazio effettivo in cui l'esistere perviene alla tangibile manifestazione del suo essere. In modo inaudito contro ogni aspettativa l'agire, nella disposizione più propria e irripetibile, scaccia dai comodi rifugi in ciò che è abituale, apre ogni volta un mondo ed espone i propri rapporti in esso. In questo senso, soltanto di chi agisce si può dire che ha un destino, non nel senso del soggetto creatore della propria o dell'altrui sorte, ma di colui che è in grado di consegnarsi in modo singolare, consentendovi, alla propria origine e alla propria essenza che non riesce a padroneggiare pur avendo in esse la propria inesauribile sorgente.

Così la fenomenologia del pratico e delle pratiche ponendo il «trascendentale» dell'atto al posto di quello della sostanza offre nuove risorse alla filosofia dell'essere e all'ontologia dell'ipseità. Offrirà qualcosa anche alla ricerca teologica?

ROBERTO TOMMASI
docente di Filosofia
Facoltà teologica del Triveneto - Padova

Abstract

Starting from Conti's reflection (The relevance of practical in philosophical anthropology), this article highlights meaning and limits of "human e-xistence" and considers how this is determined by a few fundamental interactions: passive-active, theoretical-practical, care-temporality, self-other. In all this, human actions manifest the practical, i.e.: the freedom-truth act as institutive act of human existence. The many human practices open an effective space where existence reaches the tangible manifestation of the evenemential structure of its being.

⁴¹ Cf. *ibid.*, 133.