

# “Vivere” e “vivere bene”.

## Note sul concetto aristotelico di *πρᾶξις*

### 1. *Introduzione*

L'essenza della vita è movimento e il movimento è uno dei fenomeni più difficili da interpretare. Questa difficoltà diventa tanto più forte quando si tratta di comprendere non solo i processi vitali che accomunano tutti i viventi, ma soprattutto gli atti di quel vivente che è l'uomo. Egli infatti è chiamato non solo a vivere, ma anche a valorizzare la vita e a esprimere con quest'atto l'essenza della propria libertà.

Mi propongo quindi di delineare alcuni dei caratteri formali dell'atto libero, per procedere poi all'esplorazione delle sue concrete possibilità di attuazione, avendo sempre in vista le analisi aristoteliche sulle forme di processualità che possono inerire alla *πρᾶξις*.

Libero si dice solitamente ciò che è indipendente, *αὐτάρκης*, che basta a se stesso, *ἰκανόν*, che è in grado di fornire la legge a se stesso, *αὐτόνομος*. L'autosufficienza come autonomia può significare sia il dare a sé da se stesso una legge che c'è già sia il proporsi di una legalità intrinseca all'atto stesso che si esercita: non solo quindi il riconoscimento di una legge già sussistente e la sua accettazione non costretta da nulla, ma anche il proporsi in uno dell'atto e del suo *nomos* e quindi della singolarità di ciò che si manifesta con l'universalità della legge intrinseca alla manifestazione. E' in quest'ultima struttura formale che più compiutamente sembrano attuarsi i caratteri generali di ciò che si è chiamato “libero” e che ora si tratta di articolare più determinatamente nella sua possibilità.

In quanto è legge a se stesso un tale atto non può avere né un principio esterno né un esito o un termine diverso da se stesso. Se hanno un termine quelle attività dalle quali ci si attende qualcosa di diverso dall'esercizio dell'attività stessa<sup>1</sup>, da ciò che è libero non ci si può attendere nessun prodotto che non sia l'atto stesso. Se hanno un principio esterno quelle attività che attendono da regole e da prescrizioni le modalità del proprio esercizio, ciò che è libero è a se stesso la propria regola. Ciò significa: anche l'attuazione più perfetta e adeguata di una regola preesistente non potrà mai essere confusa con l'esecuzione dell'atto libero. Ciò d'altra parte non comporta che l'atto libero sia sottratto ad ogni regola, ma unicamente alla regola presupposta; ciò che è libero è manifestazione di un *nomos* presente tutt'intero fin dal primo istante e riconoscibile nella sua universalità come principio di autoorganizzazione dell'atto.

Proprio perché è indisgiungibile dalla singolarità dell'atto, l'universalità della legge che in esso si esprime non è passibile d'imitazione. L'universale che si lascia racchiudere in una formula può servire da precetto per l'esecuzione di un atto che può essere infinite volte ripetuto ed è così principio dell'imitazione; in tal caso il momento conclusivo dell'apprendimento della regola presupposta è il punto di partenza dell'esecuzione dell'opera. Nell'atto libero invece non vi è alcun conoscere precedente e determinante l'agire, ma proprio perché l'universalità si pone in uno con la singolarità dell'atto, essa non può venire previamente comunicata e prescritta com'è richiesto da ogni processo imitativo.

L'irripetibilità e l'inimitabilità dell'atto libero non significano tuttavia che esso sia condannato all'isolamento e all'insignificanza *per altri*. Al contrario; se esso non è passibile d'imitazione (*Nachmachung*), esso è tuttavia un invito a porsi sulle sue tracce (*Nachahmung*) non per un'impossibile ripetizione, ma per misurarsi con esso a partire da se stessi<sup>2</sup>. L'universalità del *nomos* presente nella singolarità dell'atto libero ha appunto questo significato: in ciò che è libero ciascuno può riconoscere l'opera di qualcosa che gli è affine, così che proprio l'atto che sulle prime appare miracoloso, fonte di meraviglia e di rispetto, può essere in realtà l'opera quotidiana di un altrettanto irripetibile se stesso.

Poiché atto e *nomos* sono tutt'uno fin dal primo istante della loro manifestazione e per tutto il tempo in cui si manifestano, ciò che è libero esclude ogni divenire e quindi ogni processo che comporti un passaggio

1. ARISTOTELE, *Metaph.* IX, 6, 1048 b 18-23.

2. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Akad. Ausg., Bd. 5, Berlin, p. 309.

graduale da qualcosa di presente solo virtualmente via via fino alla sua compiuta attuazione. Se l'atto libero fosse da concepire come l'ultimo gradino di un processo di maturazione, esso dipenderebbe da ciò da cui risulta come dal suo presupposto essenziale. L'atto libero può essere concepito solo come qualcosa d'intero e di compiuto fin dal suo primo apparire; non ci può essere approssimazione ad esso o adombramenti della sua presenza di grado maggiore o minore: se questo non ha senso per ciò che è universale ed è forma, tanto meno lo ha per la singolarità dell'atto che in qualunque istante della sua esecuzione è compiutamente legge a se stesso.

Se l'atto libero esclude ogni divenire, esso non è assoggettato alla forma del tempo. Il tempo domina ovunque vi è mutamento e movimento, siano questi la modificazione dell'aspetto o della funzionalità di qualcosa, il suo accrescimento o diminuzione quantitativi, la sua dislocazione e, in generale, ogni successivo accogliere o avvicinarsi di contrari e dei loro intermedi in un sostrato. A tutto ciò che diviene il tempo impone la legge di un'incessante trasformazione, da cui è difficile allontanare il sentimento di una non rimediabile distruzione. Se l'atto libero, in quanto indiveniente, si sottrae a questo carattere del tempo, ciò non significa che allora esso sia al di là del tempo, anteriore, posteriore o indifferente al tempo; al contrario, esso intrattiene col tempo un rapporto tale per cui domina il tempo e non ne è dominato, perché è l'essenza del tempo a diventare comprensibile a partire da esso. Nella sua essenza semplice il tempo è negatività pura, è l'autoannientarsi dell'istante e insieme il togliersi di questo annientamento, il prodursi e il generarsi del nulla<sup>3</sup>. Se quindi nell'atto libero non vi è niente che si debba ancora compiere, la durata temporale del suo manifestarsi non aggiunge né può togliere qualcosa a ciò che è per sé una totalità intera. Non si può nemmeno dire che il tempo sia la condizione o, più semplicemente, l'ambito della sua manifestazione, la scena entro cui si distende la sua esecuzione. L'atto libero infatti è a se stesso il luogo entro cui agisce, è ad un tempo attore, contenuto e scena dell'esecuzione dell'atto.

In questo che appare un allontanamento estremo del tempo dalla compiutezza dell'atto, il tempo viene in realtà liberato in vista della piena esplicazione della sua attività distruttrice: ogni mutamento che comporta una determinazione dinamica del tempo sussiste per scomparire; il tempo riconduce tutto quanto diviene alla necessità del suo tramon-

3. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, herg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, Bd 21, Düsseldorf 1985, p. 178.

tare. In vista di ciò non manca mai tempo, si dà anzi sempre tempo: a partire dalla distruzione operata dal tempo, ogni istante è il tempo opportuno per aprirsi il varco verso la totalità compiuta dell'atto libero.

Le caratteristiche formali dell'atto libero fin qui emerse sono pertanto la sua autonomia, il presentarsi del suo principio di autoorganizzazione solo nell'esecuzione dell'atto e quindi l'identità non ripetibile né imitabile dell'universalità del *nomos* e della singolarità dell'atto; l'esclusione dall'atto di ogni divenire e quindi della possibilità di passare da uno stadio di maggiore o minore incompiutezza al suo compimento e viceversa; connesso a ciò, il suo non essere assoggettato alle determinazioni dinamiche del tempo, poiché il tempo, rimesso a se stesso, è vanificazione di ciò che è transeunte. Si tratta ora di scorgere quale possibilità abbia tutto ciò di essere concretamente praticabile.

## 2. L'analisi linguistica dei vari tipi di attività

La delineazione dei caratteri formali dell'atto libero aveva come suo referente abbastanza scoperto alcune delle connotazioni con cui il concetto di *πρᾶξις* compare nel pensiero di Aristotele. Per individuare la concreta esperibilità di quest'atto, ci lasceremo guidare qui dal processo che porta Aristotele a isolare una struttura, la quale, se da un lato esprime la specificità dell'essere uomo, non per questo lo isola, anzi lo apparenta strettamente ad altri livelli di esistenza del mondo in cui vive.

<sup>1</sup> La via che conduce Aristotele a lasciare emergere i caratteri ontologici propri della *praxis* muove da un'analisi del linguaggio che sulle prime non sembra destinata ad avere un particolare rilievo al di fuori di un ambito puramente grammaticale. Aristotele nota come ci siano delle attività per descrivere le quali ci serviamo di verbi, i quali, coniugati al presente e al perfetto, designano due situazioni tra loro incompatibili, mentre ci sono altre attività, le quali vengono descritte da verbi che conservano il medesimo significato sia che vengano coniugati al presente sia che vengano coniugati al perfetto.

E' evidente che questa distinzione può essere apprezzata solo se si tiene in primo piano il significato grammaticale di tempo "perfetto", vale a dire quello di un tempo che indica l'azione giunta a compimento, quindi completa in ogni suo elemento. E' questo il senso in cui Aristotele utilizza la distinzione a partire da un passo degli *Elenchi sofistici*: a chi afferma che è impossibile fare e aver fatto al tempo stesso la medesima cosa (*τὸ αὐτὸ ἅμα ποιεῖν τε καὶ πεποιημέναι*), si risponde opponendo che è tuttavia possibile vedere e aver visto al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto la medesima cosa (*ὁρᾶν γέ τι ἅμα καὶ ἑωρακέναι τὸ*

αὐτὸ καὶ κατὰ ταῦτό )<sup>4</sup>. Anche se nel passo in questione Aristotele non mostra alcun interesse per ciò che questa distinzione può significare all'interno di una fenomenologia dell'agire, in realtà egli ha qui tratto allo scoperto, in forma semplice e elementare, una struttura essenziale dell'agire e dell'operare umani, la quale si arricchirà via via delle conquiste più significative del suo pensiero. Proprio per questo occorre possedere chiaramente nei suoi elementi costitutivi questa cellula di base, sulla quale verranno innestati i successivi incrementi speculativi.

Come risulta dal passo ora citato, il problema si pone inizialmente in termini di *compatibilità*: ci sono attività relativamente alle quali significare che sono svolte al presente è incompatibile col significare che sono giunte al loro compimento; il presente indica infatti una condizione che comporta una differenza qualitativa radicale dalla condizione dell'atto compiuto. Così, riprendendo l'esempio aristotelico, se uno afferma che sta facendo qualcosa, ad esempio costruendo una casa, non può al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto dire che l'ha fatta, cioè che l'azione del costruire è anche già compiuta e completa in ogni suo elemento: tra lo star facendo e l'aver fatto vi è uno stacco qualitativo che rende incompatibile la contemporaneità delle due situazioni. La stessa differenza qualitativa impedisce di dire, ad esempio, per la medesima cosa e nel medesimo tempo: "guarisco" (cioè: sto guarendo) e "sono guarito"; "imparo" (o sto imparando) e "ho imparato"; "dimagrisco" e "sono dimagrito" e quanti altri esempi di questo genere Aristotele porta nelle sue opere.

Più sorprendenti, anche se non meno usuali e quotidiani, sono invece i casi di azioni in cui questa incompatibilità non sussiste e l'azione svolta presentemente è al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo "perfetta" cioè compiuta e completa. L'esempio che qui (come frequentemente altrove) Aristotele porta è quello del vedere, connesso spesso a quello del far musica: per tutto il tempo in cui vedo, posso dire che sto vedendo e che ho visto, perché l'atto del vedere non manca di nulla per essere compiuto e completo fin dal primo istante. In condizioni normali, e non patologicamente alterate, una volta rimosso l'ostacolo al vedere, cioè alzate le palpebre, la compiutezza dell'atto del vedere è immanente al suo svolgersi presentemente e questa è la ragione per cui l'uso del tempo presente è compatibile con l'uso del tempo perfetto e dire "vedo" e "ho visto" indicano la medesima cosa. Non vi è nulla infatti che possa aggiungersi al vedere per rendere più perfetta la sua forma, né esso

4. ARISTOTELE, *Soph. el.* 22, 178 a 9-11.

diminuisce o cresce per il variare del tempo della sua durata, ma è compiuto e "perfetto" in ogni istante<sup>5</sup>; è a se stesso fine non come qualcosa che, sia pure in modo immanente, debba essere raggiunto, ma come fine realizzato fin da principio tutt'uno con la singolarità dell'atto.

La fecondità di questa distinzione, sorta per risolvere i paralogismi che nascono da un uso scorretto del linguaggio, si dispiega quando vengono approfonditi i caratteri ontologici delle azioni che presentano casi diversi di compatibilità o d'incompatibilità nei tempi dei verbi che le designano. Infatti le azioni che comportano una differenza qualitativa tra esecuzione e compimento sono quelle che si *esauriscono* in un limite, non importa se questo sia immanente o esterno all'esecuzione dell'atto. Così, ad esempio, il fenomeno della crescita di un organismo non prosegue indefinitamente nella smisuratezza, ma ha un limite organico interno, raggiunto il quale il processo di accrescimento si arresta; altrettanto l'affilare una lama non prosegue indefinitamente fino alla consunzione del metallo, ma trova un limite nella restituzione alla lama della capacità di tagliare.

E' importante fin d'ora notare che l'incompatibilità tra presente e perfetto di verbi significanti azioni che hanno un termine concerne una sfera assai ampia di processi, dei quali quelli più propriamente poetici e produttivi, che si oggettivano in un prodotto in cui si estingue l'operare, sono soltanto un caso particolare. Si tratta di processi che comportano mutamento e divenire, vale a dire incremento o decremento quantitativi (come nella crescita o nel dimagrimento), alterazione qualitativa (come nel passaggio dall'imparare all'aver appreso), dislocazione e in generale l'avvicinarsi di un contrario all'altro, la cui contemporanea presenza in un soggetto sotto il medesimo rispetto è impossibile.

E' uno dei caratteri distintivi di questi processi il prodursi in essi di una sorta di progressiva distruzione del contrario (il pulire lo è dello sporco, l'apprendere del non sapere, il guarire della malattia ecc.), così che il compimento del processo coincide con l'estinzione del contrario da cui il processo proviene. Si potrebbero riconoscere le attività che si esauriscono in un limite anche da quest'altro carattere: esse risultano prive di senso e finiscono per annullare ciò che pretendono di essere non appena si supponga di prolungarle all'infinito. Ad esempio un guarire che non approdi mai all'essere guarito e nel quale non si verifichi mai il passaggio da una situazione patologica alla salute riguadagnata, non può più essere chiamato "guarire", ma è il puro e semplice

5. ARISTOTE, *Ethic. nic.* X, 3, 1174 a 15-17.

prolungamento dello stato di malattia; altrettanto un lavare che non pervenga mai all'aver tolto lo sporco non ha più senso chiamarlo tale; così è anche dell'imparare: se non approda mai all'aver appreso qualcosa, è il puro e semplice persistere nell'ignoranza. Si può ricordare a questo proposito che l'insensatezza da cui è investito l'agire non appena è privato del limite, in cui termina il processo e in vista del quale esso riceve significato, costituisce un ingrediente non secondario delle pene da cui sono afflitti i dannati nell'inferno dantesco; al contrario, l'intuizione omerica del tessere, disfare e ritessere la tela da parte di Penelope sarebbe nient'altro che raffigurazione dell'opera insensata di una folle, se non vi fosse un termine radicalmente altro rispetto al processo e a cui questo mira e cioè il ritorno di Ulisse.

Nelle azioni invece, il cui compimento è in atto per l'intera durata della loro esecuzione e che possono essere indicate con verbi coniugati indifferentemente tanto al presente quanto al perfetto, non vi è alcun limite attinto il quale esse si esauriscono, proprio perché il fine non è qualcosa al quale esse tendono e che quindi ancora non posseggono, ma si trova interamente realizzato *in ogni istante* dell'attività stessa. Per questo, anche supponendo una durata illimitata di questo tipo di azioni, esse non finiscono per risultare insensate né il significato del verbo che le designa si dissolve, ma continuano a esprimere la piena attualità che le connota fin dal primo istante. Così il vedere, anche se si suppone di prolungarlo indefinitamente, non per questo diventa insensato né muta la specificità del suo atto, del quale quindi si dirà a rigore che può venire interrotto, ma non che giunge a un termine. Altrettanto un'attività che è a se stessa fine non si effettua come una progressiva distruzione di un contrario, fino alla sostituzione conclusiva di un estremo a quello da cui aveva preso origine il processo. Se questo sostituirsi di un contrario all'altro è ciò che propriamente definisce il movimento, occorre allora riconoscere che le attività che sono compiute fin dal loro primo presentarsi non possono essere concepite in termini di movimento. Esse non si generano da un contrario e dalla sua dissoluzione, come il guarire che procede dalla malattia verso la salute, ma il loro presentarsi accade in virtù di quello che potrebbe essere chiamato un mutamento (non movimento) secondo contraddizione (*μεταβολή κατ'ἀντίφασιν*)<sup>6</sup>, un mutamento che avviene non da un contrario all'altro, ma dall'opposto contraddittorio, cioè dall'assenza pura e semplice alla presenza. E' questa infatti la sola forma di opposizione possibile ad un atto che fin dall'inizio si presenta come una totalità intera e che non può quindi avere alcun contrario.

6. ARISTOTELE, *Phys.* V, 1, 225 a 13 sgg.

### 3. Praxis e vita

Sono proprio le attività che verificano la compatibilità del presente e del perfetto nei verbi che le esprimono ad annoverare al proprio interno ciò che Aristotele chiama *πρᾶξις*. In un noto passo della *Metafisica* egli afferma infatti che quelle azioni che comportano movimento verso un fine, il quale deve ancora essere raggiunto, non possono a rigore essere chiamate praxis; ogni *κίνησις* è infatti qualcosa d'incompiuto e d'imperfetto, mentre la praxis non ha alcun fine da raggiungere all'infuori dell'esercizio dell'attività stessa: « quando nel movimento è presente il fine, allora esso è anche azione »<sup>7</sup> ed è per questo che alla *πρᾶξις τελεία* spetta la compiutezza dell'atto, è *ἐνέργεια*<sup>8</sup>.

Questa pienezza di attualità propria della praxis non va sottolineata con alcuna enfasi: la praxis non ha nulla di aristocratico né è qualcosa che pertiene esclusivamente all'uomo, anche se nell'uomo può trovare un ambito particolarmente appropriato di attuazione. E' noto infatti che poche cose sono così diffuse nell'universo aristotelico come la praxis: c'è una praxis degli astri, delle piante, degli animali e dell'uomo, le cui differenze immediatamente rilevabili sono più di carattere quantitativo che di qualità, nel senso che nell'uomo è dato d'incontrare il maggior numero di praxeis, nell'animale invece solo poche, nella pianta probabilmente una sola ed è a questi due ultimi tipi che più si avvicina la praxis degli astri. In definitiva restano estranei alla praxis i due estremi opposti tra gli enti, vale a dire l'essere che possiede la perfezione suprema e le cose inanimate<sup>9</sup>.

Si può comprendere la radice di queste distinzioni a partire dall'identificazione, più volte operata da Aristotele, tra praxis e vita: « la vita è praxis, non poiesis » (*ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐκ ποιησις ἐστίν*)<sup>10</sup>, con l'avvertenza però che se pure ogni praxis è vita non vale altrettanto la reciproca. Dio infatti è vita, ma non per questo ha praxis ed è quindi il carattere proprio della vita che *non* compete all'essere dotato della suprema perfezione che consente di chiarire l'articolazione interna della praxis; soprattutto permette di comprendere il modo in cui essa, che è *ἐνέργεια* e *ἐντελέχεια*, atto e possesso del fine nell'atto, e quindi esclude

7. ARISTOTE, *Metaph.* IX, 6, 1048 b 18-35.

8. E' tenendo presente questa formulazione che si può risolvere come apparente la contraddizione rappresentata da quei luoghi, nei quali Aristotele identifica o apparenta la *πρᾶξις* alla *κίνησις*: (cfr. ad es. *Ethic. eud.* II, 3, 1220 b 27; II, 6, 1222 b 29; *De part. anim.* II, 1, 646 b 15): se è chiaro che in ogni punto del movimento è presente la compiutezza del fine, non vi è alcuna difficoltà a identificare la praxis col movimento.

9. ARISTOTE, *De coelo* II, 13, 292 b 2-13.

10. ARISTOTE, *Pol.* I, 4, 1254 a 7.



per sé il movimento, non per questo è senza rapporto alla processualità e alla molteplicità di momenti, attraverso i quali essa mantiene intatta la sua indivisa semplicità.

E' praxis quella vita che è specificazione di funzioni e al tempo stesso *principio* della loro organizzazione. Anche l'organismo più semplice manifesta il proprio essere vivente in quanto plasma la propria identica unità semplice in modo da assolvere successivamente a funzioni diverse : esso diventa di volta in volta organo di cattura del cibo, di digestione, di espulsione del residuo. Ognuna delle specificazioni, in cui si articola ciò che è vivente, è in vista di qualche praxis e la vita stessa nient'altro è che principio di organizzazione delle singole praxeis, essa stessa praxis complessa e totale <sup>11</sup>.

Sembra tuttavia che l'organismo vivente, proprio in quanto è soggetto a crescita e deperimento, nascita e morte, presenti quell'alternanza dei contrari che connota il movimento e che invece la praxis esclude. Inoltre se consideriamo le attività del vivente, si può scorgere come esse si riportino sostanzialmente a queste due, da un lato procreazione e allevamento, dall'altro l'alimentazione ; è in esse infatti che gli animali concentrano tutti gli sforzi e in cui finisce per consistere l'intera loro vita <sup>12</sup>. Ora tutto quanto in tali attività ha carattere cinetico ed è quindi destinato a finire, è in realtà solo un momento del processo vitale, è uno specificarsi della vita che trattiene nella propria unità *semplice* l'articolazione dei suoi momenti : è la vita che, a partire dalla vita e mediante la vita, perpetua se stessa.

Le differenti determinazioni, in cui la vita si specifica, hanno in questo loro reciproco differire la propria relativa indipendenza e tuttavia, poiché ciascuna ha un termine nella vita stessa, i movimenti in cui esse esplicano la loro attività se da un lato sembrano utilizzare e consumare energia vitale, in realtà vengono essi consumati e "finiti" dalla vita stessa. La vita riconduce e riprende in se stessa i suoi momenti e le differenze dei loro movimenti ; la vita è vivente proprio in quanto si scinde in se stessa e ha la forza di lasciare libero corso alle sue differenze e ai loro movimenti ; essa è così processo vitale, ma configurato in modo che in ogni istante il processo stesso è risolto nell'unità semplice della vita. E' questa struttura a porre la vita come praxis totale. La vita infatti è presente tutta intera fin dal primo istante nell'articolazione processuale dei suoi momenti ; da essa non ci si attende nient'altro che la vita stessa e il suo fine è quindi la riproposizione e la perpetuazione di sé.

11. ARISTOTE, *De part. an.* I, 5, 645 b 13-17.

12. ARISTOTE, *Hist. an.* VIII, 1, 589 a 2-5 ; 12, 596 b 20-23.

Proprio perché la vita che è identica alla praxis comporta originariamente uno scindersi e un differenziarsi in sé da se stessa, la praxis non può appartenere a Dio che esclude da sé ogni molteplicità e scissione. In quanto scindersi originario e insieme organizzazione di ciò che è scisso, la vita mostra come la praxis sia attuazione di almeno due elementi, il fine e ciò che è in vista del fine ( ἡ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσίῳ ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἧ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα )<sup>13</sup>, dove il fine non è ovviamente qualcosa che debba essere raggiunto mediante un movimento, ma è presente interamente in ogni momento del processo: la vita pone i suoi momenti, ma l'atto di posizione fa tutt'uno con la risoluzione della loro indipendenza nella semplicità del proprio originario dirimersi. In questo suo interno organizzarsi la praxis vitale è indipendente da condizionamenti esterni; questi possono operare costringitivamente, limitando l'efficacia dei singoli momenti del suo sviluppo e anche interrompendolo, senza tuttavia poter mai intervenire sul principio di organizzazione del vivente e indirizzarlo altrimenti dalla propria interna legalità.

La vita come praxis può essere riconosciuta come un atto in sé libero, dotato cioè di una *libertas a coactione* e quindi di una non vulnerabile spontaneità di autoorganizzazione.

#### 4. La vita buona e l'essenza tragica della praxis

Ma là dove la vita attinge il grado di maggiore complessità nell'organizzazione di sé come praxis totale, compare uno stacco qualitativo tra gli animali cui spetta solo vivere e quelli ai quali, oltre al vivere, spetta anche di valorizzare la vita ( μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἢ φύσις μετείληφην )<sup>14</sup>; tale è infatti il genere umano<sup>15</sup>.

Qui la capacità disgiuntiva che connota la vita come praxis si specifica in quel differire originario che l'uomo può accogliere o ignorare, dando luogo così a due diverse modalità di agire. Queste si distribuiscono nei due ambiti possibili di attività capaci d'impegnare responsabilmente l'uomo: da un lato quelle attività connotate da una duplice dipendenza, all'indietro da un quadro normativo e in avanti da un termine in cui finiscono; dall'altro quelle che non dipendono da nient'altro che da se stesse e che possono certo essere impedito nel loro manifestarsi o interrotte nella loro esecuzione, ma che per tutto il tempo in cui si manifestano riposano compiute in se stesse attraverso ogni momento del loro proporsi.

13. ARISTOTE, *De coelo* II, 12, 292 b 6-7.

14. ARISTOTE, *De part. an.* II, 10, 656 a 5-6.

15. *Ivi* 656 a 7.

Le prime comportano la dipendenza da altro, le seconde attuano la struttura di quello che si è chiamato atto libero e che coincide con la praxis. Si tratta ora di rilevare i caratteri specificamente umani della praxis, vale a dire di un'azione che non è solo vita, ma è chiamata a valorizzare la vita, a metterla in gioco, quindi, e esporla così alla mediocrità, al fallimento o alla buona riuscita.

Continuando a percorrere alcune delle direttrici aristoteliche fin qui seguite, occorre riconoscere che la praxis umana, quando si esplica sul piano dello εὖ ζῆν, pur mantenendo inalterate le caratteristiche strutturali fin qui emerse, presenta in aggiunta un tratto distintivo essenziale. Questo diventa particolarmente evidente se si guarda a ciò che esprime il carattere propriamente etico della praxis, vale a dire la virtù. Essa è il legame che compone in unità e tiene in vita energie altrimenti annientatrici, è l'unità calma dell'assoluta inquietudine di opposti, è in ogni istante conflitto e soluzione del conflitto. E' questo rigido addomesticamento della parte dell'anima priva di logos, e quindi il plesso delle virtù etiche, che rende possibile alle virtù dianoetiche il loro libero esercizio. Anche la parte dell'anima che più partecipa del divino, l'intelligenza, nella cui attività consiste l'εὐδαιμονία τελεία, la felicità compiuta (e l'εὐδαιμονία è una praxis)<sup>16</sup> ha bisogno, per manifestarsi, delle virtù etiche, affinché queste le facciano sentire il meno possibile la presenza della parte irrazionale: la praxis dell'intelligenza è quindi un atto libero che può manifestarsi grazie alla costante liberazione per l'esercizio della propria libertà garantito dalle virtù etiche.

In quanto è specificamente umana, la praxis è non solo attuazione di una scissione, come è in generale la vita organica, ma anche sua consapevole accettazione e insieme mantenimento di sé attraverso ogni momento del conflitto. Inerisce quindi al carattere umano della praxis una qualità che può essere chiamata tragica nel senso greco del termine o almeno di quell'autointerpretazione dell'essenza della tragedia che lo spirito greco ha attinto nella *Poetica* di Aristotele. La trattazione aristotelica della tragedia consente infatti di cogliere le caratteristiche strutturali della praxis umana con un'evidenza difficilmente riscontrabile altrove e ciò per un motivo facilmente percepibile: nella tragedia la praxis è sottoposta al massimo grado di torsione ed è quindi il luogo più idoneo per cogliere in piena luce l'umanità dell'uomo quale si esprime nell'agire. Ciò che la tragedia ritrae è infatti per sé sempre una praxis, perché essa è imitazione non degli uomini e dei loro caratteri, ma di

16. ARISTOTELE, *Pol.* VII, 3, 1325 a 32; *Poet.* 6, 1450 a 18.

praxis e di vita (ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου)<sup>17</sup>.

Il legame, qui ribadito da Aristotele, tra praxis e vita sottende naturalmente ciò che rende tale vita propriamente umana, vale a dire l'intreccio tra ἦθος e διάνοια, tra carattere e pensiero, le due componenti delle azioni, dalle quali derivano poi la buona o la cattiva fortuna degli uomini<sup>18</sup>. Nell'unità dell'agire questi elementi sono attivati in modo tale che ciascuno è portato innanzi al limite che l'altro gli impone e a cui deve sacrificarsi. Il conflitto infatti non arriva mai ad annientare completamente uno degli elementi, ma quello che di volta in volta è il predominante può dirsi veramente tale solo in quanto riconosce un eguale diritto all'esistenza di ciò contro cui combatte. L'azione che la tragedia imita esprime l'essenza della vita umana proprio perché racchiude in sé questo conflitto, la cui risoluzione si presenta come un *passaggio* dalla felicità all'infelicità o dall'infelicità alla felicità<sup>19</sup>.

Ciò che è tragico, e costituisce quindi il carattere propriamente umano dell'agire, non consiste infatti né nello stato di partenza né nello stato di arrivo, felice o infelice che sia, ma essenzialmente nel passaggio o, meglio, nel *rovesciamento* dalla cattiva riuscita alla buona riuscita e viceversa. Nel punto del rovesciamento l'azione è *totalità*, perché trattiene in unità tutti i suoi elementi: ciò che in essa sta per dissolversi, ciò che per essa è sul punto di prodursi e infine il risolversi di ciascun elemento l'uno nell'altro, il punto calmo del trapassare che si mantiene semplice in questo movimento. Il carattere fondamentale dell'azione tragica consiste infatti nell'essere una e intera (μία καὶ ὅλη)<sup>20</sup>. Essa è *una* non perché si riferisce ad un'unica persona o perché sia un'azione numericamente una, ma perché è *principio* di unità per una pluralità di azioni: essa è tutta in ciascuna di esse e costituisce il vincolo che ne mantiene la connessione attraverso il loro trapassare. L'azione "una" è così un destino che informa di sé e rende comprensibile la vita come un tutto. Oltre che "una", l'azione tragica è infatti anche *intera*: essa non è il risultato della somma degli accadimenti che s'intrecciano nella durata temporale dell'esistenza, ma è un intero che preesiste e condiziona i singoli accadimenti.

Quali siano quelli che entrano a far parte del destino individuale, lo si riconosce dalla necessità che li connette. Essa è di natura tale che se uno solo degli eventi fosse mutato di posto o soppresso sarebbe stravolto il

17. ARISTOTELE, *Poet.* 6, 1450 a 16-17.

18. *Ivi* 1450 a 1-3.

19. *Ivi* 9, 1451 a 13-14.

20. *Ivi* 1451 a 33-34.

senso del tutto ; non è infatti parte del tutto ciò la cui presenza o assenza è indifferente al suo significato <sup>21</sup>. Si comprende allora che se pure molte sono le azioni che una persona può compiere, esse non pervengono a costituire un'azione *una* per il solo fatto che dietro a ciascuna di esse c'è il riferimento a un identico soggetto. La vita del singolo può essere così dispersiva da non riuscire mai a riportarsi sotto una praxis autenticamente una e intera. Quando questa giunge a configurare l'esistenza, allora l'uomo assomiglia molto di più allo spettatore e al paziente e solo in piccola parte all'attore di ciò che per lui si produce nell'azione : l'azione è ciò che, anche *contro* il suo intendimento, lo *svela* a se stesso e agli altri.

Se ad uno sguardo superficiale la tragedia greca sembra ci abbia tramandato personaggi di rilievo eccezionale, essi in realtà appaiono tali per il riflesso della praxis che si manifesta attraverso e tramite essi. E' la praxis che, spingendo all'estremo dell'opposizione *διάνοια* e *ἦθος*, pensiero e carattere, strappa alla latenza la verità di una vita intera. Questa rivelazione di sé è qualcosa che l'uomo *subisce* e da cui è soggiogato, non qualcosa che egli produce. La praxis tragica racchiude in sé l'essenza dell'agire umano proprio perché la grandezza del conflitto è tutta dell'azione e non dell'uomo, che in sé non possiede alcuna qualità eccezionale <sup>22</sup>. Egli è certamente buono e quindi non è né l'ottimo fra gli uomini né il totalmente malvagio, bensì è *ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων*, una natura intermedia tra questi, comune quindi e partecipabile alla più parte degli uomini. Solo perché è così affine a ciascuno di noi, la rivelazione del suo essere nell'azione una e intera può suscitare terrore e pietà : terrore per ciò in cui ognuno può trovarsi coinvolto, pietà per il limite incolpevole del non-sapere che fascia da ogni lato il nostro agire <sup>23</sup>.

Il passaggio dall'uno all'altro di due opposti stati di vita, che caratterizza l'azione tragica, accade infatti per il peculiare intreccio che conoscenza e decisione ottengono all'interno dell'agire. L' *ἦθος* che informa di sé l'agire non è solo il costume o il carattere di fatto, condizionato nella sua acquisizione da elementi esterni, ma è soprattutto espressione di una decisione, quindi di una scelta consapevole e volontaria. Ora ciò che rende tragica l'azione, in cui l'uomo impegna la totalità di se stesso, è l'apparire inatteso del limite del *non-sapere* che grava sull'attimo della decisione. Il pensiero impegnato nella scelta deliberata, da cui deriva la stabilità e la saldezza dell' *ἦθος*, si scopre capace d'illuminare solo una piccola parte di ciò che è in gioco nell'agire ; tuttavia è proprio a quel medesimo pensiero che, in forma

21. *Ivi* 6, 1450 a 33-36.

22. *Ivi* 13, 1453 a 8-9.

23. *Ivi* 1453 a 3-7.

rimediale o irrimediabile, si manifesta poi compiutamente la limitatezza della conoscenza delle circostanze particolari, nelle quali e intorno alle quali è avvenuta la decisione.

Così, se gli antichi tragici mettono in scena protagonisti che sono pienamente responsabili e insieme consapevoli della portata delle loro azioni (come Medea), le situazioni tragiche più significative per l'essenza dell'agire umano restano, per Aristotele, quelle in cui uno agisce venendo a conoscere solo *dopo* aver compiuto l'azione quanto di terrificante e di violento (*δεινόν*) vi era presente oppure quella in cui una sta per compiere qualcosa d'irrimediabile, ma *prima* di agire viene a conoscere e così si arresta<sup>24</sup>. Può sorprendere la valutazione aristotelica che riconosce quest'ultimo caso come superiore a tutti gli altri quale oggetto per una tragedia, dal momento che in esso è assente proprio ciò che si è abituati a ritenere l'esito tragico dell'azione. In realtà l'apprezzamento di Aristotele ci aiuta a comprendere ancora meglio che cosa è essenziale nella praxis tragica. Non importa che in essa qualcosa venga conquistato o sia irrimediabilmente perduto: essenziale è che in essa avvenga la *metabasi*, un mutamento di situazione che è contro ogni aspettativa. Esso spinge l'uomo fuori da ciò cui egli è "accostumato", dall' *ἥθος* che egli ha contribuito a forgiare, sorretto dall'avvedutezza e dalla sagacia della sua *διάνοια*; nell'atto in cui l'uomo è strappato a ciò che gli è abituale, il suo pensiero è posto di fronte a ciò che va oltre il ristretto raggio di luce che illumina le sue decisioni e si spalanca sul mai prima visto né in alcun modo sperimentato.

Non è quindi la conclusione della vicenda ad essere tragica, ma l'improvvisa rivelazione dell'abisso di non sapere, d'impotenza e d'insensatezza che assedia da ogni lato le nostre decisioni e che rischia di abbacinare la nostra mente non appena, nel rovesciamento, veniamo manifestati a noi stessi in ciò che siamo: ciò che è in nostro potere mostra di affondare nell'insensatezza e ciò che veniamo a sapere rivela tutta la limitatezza del nostro conoscere. La praxis, di cui la tragedia è rappresentazione, porta alla luce il destino dell'uomo configurato in modo irripetibile in ciascun individuo: ciò di cui egli opina di poter disporre è in realtà quello che lo spossa e da cui è dominato, mentre la familiarità con ciò che è abituale, quasi una seconda natura costituita dall' *ἥθος* e mantenuta nella sua stabilità dalla risolutezza della decisione (*προαίρεσις*), risulta sconvolta dall'erompere dell'inatteso. Con ciò pensiero e decisione non sono distrutti, ma semplicemente ricondotti entro la misura del limite: il pensiero comprende che vi è qualcosa che

24. *Ivi* 14, 1453 b 27-1454 a 9.

anche la più sfrenata volontà di conoscenza non riuscirebbe mai a scoprire se non si mostrasse *da sé*; la decisione si rimette ad un agire che è *anteriore* al fare e al patire e che si manifesta come docilità nei confronti di ciò che si sottrae ad ogni manipolazione operata da una brama calcolatrice. La tragedia imita e, per così dire, enfatizza, svelandola come *πρᾶξις μίᾱ καὶ ὅλη*, come azione unica e intera, l'essenza tragica che è attuata in ogni istante dell'agire autentico.

##### 5. *La libertà come esperienza del limite*

Se l'essenza tragica della praxis porta alla luce ciò che di specificamente umano è presente in essa, si tratta ora di vedere quale possibilità vi sia di riconoscere nell'azione tragica i caratteri propri di ciò che si è chiamato "atto libero". Non è difficile scorgere come l'ostacolo maggiore a questo riconoscimento sembra consistere in ciò che il tragico ha di specifico, vale a dire la metabasi da uno stato di felicità all'infelicità e viceversa. L'avvicinarsi dei contrari, sottoposto alla forma del tempo e caratteristico del divenire, è infatti incompatibile con l'attualità in sé intera e compiuta della praxis.

In realtà, come si è visto, l'essenza dell'azione che è oggetto della mimesi tragica è *ciò a partire da cui* l'uomo muove verso l'una o l'altra delle due condizioni opposte: il « *ciò a partire da cui* » non può essere né la felicità né l'infelicità. Infatti il mutamento non può avere inizio né da uno stato di felicità ancora intatta né da uno stato di totale infelicità, ma solo da un punto che giace completamente al di là di entrambi e di qualunque cosa l'uomo cerchi con i suoi sforzi di raggiungere o di evitare. Questo punto dell'inversione o del passaggio sembra essere poco o nulla in confronto all'angoscia o alla gioia, all'inquietudine o alla pace con cui l'uomo vive gli accadimenti di cui si avverte come protagonista. Tuttavia finché esso gli rimane nascosto, egli non perverrà mai a conoscere *chi* egli sia. E' infatti nel punto a partire dal quale comincia la dissoluzione di uno stato e la germinazione di quello nuovo che l'uomo si può cogliere come l'atto di ciò che è possibile in quanto possibile e quindi della possibilità di tutti i rapporti di cui egli è capace: in questo punto, intravisto nell'istante in cui sta per essere precipitato nella disperazione o sconvolto dalla gioia, egli è libero.

Ciò che gli si manifesta in quest'atto di libertà è propriamente nient'altro che il *limite* del proprio conoscere e del proprio operare, qualcosa quindi di cui non può disporre e che si sottrae a ogni confronto e patteggiamento. Egli continuerà a inoltrarsi nella gioia e a gravarsi del peso della disperazione, sorretto ogni volta da un intreccio diverso di *διάνοια* e *ἦθος*, ma ognuna di queste azioni diverse ha alle sue spalle un

atto indiviso che risuona come un unico e identico accordo fondamentale. Nell'istante del trapassare è a portata di mano dell'uomo accettarsi nella propria verità: sotto l'urto delle circostanze viene allo scoperto il se stesso a cui rimettersi; esso non è un prodotto dalla situazione, perché costituisce l'atto che sorregge ogni operare, anche là dove questo appare per lo più come un andare errando lontano dal proprio principio, anzi proprio perché si mostra come un errare; la situazione è solo l'occasione per risalire dall'apparenza all'essere e alla verità di ciò che si è. Ma ancora una volta ciò significa che non è il collidere delle circostanze ad essere tragico, ma solo il limite intrinseco all'intreccio di pensiero e costume, da cui è costituita l'individualità propria a ciascuno: è il limite che scatena il conflitto e che conferisce agli eventi il carattere di forze antagoniste.

Accogliere e consegnarsi a ciò che si è ha sempre un carattere tragico, perché comporta l'esperienza del proprio limite non valicabile. Né le circostanze né noi possiamo produrlo: preesistente a ogni nostro proponimento e decisione, abbiamo solo da scoprirlo, perché giace in noi come qualcosa che è al tempo stesso necessario e nascosto. La sua individualità irripetibile non esclude la sua universale *partecipabilità*; l'universalità del *nomos* che lo configura è testimoniata infatti dalla pietà, dal terrore e dalla purificazione in vista dell'accoglimento della verità di se stessi che la mimesi tragica della *praxis* è in grado di suscitare.

Chiamato non solo a vivere, ma a εἶ ζῆν, l'uomo è a se stesso la propria pietra di confine che egli può rimuovere o ribadire. Come centro di pulsioni, e quindi come bisogno e mancanza sempre risorgenti da ogni appagamento, diventano primari in lui gli atti con cui qualcosa viene perseguito e in qualche modo assimilato oppure viene scartato come residuo inidoneo al soddisfacimento. A questo livello elementare le nozioni di *buono* e di *cattivo* si formano a partire dalla *concordanza* di ciò che è oggetto delle pulsioni col sentimento di piacere e di dispiacere, così come sul piano conoscitivo le nozioni di vero e falso si formano a partire dalla concordanza dell'oggetto con la capacità soggettiva di affermare o di negare alcunché.

Dalla percezione di tale concordanza scaturiscono le scelte e le decisioni, di volta in volta configurate come perseguire o evitare, omettere o provocare, astenersi, resistere o prevenire. Sono operazioni che hanno sempre un termine da un lato nel soggetto che mira ad assicurare la persistenza della propria capacità di appetizione e di ripulsa, dall'altro nei movimenti e nelle trasformazioni indotte nelle cose e nelle situazioni. Ciò che importa al soggetto è la certezza della propria permanenza, del proprio perseverare nell'esistenza; altrettanto le cose e



le situazioni non contano primariamente per quello che sono in e per se stesse, ma unicamente come qualcosa di cui vagliare l'affidabilità, rendere agevole il padroneggiamento e garantire il controllo.

Il soggetto che è rinchiuso nella propria brama calcolante mira unicamente a *come* operare e *come* conoscere per appagare il proprio bisogno di sicurezza. Non avere occhi che per il "come" del proprio esistere, non provare alcuna meraviglia per il fatto *che* si esiste e non domandarsi quindi *che cosa* sia esistere, questo è il confine entro cui il soggetto si rinchiede da se stesso. Egli è prigioniero di una parte di sé senza essere in grado di riconoscere la propria condizione di recluso: egli appare così incolpevole; tuttavia è proprio la sua innocenza a essere la sua colpa, dal momento che qui innocenza significa unicamente trascuratezza dell'attenzione nei confronti dell'intero di se stesso. Egli conosce solo i confini provvisori che determinano il "come" del suo operare e che egli continuamente sposta e muta nel suo incessante processo di autoassicurazione, ma non incontra mai i limiti estremi, in base ai quali fare esperienza di sé come un tutto. Finché egli sposta le proprie pietre di confine non fa che ribadire la propria incompletezza; ciò che egli conosce di sé è di essere un non ancora giunto a compimento e quindi una determinazione puramente negativa.

Solo cogliendo la differenza tra il *come* e il *che* del suo esserci l'uomo si scioglie dalla brama calcolante e, accogliendosi nel proprio limite, fa esperienza di ciò che è in atto nella compiutezza di sé come un tutto limitato. Perseguire, evitare, ricercare, progettare, rinunciare, calcolare sono possibili solo muovendo-da e in vista-di qualcosa che c'è già. E' a partire dal presentarsi di questo *che*, di questo *esserci già*, e quindi dalla differenza tra l'esistenza e ciò che si opera in base ad essa, che le barriere e i confini, mai compresi e sempre riproposti, cedono il posto ad un'esperienza di tutt'altra natura, qual è quella del limite. L'essenza tragica della praxis umana è emersa appunto in tale esperienza. Qui l'eterogeneità delle regioni che il limite demarca non impedisce, anzi esige che, insistendo e mantenendosi nell'attualità della differenza, si faccia esperienza di entrambe.

Nell'essenza tragica della praxis l'uomo viene rigettato indietro dal "come" operare per ottenere la costante riproposizione della propria esistenza, alla meraviglia che, nella pietà e nel terrore, suscita la verità del suo esistere. Nel trapassare dal "come" al "che" del suo esistere, l'uomo è portato al cospetto della verità di se stesso, è strappato via da ciò che gli è usuale ed è posto di fronte al suo limite e alla sua finitezza. Nel rovesciamento dall'infelicità alla felicità e viceversa, la gioia e il dolore costituiscono la soglia attraverso la quale è dato d'intravedere

*Franco Chiereghin*

ciò a partire da cui accade la *metabasis* che dischiude il senso del destino individuale. Questo punto che giace al di là della buona e della cattiva sorte così come del passaggio dall'una all'altra, ma che proprio nell'istante del trapassare può irrompere e dominare l'intera esistenza, trattiene e custodisce in sé i lineamenti individuali che possono configurare, nel *prattein*, un'universale esperienza di libertà. Lasciare loro libero corso consente all'esistenza di manifestare la sola traccia di assolutezza che non distrugga, ma confermi la vita buona nella sua finitezza essenziale.

Franco CHIEREGHIN