Ilenia Bruna Marraffa[*]

Abitudine e autonomia nella spirale mimetica. Ricoeur tra corpo, racconto e diritto

Abstract
This paper offers a reading of the relationship between habit and autonomy through Paul Ricoeur's model of triple *mimesis.* The thesis is dialectical: habit and autonomy are held together in a productive tension that remains permanently open. Neither opposing terms nor a stable hierarchy, but co-constitutive dimensions of the subject. Through the three mimetic stages – prefiguration, configuration and refiguration – the paper examines this structure at several distinct levels: corporeal, narrative and political.

Keywords
Habit, Autonomy, Narrative Identity, Mimesis, Paul Ricoeur

1. Introduzione

L'abitudine stabilizza: sedimenta l'agire e consente di procedere senza dover rielaborare ogni volta i presupposti del gesto. Eppure, appare spesso come una minaccia all'autonomia: se il soggetto coincide con ciò che compie abitualmente, quale spazio per la scelta, per l'iniziativa, per la rottura?

La filosofia morale ha a lungo indagato la polarità tra questi due termini, trattenendoli in una tensione che, lungi dal dover essere rimossa, costituisce il cuore pulsante dell'agire umano. Dall'*hexis* aristotelica, virtù formata dall'esercizio ripetuto, alla critica illuminista che la qualificava come inerzia del pensiero; dall'*habitus* bourdieusiano come struttura incorporata del sociale, alla sua riabilitazione fenomenologica come condizione dell'esperienza incarnata: il problema ritorna e si riformula, senza sciogliersi.

La posizione assunta è dialettica: non opposti da conciliare né termini da gerarchizzare, ma dimensioni co-costitutive del soggetto pratico, tenute insieme da una tensione che non si risolve e che non dovrebbe risolversi.

[*] Independent Researcher

Filosofia morale/Moral Philosophy, vol. 1, 2026 • ISBN: 9791222334059 • DOI: 10.7413/fmmp0095
© 2026 – MIM EDIZIONI SRL

Per pensare tale tensione si ricorre a Ricoeur e in particolare al modello della triplice *mimesis*[1]. Sebbene il filosofo non tematizzi l'abitudine direttamente, la sua fenomenologia dell'azione e del tempo vissuto offre gli strumenti per restituire all'abitudine la complessità che le appartiene: né pura passività né pura libertà, ma struttura temporale attraverso cui il soggetto si costituisce, si riconosce e – talvolta – si trasforma.

Che la provvisorietà di questa configurazione abbia connotazione negativa o positiva, limitante o arricchente, non è questione da sciogliere in astratto. È, piuttosto, l'interrogativo che vale la pena portare con sé.

2. L'abitudine come prefigurazione: la struttura sedimentata dell'agire

Ogni azione umana ha una preistoria. Prima che il soggetto agisca, ha già una comprensione pratica del mondo in cui agisce: conosce fini, mezzi, agenti, circostanze. Sa – anche senza saperlo in modo esplicito – come ci si muove in una situazione data. Una pre-comprensione che non è teoria, ma pratica sedimentata… abitudine.

È questo il nucleo di ciò che Ricoeur chiama *mimesis I* o prefigurazione. Prima che il racconto inizi, prima che il poeta componga l'intrigo, l'esperienza umana è già strutturata narrativamente. La composizione dell'intreccio – secondo Ricoeur – è radicata in una pre-comprensione del mondo dell'azione, che appartiene tanto al poeta quanto al lettore e che si articola in *semantica*, *simbolica* e *temporalità*[2]. Tradotto nel registro dell'abitudine: essa non è un residuo passivo dell'esperienza passata, ma la forma attiva in cui l'esperienza si organizza e diventa disponibile per il futuro: la pre-comprensione pratica che rende possibile l'agire senza esitazione, senza calcolo, senza deliberazione esplicita. In questo senso, non si oppone all'autonomia, la *rende possibile*.

Non è un'idea nuova. Aristotele aveva già mostrato come la virtù — la disposizione stabile all'agire bene — si formi attraverso la ripetizione degli atti. L'*hexis* non è né innata né puramente scelta: è il sedimento di una pratica prolungata che diventa seconda natura. Come a dire: non si è coraggiosi per natura, ma lo si diventa compiendo atti coraggiosi. L'abitudine è, in tal senso, la condizione della virtù e non il suo opposto[3].

[1] P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1. *Intrigo e racconto storico*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020, in particolare cap. III.

[2] Cfr. ivi, cap. III §. La pre-comprensione si articola su tre assi: una *semantica* dell'azione (la familiarità con i termini che descrivono fini, mezzi, agenti, circostanze), una *simbolica* dell'azione (il sistema di norme e convenzioni che rendono leggibile un comportamento) e una *temporalità* dell'azione (l'intra-temporalità dell'esistenza, il prendersi cura del tempo).

[3] Ricoeur riconosce esplicitamente il debito aristotelico: "è Aristotele il primo ad aver avvicinato carattere e abitudine grazie alla quasi-omonimia fra *éthos* (carattere) ed *êthos*

La riflessione ricoeuriana aveva già tematizzato questa intuizione prima di *Temps et récit*, in un contesto apparentemente lontano da quello narrativo. In *Il volontario e l'involontario*, Ricoeur classifica l'abitudine tra le articolazioni dell'involontario – insieme al saper-fare precostituito e all'emozione – intendendola come l'indocilità corporea che il volontario deve continuamente riconquistare. Come messo in luce da Brezzi[4], in questo testo l'abitudine è, non una sintesi pacificata, ma una tensione viva tra la spontaneità dell'abitudine incorporata e lo sforzo del soggetto che la assume come propria. In tale prospettiva fenomenologica, l'abitudine è prima di tutto corporea: precede la riflessione, abita il gesto prima che il pensiero la governi. Un radicamento somatico che in *Temps et récit* si trasforma, sedimentandosi nella struttura pre-narrativa della prefigurazione, di cui costituisce il substrato incarnato.

Bourdieu[5] riformula questa intuizione[6] in chiave sociologica con il concetto di *habitus*: "sistemi di disposizioni durevoli e trasferibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti"[7]. L'*habitus* incorpora le strutture sociali – appunto – nel corpo e nei gesti, rendendo le pratiche spontanee e "naturali" senza che il soggetto ne abbia consapevolezza esplicita[8]. Fungendo da *storia incorporata*[9], garantisce la costanza delle condotte nel tempo, rendendo il mondo sociale meno caotico e più leggibile[10]. Tuttavia, questa stessa efficacia è ciò che rende l'assoggettamento così profondo e difficile da scardinare. Bourdieu ne sottolinea il lato oscuro[11]: l'*habitus* riproduce le condizioni della sua produzione, tende alla conservazione e può diventare un meccanismo di assoggettamento invisibile.

(abitudine, costume)", P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2021, p. 210, nota 6.

[4] Cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.

[5] Cfr. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Les édition de minuit, Paris 1980.

[6] In esergo al Libro I (contenuto in *Le sens pratique*) Bourdieu cita il passo della *Poetica* in cui Aristotele definisce l'uomo come l'animale più incline all'imitazione, tendenza alla base della conoscenza (ivi, p. 43; tr. mia).

[7] "[…] systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes […]" (ivi, p. 88; tr. mia).

[8] Un processo profondo di interiorizzazione delle strutture sociali in cui può emergere l'assoggettamento come accordo oscuro tra le strutture oggettive e le strutture incorporate.

[9] "Historie incorporée" (ivi, p. 94; tr. mia).

[10] Cfr. ivi, p. 91.

[11] Bourdieu osserva che l'*habitus* ha una forte tendenza alla conservazione e alla riproduzione delle condizioni che lo hanno generato tendendo persino a proteggersi dal cambiamento, filtrando informazioni e favorendo esperienze che confermano le disposizioni già esistenti: "[…] l'*habitus* tend à se mettre à l'abri des crises et des mises en question critiques en s'assurant un *milieu* auquel il est aussi préadapté que possible, c'est-à-dire un univers relativement constant de situations propres à renforcer ses dispositions en offrant le marché le plus favorable à ses produits" (ivi, p. 102 ; tr. mia).

Ed è qui che Ricoeur introduce con chiarezza una distinzione cruciale non tematizzata da Bourdieu. La prefigurazione non è solo struttura che si riproduce: è anche struttura che contiene in sé la tensione verso la configurazione. L'esperienza umana, scrive Ricoeur, "ha una iniziale narratività che non deriva dalla proiezione della letteratura sulla vita, ma che costituisce una autentica *domanda di racconto*"[12]. L'abitudine, vista come prefigurazione, apre invece che chiudere: è il terreno da cui emerge la possibilità del racconto e, quindi, della trasformazione. È proprio questa tensione interna – tra il già dato e il non ancora raccontato – a rendere possibile la mediazione narrativa: senza un mondo già praticamente compreso, nessun intrigo sarebbe intelligibile; senza l'eccedenza di questo mondo rispetto a ciò che è già stato raccontato, nessun intrigo nuovo sarebbe necessario.

La domanda che si apre – e a cui la sola prefigurazione non può rispondere – è: chi configura? Chi prende la struttura sedimentata dell'abitudine e ne fa qualcosa di nuovo? Questa questione è di *mimesis II*.

3. La configurazione come operazione di libertà: l'intrigo contro la pura ripetizione

La configurazione – *mimesis II* – è l'operazione che trasforma una sequenza di azioni in una storia: prende gli accadimenti dispersi e li raccoglie in una totalità intelligibile. Ricoeur la descrive come mediazione "tra gli aspetti prefigurati nel campo pratico e la rifigurazione della nostra esperienza temporale"[13]. È il momento produttivo per eccellenza: non ripetizione di ciò che c'è, ma *sintesi dell'eterogeneo*.

Nemmeno la configurazione nasce nel vuoto. Il lavoro dell'immaginazione – e qui Ricoeur riprende Kant – "non nasce dal nulla. Esso si rifà in un modo o nell'altro ai paradigmi della tradizione"[14]. Ma il rapporto con i paradigmi non è di servile riproduzione: può variare lungo un ampio ventaglio, dai poli dell'applicazione fedele alla devianza calcolata, passando attraverso tutte le forme di "deformazione regolata"[15]. Ogni opera è insieme eredità e innovazione: porta in sé la sedimentazione delle convenzioni narrative e, al tempo stesso, le mette alla prova.

Questo è il punto in cui il modello ricoeuriano dice qualcosa di decisivo sul rapporto tra abitudine e autonomia. L'autonomia non è la capacità di agire prescindendo dall'abitudine – come se il soggetto potesse

[12] P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1, cit., p. 121 (corsivo mio).
[13] Ivi, p. 93.
[14] Ivi, p. 116.
[15] *Ibidem*.

collocarsi al di fuori della propria storia e ricominciare da zero – ma, piuttosto, la capacità di configurare diversamente il materiale che l'abitudine ha sedimentato. Non rottura, ma riorganizzazione. Non tabula rasa, ma intrigo e comporlo, scrive Ricoeur, "vuol già dire far nascere l'intelligibile dall'accidentale, l'universale dal singolare, il necessario o il verosimile dall'episodico"[16]. L'atto configurante non nega la contingenza dell'abitudine: la assume e la trasforma. È in questo senso che la libertà[17] non si oppone alla necessità, ma emerge dalla capacità di darle una forma nuova.

Vi è però un aspetto ulteriore che la sola configurazione non esaurisce: l'intrigo non si compie nel testo – o nel gesto, o nella norma – ma nel suo destinatario. Ne consegue un interrogativo: chi ha il potere di determinare quali configurazioni sono possibili, quali abitudini sono legittime, quali storie meritano di essere raccontate?

4. La rifigurazione e il potere: l'abitudine come terreno di controllo e resistenza

Mimesis III – la rifigurazione – è il momento in cui l'opera incontra il lettore e ristruttura la sua esperienza. Non si tratta di una ricezione passiva: il lettore porta con sé una pre-comprensione del mondo che l'incontro con l'opera mette alla prova e trasforma. Ricoeur parla di un'opera che ristruttura il mondo del lettore mettendone a soqquadro le attese, contestandole e rimodellandole. La rifigurazione è dunque il luogo in cui l'abitudine viene posta in questione o confermata e rinforzata.

Emerge così la dimensione politica del problema. L'abitudine non è una struttura neutrale: si forma sempre in un contesto sociale determinato, attraverso pratiche, istituzioni, narrazioni condivise che non sono distribuite in modo equo. Chi ha il potere di determinare quali abitudini sono *naturali*, quali comportamenti sono *normali*, quali pratiche sono degne di essere tramandate, esercita una forma di controllo profondo sul soggetto… tanto più efficace quanto più invisibile, incorporato, non percepito come costrizione.

[16] Ivi, p. 73.

[17] La distinzione tra autonomia e libertà, che il contributo non sviluppa esplicitamente, meriterebbe un approfondimento a sé. In Ricoeur, l'autonomia rimanda alla capacità pratica di configurare diversamente il materiale sedimentato (una competenza radicata nella storia del soggetto, non separabile da essa). La libertà è la dimensione etica che emerge quando quella capacità viene esercita nella consapevolezza del proprio radicamento e dei propri vincoli. Non si è liberi nonostante le abitudini, ma attraverso di esse e solo nella misura in cui si è capaci di rispondere di esse.

Foucault mostra[18] come le istituzioni disciplinari producano soggetti attraverso la regolarizzazione del tempo e del corpo[19]; Bourdieu mostra come l'*habitus* riproduca le strutture di dominio attraverso la loro interiorizzazione[20]. Ricoeur, pur non ignorando queste analisi, introduce con la rifigurazione una possibilità di resistenza: se l'incontro con una narrazione diversa può mettere in scacco l'abitudine sedimentata, allora il *raccontare altrimenti* diventa un atto politico di liberazione.

In questa luce, offrono un esempio illuminante la consuetudine giuridica e, ancor prima, l'*attuazione spontanea del diritto*[21]: quella "spontanea messa in opera di rapporti di vita a cui si attribuisce per volontaria adesione degli interessati un valore giuridico"[22] che non deriva dalla legge, non si impone per coercizione ma nasce dal basso, dalla pratica condivisa, dall'abitudine che una comunità riconosce come giuridicamente vincolante. Questa forma di giuridicità pre-normativa mostra come l'abitudine possa essere non solo strumento di controllo, ma anche forma di autonomia collettiva: una prassi che si autodetermina al di fuori delle strutture formali del potere, che produce normatività dal basso. La rifigurazione, in tal senso, non è solo ricezione passiva di narrazioni imposte: è anche produzione attiva di nuove configurazioni, capace di modificare il campo dell'abitudine stessa[23].

Questa circolarità tra prassi e norma, che Gazzolo[24] e Bobbio[25] de-

[18] Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
[19] L'abitudine, in questa prospettiva, non è l'espressione spontanea di un soggetto libero, ma il risultato di tecniche di normalizzazione che agiscono al di sotto della soglia della consapevolezza.
[20] Il dominato collabora alla propria dominazione perché ha incorporato le categorie del dominante.
[21] Paresce separa il concetto di *attuazione spontanea* dalla *consuetudine* e dagli *usi*. Pur operando entrambe in un ambito giuridico slegato dalla stretta statualità, l'attuazione non coincide con la norma consuetudinaria, di cui rappresenta semmai un possibile presupposto formativo. La distinzione risiede nella *prefigurazione*: mentre la consuetudine si limita a riflettere meccanismi imitativi, l'attuazione spontanea esprime una spinta progettuale che la prassi consolidata non riesce a saturare.
[22] E. Paresce, *La genesi ideale del diritto*, Giuffrè, Milano 1956, p. 38.
[23] Non a caso Paresce qualifica come un'apparente contraddittorietà il concetto di *conformità innovatrice* (ivi, p. 93).
[24] "La consuetudine – e più in generale ogni forma di normatività che nasce dalla prassi – porta con sé una difficoltà concettuale che Gazzolo ha messo a fuoco con precisione: essa è "qualcosa che non riusciamo a pensare senza passare per contraddizioni, circolarità, aporie" (T. Gazzolo, *La consuetudine origine del diritto?*, in G. Bombelli, P. Heritier, *I molteplici volti della consuetudine*, vol. 1: *Origini*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 65). Gazzolo, riprendendo gli studi di Pascale, lo descrive come una "ripetizione che genera […] la credenza che pure dovrebbe giustificarla e che infine verrà effettivamente a giustificarla" (ivi, p. 77): la pratica precede la norma, ma la norma è già presente nell'orientamento della pratica.
[25] Il nodo è quello individuato da Bobbio: "la norma consuetudinaria non si costituisce senza l'*opinio*, ma l'*opinio* a sua volta implica una norma già costituita" (P. Di Lucia, *Il mistero della consuetudine. Rileggendo Bobbio filosofo della normatività*, in G. Bombelli, P. Heritier, *I molteplici volti della consuetudine*, vol. 1: *Origini*, cit., p. 40).

scrivono quasi come un'aporia logica[26], assume senso nuovo se collocata dentro la struttura della *mimesis* ricoeuriana. Ciò che appare come un circolo vizioso diventa un *circolo mimetico*: la pratica sedimentata contiene già in sé la domanda di configurazione e in questa tensione trova non un'aporia ma una risorsa. È la stessa struttura del circolo ermeneutico[27]: non un difetto del ragionamento, ma la condizione di possibilità della comprensione. Ricoeur non nega "il carattere circolare della tesi, secondo la quale la temporalità viene portata a parola nella misura in cui il linguaggio configura e rifigura l'esperienza temporale", ma dimostra che "il circolo può essere altro che morta tautologia"[28]. È precisamente questo che accade anche in Paresce: il processo circolare coscienza-norma-coscienza non si chiude in sé stesso, ma si riapre ogni volta che l'attuazione spontanea porta alla luce qualcosa che la norma non aveva ancora nominato. "L'imposizione di valore", scrive Paresce, "[…] è *epifania del diritto* nel senso metafisico in quanto il valore si autopone come giuridico, nella guisa o nel piano del giuridico"[29] e in questa autoproduzione si svela l'architettura più profonda del diritto. Il vantaggio di questa circolarità mimetica non è solo quello di poter ripristinare un legame con la tradizione, ma anche quello di tenere aperto il dialogo tra prassi, immaginazione e conoscenza. Il circolo non si chiude mai definitivamente e proprio per questo non è tautologia, ma il luogo in cui il diritto si rinnova senza tradire se stesso.

Tuttavia, questa circolarità mimetica appare oggi minacciata da quella che Han definisce *crisi della narrazione*: la proliferazione di informazioni, la velocità dei flussi digitali e la compressione del tempo producono soggetti incapaci di trasformare l'accaduto in racconto. Se l'abitudine, nella prospettiva ricoeuriana, è un terreno fertile che attende di essere configurato, l'ambiente digitale contemporaneo tende invece a produrre una *automatizzazione della mimesis*. Gli algoritmi di raccomandazione non si limitano ad assecondare le abitudini dell'utente, ma le estraggono e le cristallizzano in un eterno presente, privandole di quella *domanda di racconto* che le renderebbe trasformative. In questo contesto, l'abitudine rischia di regredire da *hexis* (disposizione attiva) a mero automatismo reattivo. Se la configurazione viene delegata a un apparato tecnico che anticipa i nostri desideri, viene meno lo scarto tra prefigurazione e rifigurazione: il cerchio si chiude in una tautologia perfetta in cui l'autonomia non ha spazio per emergere come trasfigurazione. La sfida politica del presente

[26] La norma presuppone la pratica che la genera.
[27] Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, sul circolo ermeneutico come struttura della comprensione.
[28] P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1, cit., pp. 93-94.
[29] E. Paresce, *op. cit.*, p. 119.

consiste, dunque, nel sottrarre l'abitudine alla sua cattura algoritmica per restituirla alla spirale del racconto, dove la ripetizione può tornare a essere – come suggeriva Deleuze – atto di resistenza. Se l'abitudine corre il rischio di appiattirsi in una ripetizione senza storia, il soggetto rimane intrappolato nell'immediato, incapace di riconoscersi in una traiettoria temporale. La crisi della narrazione è dunque, in termini ricoeuriani, una crisi dell'identità narrativa stessa.

La questione si sposta, così, sul piano della soggettività: chi è il soggetto che resiste a questa inerzia? Quando la ripetizione produce assoggettamento e quando, invece, resistenza? Non esiste una risposta strutturale. Dipende – alla luce degli studi di Ricoeur – dalla qualità dell'intrigo e dalla capacità del soggetto di riconoscersi nella storia che gli viene proposta o di rifiutarla. Ed è precisamente in questo spazio che il diritto rivela la sua funzione più profonda: come osserva Canale, "per quanto il 'giuridico' costituisce semplice oggettivazione del sé, esso fornisce al contempo un'immagine della soggettività nella sua ulteriorità etico-politica, offrendosi come luogo di ricomposizione del movimento intenzionale nel suo complesso"[30]. Il giuridico, in altri termini, non è solo il terreno su cui si depositano le abitudini collettive: è anche lo specchio in cui una comunità si riconosce o si rifiuta. È questa apertura che porta al cuore del problema dell'identità.

5. L'identità narrativa come tensione irrisolta: *idem* e *ipse* tra permanenza e cambiamento

Per comprendere tale tensione nella sua profondità, occorre ricordare che essa non si esaurisce nel registro simbolico. Il carattere[31] affonda le radici in un corpo che ha già le sue abitudini, i suoi ritmi, le sue resistenze prima ancora che il racconto le assuma. Commentando *Il volontario e l'involontario*, Brezzi definisce l'abitudine come cifra di *indocilità della corporeità*[32] che il volere non può semplicemente sopprimere, ma deve assumere attraverso uno sforzo continuo. L'identità narrativa, in altri termini, non fluttua nel puro registro simbolico: porta con sé il peso di un corpo che non si lascia mai del tutto raccontare.

[30] D. Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, in "Ragion pratica", 14, 2000, pp. 211-231: 225. Ricoeur supera una visione meramente formalistica del diritto in una prospettiva interdisciplinare che include anche l'antropologia filosofica e che riconnette la filosofia del diritto con la filosofia morale e politica.

[31] Struttura di disposizioni acquisite che *Soi-même comme un autre* pone come nucleo dell'identità-*idem*.

[32] Cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, cit., § II. 2.

Ricoeur distingue l'identità-*idem* e l'identità-*ipse*. La prima designa la permanenza nel tempo: ciò che rimane lo stesso nonostante i cambiamenti, la sostanza, il carattere. La seconda designa la promessa, l'impegno mantenuto: non ciò che non cambia, ma ciò che si mantiene attraverso il cambiamento, la parola data, la responsabilità. L'abitudine, in questo schema, appartiene prevalentemente alla dimensione dell'*idem*: assicura la continuità del soggetto nel tempo, la sua riconoscibilità, la sua coerenza pratica. Il carattere – che Ricoeur definisce "insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona"[33] – si forma attraverso la sedimentazione delle abitudini, delle identificazioni, delle disposizioni acquisite. In tal senso, l'abitudine è letteralmente costitutiva dell'identità: il soggetto è, almeno in parte, le sue abitudini.

Il soggetto, però, non è solo ciò che è diventato: è anche – e forse soprattutto – ciò che fa con ciò che è diventato. È qui entra in gioco l'*ipse*: la capacità di mantenere una promessa, di rispondere di sé nel tempo, di non ridursi alla sola inerzia dell'abitudine. L'autonomia non è assenza di abitudine, ma capacità di assumerla come propria, di riconoscersi in essa, di modificarla e di rispondere di essa.

È l'identità narrativa[34] a mediare la tensione tra *idem* e *ipse*: rispondere alla domanda *chi sono io?* vuol dire raccontare la storia di una vita. Ma il racconto non elimina la tensione: la mantiene aperta, la articola nel tempo, la rende vivibile. L'identità narrativa non è né la sostanza inerte dell'*idem* né la volontà pura dell'*ipse*: è la figura mobile che emerge dal confronto tra ciò che si è sedimentato e ciò che si è promesso. L'abitudine è ciò che rende il soggetto riconoscibile a sé stesso nel tempo; la promessa è ciò che lo rende responsabile del proprio cambiamento. Non c'è identità senza continuità – e quindi senza abitudine – ma non c'è identità autentica senza la capacità di rinegoziare quella continuità attraverso la narrazione. Questa tensione è la risorsa principale del modello. Se risolta sarebbe o pura inerzia dell'*idem*, che non conosce cambiamento, o pura volontà dell'*ipse*, che non conosce radicamento. Proprio perché aperta, è generativa: produce identità senza cristallizzarla, consente cambiamento senza dissolverlo.

"La nozione di identità narrativa", scrive Ricoeur, "mostra ancora la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo"[35]. Il problema dell'abitudine non è solo un problema di psicologia individuale, ma un problema politico. Le comunità si definiscono attraverso abitudini condivise, pratiche sedimentate, narrazioni

[33] P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 210.
[34] Cfr. Id., *Tempo e racconto*, vol. 3. *Il tempo raccontato*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2007, p. 375: "l'identità del chi è a sua volta una identità narrativa".
[35] Ivi, p. 376.

fondative e le stesse tensioni che attraversano il soggetto individuale – tra permanenza e cambiamento, tra tradizione e innovazione, tra conformità e resistenza – attraversano le comunità.

L'identità narrativa non è una risposta al problema: è il modo in cui rimane aperto senza dissolversi. Non c'è un punto di equilibrio stabile tra *idem* e *ipse*, tra abitudine e autonomia. C'è, piuttosto, una spirale ermeneutica che ritorna ogni volta sullo stesso punto ma a un'altezza diversa[36], portando con sé ciò che la rifigurazione ha trasformato.

6. Conclusioni: abitare la tensione

Deleuze scrive che "la ripetizione è la trasgressione. Essa pone in questione la legge, ne denuncia il carattere nominale o generale, a vantaggio di una realtà più profonda e artistica"[37]. C'è qualcosa di paradossale in questa affermazione: la ripetizione – che è il gesto proprio dell'abitudine – come atto di resistenza alla norma. Eppure, è esattamente ciò che il modello ricoeuriano permette di pensare: ogni ripetizione è sempre anche, potenzialmente, una reinterpretazione.

Il percorso permette di trarre alcune conclusioni provvisorie e la provvisorietà non è una debolezza ma una condizione strutturale del problema.

L'abitudine non si oppone all'autonomia: ne è la condizione. Senza la struttura sedimentata della prefigurazione, il soggetto non avrebbe le risorse pratiche per agire, per scegliere, per deliberare. L'autonomia non emerge dal vuoto, ma dalla capacità di configurare diversamente ciò che l'abitudine ha reso disponibile.

L'autonomia non coincide con la rottura dall'abitudine, ma con la capacità di rifigurarla. La libertà non è assenza di vincoli, ma capacità di assumere i vincoli come propri, di riconoscersi in essi, di trasformarli attraverso la narrazione e la pratica condivisa. In questo senso, l'autonomia è sempre un'opera collettiva, non un achievement individuale.

La tensione tra abitudine e autonomia è anche, inevitabilmente, una tensione politica. Chi ha il potere di determinare quali abitudini sono legittime, quali configurazioni sono possibili, quali rifigurazioni sono autorizzate, esercita una forma di controllo che agisce al livello più profondo dell'identità soggettiva. La resistenza – quando è possibile – passa

[36] "[…] una spirale senza fine che fa passare la mediazione più volte per il medesimo punto, ma ad un'altezza diversa" (Id., *Tempo e racconto*, vol. 1, cit., p. 119).

[37] G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971, p. 12: la ripetizione "esprime nello stesso tempo una singolarità contro il generale, una universalità contro il particolare, uno straordinario contro l'ordinario, una istantaneità contro la variazione, una eternità contro la permanenza. Sotto ogni aspetto, la ripetizione è la trasgressione".

attraverso la capacità di proporre narrazioni alternative, di costruire configurazioni inedite[38], di trasformare l'abitudine in prassi.

Vi è infine un livello corporeo[39]. L'abitudine non è solo struttura narrativa, non è solo strumento politico: è prima di tutto indocilità del corpo, sapere incarnato che precede ogni riflessione e ogni racconto. Questa inerzia somatica non si lascia mai del tutto assumere dalla narrazione: rimane come un residuo, una resistenza che il soggetto non può sopprimere ma solo – faticosamente – negoziare. La tensione tra abitudine e autonomia è dunque, al fondo, anche una tensione tra corpo e racconto, tra ciò che si è sedimentato nella carne e ciò che si sceglie di diventare. In questo quadro, l'identità non si cristallizza mai in una forma definitiva, ma abita la provvisorietà di una configurazione che rinegozia costantemente il peso del già dato con l'apertura del possibile. L'identità narrativa che emerge è spirale aperta, non cerchio chiuso: proprio in questa instabilità risiede la risorsa più autentica del soggetto. Sebbene egli[40] si riconosca nella storia che racconta di sé, quella storia è sempre esposta alla rielaborazione e alla trasformazione. Ed è tale esposizione il segno più autentico di un'identità viva.

[38] Cfr. B.-C. Han, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, tr. it. di A. Canzonieri, Nottetempo, Torino 2024. Han riporta frammenti di un racconto di Paul Maar (*Die Geschichte vom Jungen, der keine Geschichten erzählmen konnte*) da cui emerge l'importanza di riattivare il circuito narrativo, riattivando la prefigurazione, stimolandola con l'inedito. Il protagonista Konrad vive nel disincanto: tutto è spiegabile e ogni relazione è ridotta alla mera causalità. Servirà un'esperienza del tutto inedita, in grado di sovvertire il suo mondo e renderlo non più fatto di stati di cose obiettivi ma di incidenti che resistono a ogni spiegazione, per re-innescare la necessità del racconto. Si potrebbe affermare che è proprio questa esigenza a permettere la re-instaurazione del circolo mimetico dell'esperienza narrativa.

[39] Che la riflessione ricoeuriana porta alla luce già prima di *Temps et récit*.

[40] Soggetto sia individuale che collettivo.