

CHIARA AGNELLO, *Liberi di pensare. Aporie della libertà*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 198 (ISBN 9788857545783).

In questo bel libro, dallo stile teso e asciutto, privo di ridondanze e florilegi retorici, Chiara Agnello istituisce una sorta di dialogo ideale tra Aristotele e Hannah Arendt intorno al tema della libertà del pensiero come esercizio concreto del filosofare, calato nella dimensione politico-comunitaria che ci lega ad altri e indisciungibile dall'esigenza etica di condurre una vita orientata alla realizzazione della propria natura di esseri a un tempo razionali e desideranti. Il saper stare nel discorso in ottemperanza a regole che discendono tanto dalla sua logica intrinseca quanto dalla realtà che esso a un tempo ritrae e ricrea, la scelta a un tempo libera e necessitata per la determinatezza del senso che sola riesce a inaugurare e a orientare un corso d'azione – tutto questo trova espressione nel bisogno di donare a sé il tempo necessario per preparare l'avvio di ogni nuovo inizio e di sgombrare il terreno dai dubbi e dalle ambiguità di cui la vita di ciascuno è inevitabilmente intessuta nel suo fluire quotidiano.

Nel quadro della riabilitazione della filosofia pratica che matura nella Germania degli anni '60 del secolo scorso, Arendt riprende da Aristotele una concezione del pensiero come *praxis* che ridimensiona l'enfasi platonica sulla contemplazione e rifiuta la dissociazione tra esercizio solitario del pensiero e rilevanza comunicativa del discorso, nella consapevolezza che il processo di ricerca del senso e della verità si svolge di necessità in un contesto intersoggettivo e dunque politico. In contrasto alla *reductio ad unum* platonica, che distrugge lo spazio pubblico per assoggettarlo in una relazione ancillare a una metafisica fondata sul primato del pensiero come *theoria*, la *polis* si costituisce in Aristotele come compagine organica in diretta ispirazione alla sua ontologia pluralistica, che suppone il 'con altri' quale ineliminabile costitutivo strutturale del pensiero e dell'azione – termini questi inestricabilmente congiunti e già sin dalla loro prima scaturigine iscritti in un contesto comunicativo. Per Platone è il filosofo a prescrivere alla vita consociata i principi normativi necessari che ne regolano l'andamento e che egli ha definito nella solitudine di un'esistenza votata alla contemplazione che pretende di mantenersi immune dall'opaca contingenza degli affari mondani. La ricchezza e la concretezza di questa sfera viene così sacrificata al rigore di una visione aprioristicamente

astratta che insiste sul predominio della speculazione rispetto alla prassi. Merito di Aristotele è stato viceversa l'aver rilevato come la solitudine solo apparente del pensare sia già sin dal principio abitata dalla presenza di altri e attraversata dal dialogo e dalla comunicazione resi possibili dal *logos*. L'uomo non può così sottrarsi all'impegno di corrispondere a questa esigenza attraverso le risorse performative del discorso e dell'azione.

Ben lungi dall'essere asservito a essa, il pensiero pratico gode di uno statuto epistemologico differenziato e autonomo rispetto alla *theoria*. Il saper stare al discorso che contraddistingue la 'seconda natura' umana non denota soltanto la capacità tecnica di usare un linguaggio estremamente ricco e articolato, ma presuppone da parte dei parlanti un'assunzione di responsabilità personale quanto al significato e alla portata veritativa di ciò che si dice. A ogni istanza discorsiva soggiace così una volontà di verità che trova la propria misura comune nell'orizzonte ideale della conversazione interumana, in contrapposizione all'irenismo sofistico, ripreso in epoca attuale da certa postmodernità, che depotenzia la verità riducendola a un gioco di interpretazioni e di prospettive equivalenti che sfocia nella proclamazione dell'indifferenza di ogni presa di posizione, nel momento stesso in cui si rinuncia all'esercizio critico e responsabile del pensare e del parlare.

Il riferimento arendtiano al modello della *polis* greca, in cui si è realizzato per la prima volta nella storia l'ideale di una democrazia diretta basata sulla responsabilità alla prima persona dell'uso della parola, lascia emergere in controtuce l'eclissi della cittadinanza attiva che caratterizza le moderne democrazie rappresentative e la conseguente perdita di incidenza della discussione pubblica su processi decisionali delegati ad apparati burocratizzati. Se nello stato moderno, sempre più esposto a una crisi che ne erode le fondamenta istituzionali e le svuota di significato, si assiste alla privatizzazione delle vite individuali e a una sostanziale rinuncia all'esercizio attivo della cittadinanza, nello spazio della *polis* per contro ogni relazione umana si colloca in quanto tale in una dimensione pubblica. A differenza dell'*oikos*, comunità naturale che si regge sui vincoli imposti dalle necessità materiali, la *polis* si costituisce come sfera dell'esercizio responsabile dell'attività politica sulla base di un atto libero di adesione, nel segno di una relazione di predominio della sfera politica rispetto a quella

economica che nella modernità si è rovesciata. In quest'ambito l'esercizio del diritto di cittadinanza fa tutt'uno con l'esercizio della libera attività di pensiero come *praxis*, che reca in se stessa e non in altro da sé il proprio fine e si mantiene estranea alla ragione strumentale, basata sul calcolo dei mezzi commisurati al conseguimento di un fine dato.

Se pensare e parlare sono una necessità intimamente connaturata già sul piano biologico all'animale umano, è al livello più elevato del loro esercizio critico che essi si qualificano come libera scelta e sono finalizzati all'espressione di un retto giudizio su ciò che è bene e ciò che è male, differenziandosi così dalla razionalità tecnica che spesso si traduce nella ripresa supina di moduli d'azione e di discorso stereotipati e convenzionali che hanno la sola funzione di rassicurare chi li adotta e di esonerarlo dalla responsabilità di un esercizio personale del pensiero. Il passaggio a questo livello richiede la pratica del coraggio come virtù civica per eccellenza. È in questo quadro che la scelta per la libertà e per la vita si configura come un gesto rivoluzionario di assunzione di responsabilità alla prima persona riguardo al proprio parlare e al proprio agire e nell'esercizio concreto dell'autodeterminazione, finalizzata a forgiare la propria natura in accordo alle proprie potenzialità autentiche.

È nell'ottemperare a tali principi che gli esseri umani si mantengono fedeli alla loro natura, non connotata in senso essenzialistico dal possesso di proprietà immutabili, ma caratterizzata nel senso di una *praxis* che si sviluppa dinamicamente e scandisce il processo della *Menschwerdung*, del divenire umani. Da qui la denuncia dell'arbitrio di quelle costruzioni essenzialistiche che pretendono di ridurre la natura umana a un insieme di connotati univocamente identificabili e permanenti che individuerebbero le persone, così come le proprietà espresse da predicati individuano le cose. Non esiste una natura umana come dato isolabile dalle pratiche culturali in cui il nostro agire è immerso, per cui perde di senso ogni tentativo di tracciare una netta linea di discriminazione tra quanto nell'uomo è natura e quanto è cultura. Siamo sì destinati a realizzare la nostra natura di essere dotati di *logos* e pertanto spinti anche nostro malgrado a scegliere un corso d'azione, quale che sia, ma questo tratto non ci si impone al modo di un vincolo coattivo. Da ciò discende la paradossalità della scelta, dato che rimane sempre aperta la possibilità di rinnegare la nostra natura umana e di votarci in via esclusiva alla nostra istintualità biologica. Nel discorso si risolve così la contraddi-

zione tra pensiero e vita: l'uomo esce dalla solitudine animale della nuda vita biologica e da quella divina del pensiero contemplativo che pensa solo se stesso.

Queste considerazioni sono sufficienti a illustrare la centralità della nozione aristotelica di *proairesis* come momento in cui si innesta, in vista di una sua possibile ricomposizione, la dialettica conflittuale tra volere e desiderio da una parte e pensiero e riflessione sui principi che orientano l'agire dall'altra. In quanto condizione per ascrivere e valutare l'azione, la scelta costituisce il presupposto indispensabile per l'esercizio della responsabilità personale. Elementi costitutivi della *proairesis* sono il desiderio e la deliberazione razionale, laddove è quest'ultimo momento a sancire la linea di discriminazione tra l'azione dell'incontinente motivata solo da ciechi fattori pulsionali e l'azione morale mirante al vero bene, che la attrae verso di sé per sua propria virtù ed è da perseguire come valore assoluto e non condizionato da altro.

Nella gratuità dell'atto non finalizzato si esprime al massimo grado di autenticità la libertà umana: l'azione morale si qualifica non per il suo essere finalizzata ad altro ma per il suo intrinseco valore, ossia per il puro fatto di essere compiuta in ottemperanza al duplice imperativo etico e teoretico del non venir mai meno a se stessi e dell'imprimere un significato a ciò che si dice e ciò che si fa. La scelta si profila così come termine medio tra desiderio e intelletto e momento precursore della volontà, in cui si condensa un potere inaugurale che dà inizio a un nuovo corso di pensiero e azione orientato alla ricerca di un senso ancora sempre da costruire, al di sopra della logica della ripetizione che contraddistingue i processi puramente naturali.

Proprio nel carattere iniziale dell'agire si dà a vedere nel modo più esemplare la capacità di movimento autonomo dell'uomo, in cui si congiungono inestricabilmente come in un processo unitario desiderio, pensiero e deliberazione, laddove la distinzione tra componente oretica e noetica è solo concettuale. La cognizione non è mai un evento anodino che si limita all'accertamento di quanto c'è al mondo, ma è sempre emotivamente connotata e situata. Tale movimento unitario è sempre orientato verso un fine – il ciò-in-vista-di-cui dell'azione – e mantiene in tensione un'intenzionalità aperta e mai saturabile che nel desiderio dell'altro ha il suo movente propulsivo originario. L'azione si genera così dal dialogo spesso conflittuale tra

pensiero e desiderio, in una sorta di legame chiasmatico tra «pensiero desiderante» e «desiderio pensante» (p. 44).

Se, stando almeno alla sua derivazione etimologica dal verbo *orego* – «allungare la mano per prendere qualcosa vicino» – il desiderio non accompagnato da ragione si contraddistingue per la sua pretesa al soddisfacimento immediato, questo nell'uomo è sempre differito grazie all'interposizione del processo deliberativo che apre uno iato tra il desiderio e il suo oggetto, giacché il soddisfacimento immediato comporterebbe l'estinzione immediata del primo e di conseguenza la svalutazione del secondo. Il ruolo della ragione si profila tanto più nel caso in cui l'oggetto del desiderio è assente e si configura come calcolo dei mezzi atti a conseguirlo e a prevenire le conseguenze negative arretrate dal soddisfacimento di desideri smodati o mal riposti. La dinamica del desiderio è così tenuta in vita proprio grazie all'effetto di amplificazione indotto dall'assenza dell'oggetto.

È la *proairesis* ad aprire questo spazio di sospensione, configurandosi così come un atto che si rinnova di continuo senza essere confinato nella puntualità di un attimo. Il piacere derivante dal soddisfacimento del desiderio è da coltivare non tanto in irruzioni estatiche e momentanee che esprimono una mancanza da colmare e verso cui ci si atteggia supinamente, quanto nell'esercizio della moderazione che tempera il desiderio nella pratica del differimento e lo trasfigura in quella più perfetta forma di felicità che consiste nel compiere un'azione a cui si ascrive significato in consonanza col proprio essere autentico. L'urgenza anticipatrice che reclama la presenza immediata dell'oggetto è così distesa in un presente che apre un orizzonte inteso di molteplici corsi d'azione, compossibili e alternativi, laddove sono la ricerca del senso e del vero l'istanza ultima e dirimente che indirizza l'azione verso un fine degno di essere perseguito in quanto tale e non solo perché desiderato.

Nella reciproca implicazione di ragione e desiderio si apre lo spazio tensionale tra la libertà e l'essere consegnato ad altri, laddove è il secondo membro della relazione a fungere da autentico presupposto della libertà. L'ingresso nello spazio pubblico condiviso con altri decreta la necessità della scelta di un corso d'azione e nella ricerca di un senso che lo orienti, che è quanto qualifica il «pensare come un bisogno della ragione ispirato dalla ricerca di significato» (p. 33). Pensiero, discorso e azione conseguono un autentico riempimento di senso solo grazie a un

incontro con altri da esperire in piena disponibilità e accettazione, improntato all'esigenza di salvaguardare tanto la libertà dell'altro quanto la libertà per l'altro. La scelta di vita scandisce così il passaggio dall'«io posso», ancora assoggettato a vincoli di natura meramente corporea e materiale, dato che conosce solo la modalità negativa della *libertà-da*, all'«io voglio», in cui la libertà si realizza secondo la sua essenza come decisione volontaria e consapevole protesa verso un futuro corso d'azione capace di inaugurare un nuovo inizio. La ragione non è un'istanza dotata di un potere costrittivo che obblighi l'uomo a seguirne i dettami, laddove viceversa la forza motivazionale del desiderio non sempre è sufficiente a spingere all'azione. Necessario è il «gioco combinato di ragione e desiderio»<sup>1</sup> che talora, come nel caso degli individui incontinenti o indecisi per eccesso di riflessione, si svolge sotto l'egida del conflitto con la propria natura di esseri razionali o della dispersione in miriadi di possibilità che paiono tutte egualmente degne di esser perseguite.

L'apertura ad altri a cui indirizza il desiderio sorretto dalla ragione si realizza appieno nella *philia*, termine che in Aristotele denota un sentimento disinteressato e gratuito, rivolto al godimento comune dei beni che trascendono la sfera dell'utile e del necessario e alla realizzazione della felicità di coloro che sono coinvolti in questa relazione. Suo presupposto è la libertà che si realizza nell'*autarkeia*, ossia la capacità di autogovernarsi, e configura ciò pertanto una relazione tra individui non legati dal bisogno ma emancipati da ogni necessità di ordine naturale, ivi compreso l'assoggettamento a passioni non temperate dalla razionalità. In conformità a ciò, anche ricambiare l'amore implica una scelta consapevole e deliberata, è un atto volontario che non si fonda sull'adesione supina agli impulsi momentanei, ma mira alla salvaguardia della coerenza del proprio sé e del suo accordo con la propria costituzione razionale.

Quanto a questo punto, Agnello individua sulla scorta di Arendt una differenza fondamentale che oppone l'etica greca, per cui i criteri che orientano l'esercizio della retta volontà sono funzionali all'esigenza di instaurare un rapporto virtuoso con se stessi esente da dissidi e contraddizioni, e l'etica cristiana che pone viceversa l'accento sulla gratuità dell'atto volontario e il disinteresse per sé che ne con-

<sup>1</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 372.

trassegna il compimento, nonché il suo essere proteso al bene altrui. Se per la Grecità il dissidio vede contrapposti razionalità e istintualità, laddove la volontà sopraggiunge come istanza unitaria e dirimente, nel Cristianesimo – esemplare è a tal riguardo la posizione di Agostino – la conflittualità si svolge su un piano tutto interno alla volontà. La relazione con se stessi si declina non tanto come dialogo, quanto come contrasto tra diverse e contrapposte pulsioni volontarie che eccede la contrapposizione tra lo spirito e la carne. La volontà è attraversata da una fondamentale scissione, perché l'anima stessa è abitata da un'alterità che la costituisce e determina in essa una frattura tra l'istanza da cui promana il comando e quella a cui il comando stesso è destinato. In Agostino la volontà non si limita a svolgere un ruolo arbitrale, ma sopravanza la ragione e il desiderio come una facoltà autonoma a cui soltanto è demandato in ultima analisi il potere di affermare e negare, laddove memoria e intelletto, le due specificazioni del pensiero, non sono che facoltà passive e contemplative. È la volontà a dirigere l'intera vita delle mente abilitandola all'esercizio selettivo delle sue capacità attentive e a sancire così il passaggio all'azione, ed è l'amore incondizionato per l'altro a risolvere le contraddizioni in cui la volontà finisce con l'impaniarsi, e a indirizzarla al di là di quanto è caduco verso ciò che è permanente e non diletta una volta che sia stato conseguito, come nel mero desiderio di possesso. «Ciò che l'amore produce è durata, un perdurare di cui la mente si direbbe altrimenti incapace»<sup>2</sup>.

(Edoardo Fugali)

THOMAS FUCHS, *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 370 (ISBN: 9780199646883).

The book is based on a previous German volume entitled *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, recently appeared in its fifth edition (Fuchs, 2016). His continued success has encouraged the author to make it

<sup>2</sup> Ivi, p. 423.