
Luigi Alici

ORIZZONTI DELLA LIBERTÀ Taylor e l'eredità del moderno

1. *Ripensare l'autonomia*

La riflessione filosofica contemporanea sembra tornare a considerare il tema della libertà in termini diversi che nel passato: meno astrattamente rivendicativi, più attenti al complesso delle condizioni antropologiche e sociali che la rendono possibile. Quanto più lo spazio della discussione risulta decentrato in ambiti un tempo considerati periferici, se non addirittura irrilevanti, tanto più sfuma l'aspro contrasto tra determinismo e indeterminismo, che ha attraversato il pensiero moderno, mentre la stessa rivendicazione dell'autonomia conosce articolazioni più duttili, contaminazioni nuove. Sembra riflettersi su questa diversa intonazione tematica e metodologica una tipica flessione postmoderna, che ridimensiona ogni riferimento al versante ontologico ed etico del problema, accontentandosi di riguadagnare alcuni spazi teorici all'interno di percorsi del vissuto, accostati sulla base di approcci differenziati, ai confini tra scienze umane e filosofia, spesso oscillanti fra epistemologia ed ermeneutica.

Qualche rapido esempio può introdurre il discorso e suggerire l'orizzonte teorico di questo intervento. Nel quinto volume della grande opera *La Méthode*, Edgar Morin ribadisce la sua proposta di una sorta di «autonomia dipendente»¹, poiché ciò che rende «materialmente possibile la libertà» «è il cocktail naturale di ordine-disordine-organizzazione»². Secondo Morin, infatti,

*L'autonomia umana e le possibilità di libertà si producono non ex nihilo, ma con e nella dipendenza anteriore (patrimonio ereditario), nella dipendenza esterna (ecologica), nella dipendenza superiore (la cultura) che la coproducono, ne rappresentano i presupposti, la alimentano, pur limitandola e subordinandola, e rischiando in permanenza di assoggettarla e di distruggerla*³.

Per questo si può concludere: «Siamo di fatto macchine non banali»⁴.

Su un altro fronte, il filosofo americano John Searle, ammette, al termine di una ricerca severa e coerente, l'esistenza di «un *divario* (*gap*) tra le cause della mia decisione nella forma di credenze e desideri, e la decisione reale», aggiungendo:

1 Cfr. E. Morin, *L'identità umana*, tr. it. di S. Lazzari, in Id., *Il Metodo*, Raffaello Cortina, Milano 2001-, vol. V, p. 253.

2 *Ivi*, p. 252.

3 *Ivi*, p. 264.

4 *Ivi*, p. 265.

Il nome solitamente dato a questo divario o lacuna è quello di 'libero arbitrio'. E la questione di come possa esserci il libero arbitrio rimane un problema irrisolto in filosofia, dato che non esistono corrispondenti divari nel cervello⁵.

Non solo, ma in uno dei suoi ultimi libri egli ammette chiaramente che la libertà discende dall'incontro di razionalità e irrazionalità⁶. In quest'opera, intitolata *La razionalità dell'azione*, Searle arriva ad individuare una sorta di triplice *gap*: tra le ragioni per decidere e la decisione; tra decisione ed esecuzione; tra cominciamento e prosecuzione/completamento di un'azione⁷. Si può quindi parlare di libertà del volere proprio a causa dell'esistenza di questo *gap*⁸, sul quale peraltro l'Autore si accontenta di avanzare un'«ipotesi neurobiologica»⁹, rifiutandosi di riconoscere un carattere enigmatico: «*La lacuna causale non implica una lacuna esplicativa*»¹⁰.

Più in generale, si può ricordare la correlazione, posta da Searle al centro della sua ricerca, tra quella che egli chiama la «Rete di stati intenzionali» e uno «Sfondo preintenzionale», inteso come «un insieme di capacità mentali non-rappresentazionali che rende possibile l'aver luogo di tutti gli atti di rappresentazione»¹¹. Searle si spinge ancora più avanti, distinguendo tra uno Sfondo naturale o «profondo», comune a tutti gli esseri umani, e uno Sfondo culturale, determinabile storicamente¹².

Con questa nozione, che sembra collocarsi in un certo senso a metà strada tra l'idea di precomprensione e quella di vero e proprio *apriori* conoscitivo, l'approccio analitico non rinuncia però alla pretesa di ritenere la irriducibilità dell'ontologia di prima persona¹³ perfettamente compatibile con il «naturalismo biologico»¹⁴. Ed infatti, nel momento stesso in cui viene introdotta, la distinzione è sbrigativamente ridimensionata: «Naturalmente, non c'è una linea netta che divide lo Sfondo profondo dalle pratiche culturali locali»¹⁵. Eppure,

5 J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, tr. it. di E. Carly e M. V. Bramè, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 113.

6 J.R. Searle, *La razionalità dell'azione*, tr. it. di E. Carly e M. V. Bramè, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 62.

7 Cfr. *ivi*, p. 257.

8 Cfr. *ivi*, p. 259.

9 Cfr. *ivi*, p. 274. «Tutti i nostri stati coscienti – egli aggiunge – sono causati da processi neuronali di livello inferiore del cervello, e sono essi stessi delle proprietà del cervello» (p. 253).

10 *Ivi*, p. 80.

11 J.R. Searle, *Della Intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, tr. it. di D. Barbieri, Bompiani, Milano 1985, p. 147.

12 Cfr. *ivi*, pp. 145-148. «Per esempio, – spiega Searle – io so come camminare e come comportarmi nelle librerie e nei ristoranti; do per scontato che il pavimento sotto di me reggerà e che il mio corpo si muoverà come un'entità singola unificata senza volare via; do per scontato che i libri in libreria saranno leggibili, sebbene non commestibili, e che il cibo del ristorante sarà commestibile, se pure non leggibile» (J.R. Searle, *Mente, linguaggio e società*, cit., p. 114). Searle tornerà varie volte su questa nozione, con approfondimenti e rettifiche: cfr. ad esempio anche *La riscoperta della mente*, tr. it. di S. Ravaoli, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 209 e ss.

13 «Nel caso della coscienza ci rimane un elemento soggettivo irriducibile dopo che abbiamo dato una completa spiegazione causale delle basi neurobiologiche», (J.R. Searle, *Mente, linguaggio e società*, cit., p. 60).

14 «La coscienza è causata dai processi cerebrali ed è una caratteristica di livello superiore del sistema cerebrale» (*ivi*, p. 59).

15 *Ivi*, p. 115.

egli presta molta attenzione alla dimensione sociale e alla genesi di quelle istituzioni che raggiungono una propria, innegabile oggettività, non riducibile a livello naturale¹⁶, arrivando coraggiosamente a parlare persino di «un'intenzionalità *collettiva* irriducibile»¹⁷, che rappresenta cioè qualcosa di più di una mera somma di intenzionalità individuali.

Un terzo esempio, ancora più pertinente ai fini del mio discorso, può essere ricavato dalla nozione di «*chances* di vita», elaborata da Ralf Dahrendorf come strumento «particolarmente fruttuoso» per identificare la capacità creativa dell'uomo nella storia. Tale nozione individua «le impronte dell'esistenza umana nella società», che «definiscono fino a che punto gli individui possono svilupparsi»¹⁸; esse dipendono, secondo il nostro autore, dalle «relazioni ottimali» fra due diversi fattori, identificati come «legature» (*ligatures*) e «opzioni». Le prime indicano appartenenze, vincoli, legami, relativi a campi dell'agire umano strutturalmente precostituiti, che definiscono l'identità personale in termini di relazioni socialmente significative¹⁹; al contrario, le opzioni si riferiscono al ventaglio dei beni disponibili rispetto ai quali il soggetto può esercitare le proprie scelte concrete:

È soprattutto l'elemento del senso e dell'«ancoraggio» – precisa ancora Dahrendorf – che contraddistingue le legature, mentre le opzioni mettono in rilievo lo scopo e l'orizzonte dell'agire.

Insomma «le legature istituiscono relazioni e con ciò i fondamenti dell'agire; le opzioni esigono decisioni di scelta e sono perciò aperte al futuro»²⁰.

Fra questi due fattori è indispensabile però un equilibrio dinamico, che non deve mai sbilanciarsi oltre misura in una direzione o nell'altra: «Le legature senza opzioni – è ancora Dahrendorf – significano oppressione, mentre le opzioni senza legami sono prive di senso»²¹. Nelle società premoderne si può facilmente rilevare una prevalenza delle legature sulle opzioni, ma oggi tale rapporto tende a capovolgersi. L'avvento della civiltà moderna ha infatti rappresentato un'espansione formidabile delle possibilità di scelta per molti individui, riusciti ad affrancarsi da legami sociali troppo stretti, che si risolvevano in forme di relazioni precostituite.

Se però l'allentamento dei vincoli va oltre un certo livello,

[...] da questo punto in poi le decisioni di scelta perdono il loro senso perché si verificano in un *vacuum* o piuttosto in un deserto sociale, in cui sono delle coordinate note a rendere possibile un orientamento piuttosto che un altro²².

16 Per quest'ultimo aspetto cfr. soprattutto J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, tr. it. di A. Bosco, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

17 J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società*, cit., p. 125. Ho cercato di esplorare alcuni nodi teorici di questa proposta nel saggio *L'intenzionalità tradita. La coscienza tra problema e mistero in John R. Searle*, in F. Botturi-F. Totaro-C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 1001-1027.

18 R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, tr. it. di P. Micchia, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 16.

19 «Dal punto di vista del singolo, le legature si configurano come relazioni. Danno significato al posto che egli occupa» (*ivi*, p. 42).

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. 43.

Sempre secondo Dahrendorf, tale equilibrio nella società odierna sembra essere stato turbato: «la distruzione delle relazioni in settori importanti di alcune società ha condotto a una riduzione della loro complessità, il che porta ad un calo delle *chances* di vita»²³, caratterizzato da disorientamento e anomia.

In uno scritto più recente, appena tradotto in italiano con il titolo *Libertà attiva*, Dahrendorf ripropone la distinzione, giocandola ancor più esplicitamente sul terreno politico-sociale: «le opzioni da sole non bastano»²⁴. Le legature, infatti, sono come «il cemento che tiene insieme le società. Le si può anche definire il lato interiore, soggettivo, delle norme che garantiscono le strutture sociali»²⁵. Ed infatti

[...] se non ha importanza quel che scegliamo [...] allora tutto diventa indifferente, non solo, ma insorge anche una generale assenza di direzione e di orientamento [...]. L'anomia è il punto in cui la massima libertà si converte in massima illibertà²⁶.

E non si possono cercare dei rimedi esteriori ad un impoverimento di ordine interiore: «Le legature che creano l'ordine interiore della società – conclude Dahrendorf – non si possono sostituire con un aumento dei poliziotti e dei carcerati»²⁷.

Pur nella loro innegabile diversità, questi riferimenti documentano l'esigenza, maturata al di fuori di una riflessione teoretica pura, di ricercare un nuovo approccio alla libertà dell'agire, guadagnato attraverso una dialettica attiva tra una rete vincolante di precomprensione (ma si potrebbe anche parlare esplicitamente di *apriori*) e uno spazio personale di scelte, alla luce della quale riconsiderare il principio di autonomia; la vera autonomia, si potrebbe dire tentando una contaminazione lessicale fra gli autori citati, suppone sempre uno sfondo vincolante, senza di cui essa implode, anziché espandersi indefinitamente.

L'antitesi fra autonomia ed eteronomia, ereditata dalla modernità come un dilemma apparentemente insuperabile, qui appare come scavalcata, aggirata, trascritta in un contesto più concreto e complesso. La libertà appare, nello stesso tempo, come un atto situato e insieme irriducibile; esso scaturisce da uno sfondo che lo precede e in qualche modo lo costituisce, ma, nello stesso tempo, non sembra equiparabile ad una sua eredità causale. Come ha osservato Ricœur, essa «è una sorta di causa, e una strana causa, poiché mette fine alla ricerca della causa»²⁸. Il *gap* che anche Searle sembra riconoscere, quasi a malincuore, lo attesta in modo inequivocabile.

Il contributo di Dahrendorf ci avvicina ancora di più al tentativo di rilettura di Taylor, che in questa sede si vorrebbe proporre. Le legature che egli invoca per costituire, insieme alle opzioni, quel bilanciamento dinamico di cui si alimentano le *chances* di vita, non sono sol-

23 *Ivi*, p. 49.

24 R. Dahrendorf, *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 34.

25 *Ivi*, p. 35.

26 *Ibidem*.

27 *Ivi*, p. 37. Ho cercato di riprendere e discutere criticamente questo aspetto del pensiero di Dahrendorf nel saggio *I vincoli della libertà*, in G.L. Brena (a cura di), *Interpersonalità e libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 2001, pp. 27-61.

28 P. Ricœur, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, tr. it. di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986, p. 83.

tanto vincoli d'ordine estrinseco, ma, come esplicita in modo ancor più evidente nell'ultimo scritto, esse disegnano un ordine interiore non facoltativo del decidere, che non può essere reso opzionale, pena il collasso della sfera stessa della libertà. Dunque una considerazione puramente quantitativa delle libertà individuali appare, secondo Dahrendorf, storicamente e concettualmente improponibile.

2. Tra naturalismo ed espressivismo

Può essere questo il punto d'innesto con il contributo di Taylor, che qui non si vuole assumere in senso compiutamente storiografico, ma dal quale sarà sufficiente ricavare una chiave di lettura, una linea di orientamento, che possa aiutarci a riconsiderare in termini nuovi l'eredità irrisolta della modernità. Nella sua grande opera *Radici dell'io*, nella quale confluiscono la critica al naturalismo impostata in *The Explanation of Behaviour* e le due opere su Hegel²⁹, dove il processo di autoriconoscimento viene situato nel punto di oggettivazione storica dell'*ethos*, egli prova a ricostruire il progressivo affermarsi di un'idea di libertà, intesa come una forma di assoluta autorealizzazione, nell'intreccio di due diversi paradigmi: da un lato il paradigma illuministico della "ragione distaccata", che, a partire da un'originaria declinazione empiristica, alimenterà forme diverse di riduzionismo antropologico, nelle quali l'impianto riflessivo di "prima persona", ereditato dal pensiero agostiniano attraverso la mediazione cartesiana (che vi imprime il sigillo di una prima, fondamentale distorsione), viene progressivamente naturalizzato e, con questo, stravolto nella sua originaria fisionomia metafisica; da un altro lato il paradigma romantico dell'autenticità espressiva, che oppone al dominio strumentale della natura e del corpo la ricerca di profondità insondabili di senso, riconoscibili in virtù di una sorta di voce interna, che alimenta una vena di immaginazione creativa, garanzia di autenticità del soggetto, intesa come assoluta autonomia interiore.

La prima linea ricostruita da Taylor risale alla «grande opera di traduzione in termini meccanicistici dell'immagine scientifica del mondo operata nel Seicento con il contributo determinante di Cartesio»³⁰, che neutralizza progressivamente qualsiasi proiezione teleologica, accreditando il paradigma naturalistico del «controllo mediante il distacco»: «oggettivizzare un dato campo significa privarlo della forza normativa che esercita su di noi»³¹. Nasce su queste basi una forma di indipendenza individuale, alla quale si accompagnano forme inedite di atomismo politico e di contrattualismo, che non riguardano più, come nel tardo Medioevo, l'istituzione del governo da parte di una comunità, ma l'istituzione stessa della comunità politica tramite un contratto di associazione³². Sullo sfondo sta un'idea di ragione ormai devitalizzata in ogni sua ambizione di tipo sostantivo e ridotta a mero strumento procedurale.

29 Cfr. Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, London 1964; Hegel, Cambridge University Press, Cambridge 1975; *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. di A. La Porta, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1984. Insiste sul rapporto con Hegel anche A. Honneth, *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in "Fenomenologia e società", 1996, XIX, 1-2.

30 Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 206.

31 *Ibidem*.

32 Cfr. *ivi*, p. 243 e ss.

C'è dunque un legame sottile, ma tenace, fra il nominalismo tardomedievale e il meccanicismo moderno: un universo meccanicistico è perfettamente compatibile con una teologia ad impianto occamiano, che riconosca a Dio una sovranità assoluta³³. Sin d'ora una ragione forte è vista come un pericolo mortale per la libertà individuale. Volontarismo e meccanicismo si saldano con la ricerca di una legge esterna, l'unica che possa governare una natura decaduta, in senso teologico e politico. L'atteggiamento di estremo distacco verso il proprio essere, tipico dell'io "puntiforme" lockiano, dal quale discende una forma radicale di "individualismo possessivo" (Macpherson), che è il correlato antropologico della riduzione naturalistica, trova un rinforzo inatteso dalla "spontanea alleanza" tra rivoluzione baconiana e riforma protestante; entrambe infatti, secondo Taylor, appaiono come forme di ribellione ad un'autorità tradizionale e quindi ad ogni forma di mediazione, in nome dell'immediatezza dell'esperienza sensibile da un lato e della Scrittura dall'altro³⁴. In ogni caso, nella variante utilitaristica (ad esempio di Bentham e Helvétius) l'obiettivo «è quello di eliminare la distinzione tra beni morali e non morali, e di rendere tutti i desideri umani ugualmente degni di considerazione»³⁵.

La seconda linea di tendenza s'afferma gradualmente come reazione a questa sorta di neutralizzazione teleologico-intenzionale del mondo esterno e di quello interiore. Compare già nei "platonici di Cambridge" come More, Cudworth, Whichcote, Smith, che intercettano e rilanciano la linea di un "cristianesimo erasmiano", in nome di una religione che consideri gli esseri umani come intrinsecamente in sintonia con la divinità. Inizia così quell'antitesi fra esteriore e interiore, meccanico e organico, economico ed emotivo, che, anche secondo Cassirer³⁶ alimenta segretamente da lontano la fonte del Romanticismo, passando attraverso la teoria dei sentimenti morali di Shaftesbury e assumendo una inconfondibile cifra deistica.

Nell'affermarsi di una nozione di bene e di felicità del tutto autosufficiente e non teocentrica, Taylor ravvisa quindi il consolidarsi di un percorso che, attraverso Rousseau, oltrepassa l'Illuminismo. Rousseau non accetta infatti la promessa del naturalismo illuministico, secondo la quale per diventare migliori occorrono più "lumi", più ragione, accreditando invece l'idea di una voce della natura dentro di noi. Anche Kant, sulle orme di Rousseau, condannerà quindi l'utilitarismo, recidendo ogni legame di natura eteronoma: la legge morale non può essere definita da un ordine esteriore e non può essere nulla all'infuori della volontà razionale umana. Ancora una volta, secondo Taylor, uno slittamento decisivo si consuma all'insegna di una ennesima variante ermeneutica del paradigma agostiniano: «I debiti di Kant nei confronti di Agostino non sono meno evidenti di quelli di Rousseau. Tutto dipende da una trasformazione della volontà»³⁷.

Ma la svolta radicale avviene con l'"espressivismo romantico", che farà dipendere l'identificazione del bene unicamente dalla voce interiore dei propri sentimenti autentici³⁸. Tale svol-

33 Cfr. *ivi*, p. 207.

34 Cfr. *ivi*, p. 286.

35 *Ivi*, p. 410.

36 Cfr. *ivi*, p. 312.

37 *Ivi*, p. 447.

38 Non è estranea a questa valorizzazione dell'espressivismo la lezione di I. Berlin, come sottolinea anche P. Nepi (*Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma 2000, p. 88). Lo stesso Taylor parla di Berlin come «inspiring teacher and friend for many

ta consisterà quindi nell'esperire una forma di interiorizzazione alternativa a quella kantiana; la via romantica consisterà precisamente nel saldare l'idea della natura come riserva di forza e fonte intrinseca con una visione espressivistica della vita umana. Ne risulta un'interpretazione totalmente diversa della vocazione morale: ognuno di noi è chiamato a vivere all'altezza della sua originalità³⁹. Attraverso la mediazione decisiva del sentire, le distanze tra etica ed estetica si accorciano. Articolando l'immaginazione creativa, la natura viene tramutata in bellezza.

3. Forza del desiderio e debolezza della ragione

Non è possibile in questa sede calare lo scandaglio più in profondità, né seguire gli sviluppi estremi di questa singolare *Geistesgeschichte* dell'identità moderna. Ai fini di questa breve ricognizione sarà sufficiente ricordare alcuni esiti estremi di questo intreccio singolare di naturalismo e di espressivismo, che, andando anche oltre Taylor, possono essere emblematicamente raffigurati nell'antitesi irrisolta fra il tecnologico e l'estetico, alla quale possono essere ricondotte le opposte modulazioni stilistiche dell'*esprit de géometrie* e dell'*esprit de finesse*, del razionale e del simbolico, del quantitativo e del qualitativo, della giustizia e della benevolenza.

Una volta frantumata l'unità originaria dell'orizzonte teistico⁴⁰, ammette Taylor, il moderno ci lascia in eredità due fonti diverse e per molti aspetti incompensabili di moralità: l'una fa leva sul naturalismo della ragione distaccata, che alimenta una cultura scientifico-tecnologica e nega ogni forma di *strong evaluation*, l'altra si affida all'espressivismo, nella molteplicità irrelata delle sue varianti estetico-soggettivistiche.

In questa stratificazione estrinseca, l'unico punto di confluenza sembra essere rappresentato dal potenziamento ipertrofico del *Self* come fonte assoluta di autoaffermazione. In tale prospettiva il rovesciamento nichilistico, conosciuto da larghi settori della filosofia del Novecento, appare come episodio interno ad una deriva libertaria, in cui il naturalismo della ragione distaccata continua a fronteggiare vanamente forme torbide di polverizzazione esperienziale del vissuto. La giustizia proceduralizzata da un lato e la benevolenza screditata dall'altro sono la rappresentazione aporetica di questa singolare ibridazione.

decades» (Aa.Vv., *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 213). Per un buon studio d'insieme si può rinviare a P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.

39 «Ogni essere umano ha una misura sua propria e, quasi, un accordo distintivo e peculiare di sentimenti» (J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Garzanti, Milano 1984, p. 207; cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 459).

40 Per una più completa valutazione di questo aspetto, sarebbe indispensabile chiamare in causa il dibattito sviluppato nel libro *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, a cura di J.L. Left, Oxford University Press, Oxford 1999 (con interventi di W.M. Shea, R.I. Haughton, G. Marsden, J.B. Elshtain e la replica di Taylor), dove Taylor valorizza quella che chiama "unity-across-difference", contrapponendola all'"unity-across-identity" (p. 14). Insiste sul carattere di svolta che verrebbe ad assumere questo scritto nel pensiero di Taylor, anche D. Tonelli (*La riflessione etica di Charles Taylor*, in "Paradigmi", 2002, XX, 58, pp. 101-129), che arriva addirittura a parlare di un "approccio totalmente differente" (p. 122) rispetto a *Sources of the Self*.

I due paradigmi, che nella modernità si sono fronteggiati nella forma di un'antinomia irriducibile, nella cultura postmoderna subiscono una lenta, ma inesorabile erosione, che finisce per intaccarne la valenza speculativa più alta. Per un verso, il *logos* del dominio strumentale, persa la sua valenza universalista e la sua carica di liberazione dai legami dell'oscurantismo, si trasferisce dagli orizzonti ambiziosi della filosofia della storia e della scienza nell'ambito apparentemente neutrale del tecnico e dell'operativo, conferendo autonomia e potenza al mondo dell'*homo faber*, ultimo erede delle promesse illuministiche. Per altro verso, il *pathos* del soggettivismo dell'autoespressione, dopo aver rinunciato a custodire enigmatici addensamenti simbolici di senso, si trasforma in una fragile rivendicazione di autenticità, gestita dalla logica insaziabile del desiderio, ultima risorsa postmoderna dell'*homo ludens*.

Anche per questo Taylor invita a superare i limiti d'una scienza basata sulla verifica, a favore d'una scienza dei significati intersoggettivi e condivisi, incorporati nella realtà sociale⁴¹. Com'è noto, esiste un dibattito piuttosto acceso sulla problematicità di quest'analisi tayloriana, che intreccia continuamente e in modo piuttosto disinvoltato il piano della singolarità storica e quello della universalità trascendentale. A volte, la conclusione di *Sources* può accreditare la tentazione di leggere in chiave hegeliana l'approdo ultimo di un processo storico, che sembra coincidere con le tappe di una dialettica irresistibile e irreversibile di autochiarificazione spirituale. Ma l'autore non intende assecondare nessuna simmetria fra il piano genealogico e quello ontologico.

Una conclusione, però, si potrebbe ricavare da questa gigantesca "grande narrazione", che contraddice nei fatti ogni ammonimento postmoderno di segno contrario.

A questo punto – egli scrive – la direzione logica da prendere dovrebbe essere quella di una lettura antisoggettivistica di questo conflitto, di una lettura che faccia posto a beni che non siano centrati esclusivamente sull'individuo o sulla sua realizzazione, e che critichi ugualmente lo strumentalismo e l'espressivismo soggettivistico⁴².

In realtà anche questa direzione, egli ammette, appare unilaterale e limitata, soprattutto perché, si potrebbe aggiungere, è indispensabile guadagnare uno spazio teorico, entro il quale dovrebbe dispiegarsi la *pars construens* del discorso, alla quale però il filosofo canadese sembra accontentarsi di offrire soltanto i pur indispensabili prolegomeni di una puntuale e generosa ricognizione storiografica.

In ogni caso, la sua opera sembra offrire indizi preziosi per andare avanti su questa strada, che probabilmente esige una «rottura metodologica nella continuità della riflessione»⁴³, si potrebbe dire mutuando una celebre espressione di Paul Ricœur. Il punto di partenza di una ripresa speculativa può così essere riacordato al punto di arrivo di questa diagnosi storico-culturale. La nostra cultura ha ereditato dalla modernità principi alti in tema di diritti, giustizia e benevolenza; essi però «dipendono da beni a cui non possiamo accedere batten-

41 Cfr. Ch. Taylor, *Interpretation and the Science of Man*, in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985-, vol. II, *Philosophy and the Human Science*, pubblicato anche in Id., *La liberté des modernes*, a cura di Ph. De Lara, PUF, Paris 1997, p. 187.

42 *Ivi*, p. 618.

43 P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1970, p. 623.

do la strada della sensibilità personale»⁴⁴. Eppure «i principi elevati richiedono fonti forti»⁴⁵, mentre se noi oggi continuiamo a mantenerci fedeli ai principi di giustizia e benevolenza, dobbiamo chiederci «se non stiamo vivendo al di sopra delle nostre risorse morali»⁴⁶. È come se la nostra società non sia più in grado di vivere all'altezza di un orizzonte morale, nel quale dichiara verbalmente di riconoscersi. Ed anche in etica, come in economia, non si può viaggiare troppo a lungo in prima classe con un biglietto di terza.

Quanto più l'atto di autoriconoscimento, a partire dal quale la ragione moderna ha inaugurato una nuova avventura filosofica, si è spostato progressivamente sui territori del desiderio, tanto più ambizioso appare quel disegno di autofondazione, che la razionalità non sembra ormai in grado di legittimare. Può il desiderio aggiudicarsi la pretesa di essere il fondamento di se stesso, addirittura di custodire il senso ultimo dell'esistere, di possederne la radice, di porsi come l'atto stesso della sua origine, spostando il carattere perentorio e ultimativo di tale disegno dal piano della ragione debole a quello del desiderio forte?

Da questa situazione aporetica discende quel "disagio della modernità", di cui Taylor, in un'opera fortunata, descrive tre forme fondamentali: il «lato oscuro dell'individualismo», che appiattisce e restringe gli orizzonti di senso della vita⁴⁷; il primato della ragione strumentale, che coincide con una preoccupante eclisse dei fini; l'emergere di nuove forme di "dispotismo morbido" (Tocqueville), che si accompagnano ad un'alienazione dalla sfera pubblica e ad una perdita del controllo politico⁴⁸.

4. Radici della libertà

L'ultimo tornante di questa riflessione cercherà di riprendere ed esplicitare alcune delle implicazioni teoriche più rilevanti, sottese all'analisi di Taylor e che ci consentono di riallacciarsi al quadro di partenza. La libertà moderna, nata dal discredito di vecchi ordinamenti morali⁴⁹, non sembra essere stata, secondo il filosofo canadese, all'altezza delle sue promesse. Più che impegnarsi in una critica estrinseca, egli si accontenta di registrare il costo speculativo ed esistenziale di un progetto di riduzione naturalistica della libertà, che trova nell'alternativa offerta dalle varie filosofie dell'autoespressione soggettiva non una soluzione, ma una conferma del-

44 Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 623.

45 *Ivi*, p. 626.

46 *Ivi*, p. 627.

47 Su questo tema è da segnalare il saggio di Taylor, *Atomism*, originariamente apparso in A. Kontos (a cura di), *Power, Possession and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1979 (ripubblicato in *Philosophical Papers*, cit., vol. II e quindi ne *La libertà des modernes*, cit.), dove si afferma che l'identità di individui autonomi esige una matrice sociale che riconosca, attraverso un insieme di pratiche, il diritto all'autodeterminazione.

48 Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994. È interessante sottolineare quanto queste valutazioni trovino una singolare consonanza con le più recenti prese di posizione di R. Dahrendorf: cfr. ad es., R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, intervista a cura di A. Polito, Laterza, Roma-Bari 2001.

49 Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 4.

la sua irrisolta unilateralità. Accogliere la lezione tayloriana per andare oltre Taylor può significare, a questo punto, segnalare almeno tre nodi, nei confronti dei quali sarebbe indispensabile avviare una riflessione approfondita, che andrebbe ovviamente ben oltre questo intervento.

In primo luogo, credo si possa leggere nella diagnosi brevemente richiamata la riprova di una più generale crisi della ragione analitica, che sembra oltrepassare l'attenzione di Taylor alla proceduralizzazione della ragione distaccata; essa riguarda il tentativo di esercitare un compiuto dominio analitico sull'intero dell'esperienza, sia nel suo versante naturalistico e successivamente linguistico, sia nel suo versante storico-esistenziale. Wittgenstein e Heidegger possono ben offrire, da questo punto di vista, due *test* significativi circa le difficoltà di ricavare (dalla filosofia analitica del linguaggio o dall'analitica dell'Esserci) lo spazio per una filosofia della libertà capace di guadagnare una convincente dialettica qualitativa. In tal senso la denuncia tayloriana dei paradossi dell'autoscelta può essere rintracciata ad un livello concettualmente ancora più radicale.

L'ideale dell'auto-scelta, infatti, come egli osserva, «non può reggersi da solo, perché ha bisogno di un orizzonte di questioni rilevanti, le quali contribuiscono a definire i profili sotto i quali l'autocreazione è significativa»⁵⁰. Dunque «non è possibile fare a meno di qualche questione che trascenda l'io»⁵¹; dimenticarsene equivale ad una «mossa auto-negatrice», ad una «contraddizione pragmatica». Recidere tale dialettica equivale a mutilare lo statuto antropologico di una sua dimensione fondamentale, cioè della capacità di istituire un cammino ordinato e responsabile verso il bene, sottraendosi alla pressione accecante di ogni immediatezza puramente istintuale. La ricerca di una libertà assolutamente svincolata dal bene si risolve quindi, da questo punto di vista, in una sorta di «autogol» (come si direbbe oggi): sciogliendo l'atto volontario da qualsiasi contesto vincolante, viene meno in radice l'essenza stessa della vita morale.

Ma per comprendere fino in fondo la natura aporetica di questo paradosso, occorre riconoscere che l'atto libero vive di una «dialettica verticale», che si manifesta per così dire «a monte», in rapporto al suo «Sfondo» ontologico, nel quale s'annuncia l'ordine del bene, e «a valle», in rapporto alla dinamica coerente delle azioni, nelle quali s'incarna la sequenza degli atti voluti ed eseguiti. In entrambi i casi, la volontà libera postula una sorta di «dislivello» strutturale, che la rende capace di «decidere», cioè di tagliare la sequenza causale, introducendo in essa una singolare anomalia: l'anomalia dell'inizio⁵².

In secondo luogo, ma in modo strettamente connesso, si può rileggere nella ricostruzione tayloriana anche la spia di un nodo irrisolto, relativo al rapporto tra autonomia ed eteronomia. La volontà di associare l'altezza della libertà ad una celebrazione assoluta dell'autonomia individuale (presente non a caso in entrambi i paradigmi segnalati dalla lettura di Taylor) ha mostrato progressivamente tutti i suoi limiti, consegnandosi alla fine alle forme più subdole ed alienanti di eteronomia. Come anche Dahrendorf ci ricorda, il rifiuto assoluto delle legature non potenzia l'autonomia, ma l'abbandona ad una forma equivoca di anomia.

Lo aveva già visto molto bene Fromm, più di mezzo secolo fa:

50 *Ivi*, p. 84.

51 *Ivi*, p. 48.

52 In tal senso, possiamo ricordare anche Hannah Arendt, secondo la quale l'azione «ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991³, p. 182).

Nel corso della storia moderna, – scrive Fromm – l'autorità della Chiesa è stata sostituita da quella dello stato, quella dello stato dall'autorità della coscienza, e nel nostro tempo quest'ultima è stata sostituita dall'autorità anonima del senso comune e dell'opinione pubblica quali strumenti di conformismo. Essendoci liberati dalle vecchie forme palesi di autorità, non ci rendiamo conto di esser caduti preda di un nuovo genere di autorità. Siamo diventati automi che vivono nell'illusione di essere individui autonomi⁵³.

Nella prospettiva di Taylor, ciò significa che ogni appello all'autenticità non postula necessariamente una libertà intesa come assoluta autodeterminazione; come egli scrive,

[...] io posso definire la mia identità soltanto sullo sfondo di cose che hanno un'importanza [...]. Soltanto se esisto in un mondo in cui la storia, o le esigenze della natura, o le necessità dei miei simili, o i doveri della cittadinanza, o l'appello di Dio, o qualcos'altro di questo genere ha un'importanza essenziale, posso definire un'identità per me che non sia banale. L'autenticità non è il nemico delle istanze che provengono dall'esterno dell'io; essa anzi le presuppone⁵⁴.

Qui è all'opera la sua nozione di *strong evaluation*, secondo cui

[...] noi soggetti umani non siamo solo soggetti di desideri di primo ordine, ma di desideri di secondo ordine, cioè di desideri circa i desideri. Sentiamo i nostri desideri e scopi come differenziati qualitativamente, come più alti o più bassi, nobili o spregevoli, completi o frammentati, significativi o banali, buoni o cattivi. Questo significa che viviamo alcuni dei nostri desideri come intrinsecamente più significativi di altri [...]. E questi giudizi di importanza sono del tutto indipendenti dalla forza dei rispettivi desideri⁵⁵.

Dunque la condizione della scelta non è parte di essa, né suo risultato. La vera autonomia, di conseguenza, non dipende dalla sostituzione di un vincolo “forte” con una serie di vincoli “deboli”, quanto piuttosto dalla possibilità di riappropriarsi di un vincolo intrinseco, non estrinseco. Si può dunque riconsiderare il rapporto tra autonomia ed eteronomia a patto di riquilibrare i richiami di Dahrendorf alle legature, di Searle allo Sfondo, di Taylor agli *hypergoods*, riportandoli dal piano storico-sociale a quello ontologico-trascendentale.

Arriviamo così alla terza e ultima sottolineatura, che riguarda la possibilità di articolare la dialettica di *apriori* e *aposteriori* innalzandola dal piano storico al piano ontologico, al quale il soggetto si riconosca costitutivamente appartenente. Sembra essere questa l'unica strada per disinnescare in radice la presunta opposizione tra eteronomia e autonomia. Come ci ha insegnato anche Gabriel Marcel, tale opposizione diventa insuperabile solo se trasformiamo il mistero di partecipazione ad un orizzonte che ci oltrepassa in un problema di

53 E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, tr. it. di C. Mannucci, Mondadori, Milano 1994, p. 199.

54 Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 48. Di conseguenza, come annota Allegra, «una adesione al bene permane quale irrinunciabile costituente dell'apertura umana al reale e della comprensione di esso» (A. Allegra, *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Ave, Roma 2002, p. 61 e ss.).

55 Ch. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in I. Carter-M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 86-87. Per la nozione di *strong evaluation* cfr. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, in *Philosophical Papers*, cit., vol. I, *Human Agency and Language*, pp. 15-44.

oggettivazione naturalistica. In realtà, com'egli scrive, «dal momento in cui siamo nell'essere, siamo al di là dell'autonomia»⁵⁶.

A tal fine il continuo richiamo di Taylor ad ontologie morali disattese, se da un lato attesta una apprezzabile vena realista nella sua filosofia⁵⁷, da un altro lato esige una ulteriore problematizzazione, da spingere fino alla distinzione fra bene ontologico e bene morale. Le verità morali, nei confronti delle quali, a detta di Taylor, l'essere umano si riconosce come responsabile e non semplice spettatore⁵⁸, possono essere sottratte alla logica autodistruttiva delle preferenze deboli, solo nella misura in cui sono riconosciute come appartenenti ad un ordine ontologicamente qualificato di beni costitutivi, rispetto al quale si configura la dinamica morale della scelta. Del resto, il fatto che l'erosione moderna dei valori tradizionali sia stata appoggiata su "iperbeni", come il dominio della natura e l'autenticità espressiva, giudicati superiori, conferma, sia pure indirettamente, che l'identità umana è in sé orientata al bene⁵⁹.

Dunque l'autonomia formale è una condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'atto di scelta. Ciò che rende buona la scelta non è semplicemente il fatto che essa sia voluta autonomamente da qualcuno, così come ciò che rende vera la nostra conoscenza non è semplicemente il suo esercizio. La vera autonomia non consiste nel ritenersi affrancato da qualsiasi legame di ordine ontologico con il bene, ma nella possibilità di "riprendere" quel legame con un atto di volontà. Se il bene ontologico può essere esterno e, in senso ultimo, trascendente, il bene morale deve essere interno, per potersi legare in senso partecipativo al bene ontologico.

La libertà che pretenda invece di portarsi alle spalle del bene e del male estende i suoi territori, ma nello stesso tempo li neutralizza, rendendoli eticamente insignificanti. Come ha ricordato anche MacIntyre, non si può trasformare bene e male da criteri dell'agire in oggetti di scelta possibile senza alterare radicalmente il rapporto tra la libertà e il bene⁶⁰, distruggendo ogni differenza qualitativa che conferisce valore (o disvalore) al nostro agire morale e rinunciando ad ogni forma di obbligazione etica. La persona umana è, infatti, l'unico essere capace di coniugare bene ontologico e bene morale nell'autonomia di una coscienza rettamente illuminata dalla ragione, in cui l'atto libero si qualifica come un guadagno autonomo del volere nei confronti di un bene riconosciuto come fine. Coniugare libertà e responsabilità significa dunque trovare nella persona quella radice di partecipazione morale al bene ontologico, attraverso la quale l'autonomia del soggetto si misura in rapporto alla capacità di rispondere nei confronti di un bene (o di un ordine proporzionato di beni), di cui il soggetto non è in grado di autodefinirsi come l'origine.

È importante sottolineare che questa estensione indebita del principio libertario non solo non è in grado di mantenere le sue promesse, come giustamente osserva Taylor, ma si fon-

56 G. Marcel, *Diario metafisico*, in *Essere e avere* (1935), ed. it. a cura di I. Poma, Esi, Napoli 1999, p. 110.

57 Lo sottolinea anche R. Mordacci, *Charles Taylor: l'identità moderna tra genealogia e normatività*, in Aa. Vv., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 394.

58 Cfr. Ch. Taylor, *What is Human Agency*, cit., p. 38. Cfr. pure Ch. Taylor, *The Person*, in M. Carrithers-St. Collins-St. Lukes (a cura di), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 261.

59 Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 51.

60 A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 57 e ss.

da su una violazione della finitezza, che impedisce al soggetto di assolutizzare se stesso, trasformando origine e fine in una mera espressione del desiderio. Il primo vincolo della libertà umana, quello che fonda la sua vocazione alla responsabilità, è dunque di carattere ontologico: la libertà non genera l'orizzonte del bene, ma può solo esprimere il grado di partecipazione morale e di approssimazione esistenziale ad esso.

Questo sembra essere il quadro fondativo, al quale raccordare ogni riferimento allo statuto antropologico del soggetto morale, così caro a Taylor. È vero, com'egli annota, che l'adozione in filosofia del «punto di vista di prima persona [...] porta in primo piano un tipo di presenza a se stessi inseparabilmente legato al fatto che siamo agenti di esperienza, cioè realtà l'accesso alle quali è asimmetrico»⁶¹. È vero altresì che il carattere attivo di questo movimento di partecipazione gli conferisce un irrinunciabile spessore morale: «quando sondo la profondità della memoria, non mi limito a riprodurre un ordine che era già là, ma partecipo alla sua costruzione»⁶². Tuttavia l'altezza morale di questa dinamica partecipativa, che ha fatto guadagnare a Taylor l'appellativo di «*an augustinian modern*»⁶³, sembra dipendere proprio dal fatto che essa vive di un dislivello ontologicamente, e non solo storicamente, irriducibile⁶⁴.

Il richiamo alla salvaguardia delle relazioni, che sta così a cuore alla tematizzazione tayloriana della libertà, può in questo modo essere restituito alla sua valenza più autentica e più alta: non si tratta semplicemente di porre un limite estrinseco (e in ultima analisi moralistico) alla deriva individualistica della tarda modernità, limitandosi a denunciarne i pericoli involutivi. Si tratta di riqualificare la struttura stessa dell'atto libero come capacità di rispondere moralmente di una relazione con se stesso, con gli altri e con l'Altro, che è ontologicamente costitutiva, a partire dalla quale soltanto il *Self* può riconoscersi nel segno della partecipazione ad un'ulteriorità ultimamente non padroneggiabile.

61 Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 172.

62 *Ivi*, p. 184.

63 Così si esprime ad esempio G. Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999, p. 113. Su questo aspetto, cfr. N. Genghini, *Charles Taylor. Agostino e le origini del moderno*, in L. Alici-A. Pieretti-R. Piccolomini (a cura di), *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. III, Città Nuova, Roma 2004.

64 Anche secondo Mordacci, Taylor sembra «interessato prioritariamente a reagire all'esclusione proceduralistica di ogni tipo di questione 'ontologica' [...]». Tuttavia, – egli aggiunge – il chiarimento del rapporto fra ontologia e assiologia sarebbe invece essenziale alla *pars construens* del suo discorso, che, sotto questo profilo, rimane fortemente sottodeterminata» (R. Mordacci, *Charles Taylor*, cit., p. 396).