



La vita interiore del soggetto agente e intenzionale, in armonia con la natura fonte di valori morali secondo Charles Taylor

di Giuseppe Accordini



1. Dalla conoscenza di sé alla cura del sé

La filosofia contemporanea nelle prospettive più aperte e più stimolanti, *analitiche o continentali*, mira ad oltrepassare la teoria della conoscenza pura, cioè l'assoluto predominio dell'epistemologia della scienza per apprezzare lo specifico apporto delle scienze umane: pratiche ed ermeneutiche. La teoria scientifica ha raggiunto in epoca moderna un credito così ampio ed esclusivo da imporre non solo il suo approccio *matematizzante*¹ a tutte le scienze naturali, ma da pretendere anche la sottomissione ad esso delle stesse scienze umane. Il successo smisurato ha però determinato nello stesso tempo anche il suo imprigionamento nell'intelletto normativo, l'inacidimento delle fonti morali: emotività ed immaginazione, con una conseguente perdita di contatto con la realtà a tutto vantaggio delle funzioni formali di calcolo e di controllo: è *la crisi conclamata delle scienze europee*.

Lo scienziato è un funzionario così potente e a volte anche così indifferente e cinico da pretendere di risolvere i problemi senza pudore verso la realtà e senza misurarsi con le domande di senso che essa comporta. Charles Taylor², nella celebrazione viennese del cinquantesimo anniversario della pub-

¹ M. HEIDEGGER, *L'epoca delle immagini del mondo*, in ID., *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1968, 71-77.

² CH. TAYLOR, *Le dépassement de l'épistémologie in Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique*, sous la direction de J. Poulain, Cerf, Paris 1991, 115-135.

blicazione della *Crisi delle scienze europee*³ di E. Husserl, tenta con un nutrito gruppo di colleghi, esperti in diversi settori della teoria della conoscenza e della comunicazione, una radicale *critica della ragione fenomenologica in nome della storicità della conoscenza e del valore trascendentale della conoscenza pratica*.

La tradizione occidentale ha prevalentemente decostruito e criticato la metafisica oggettiva, tentandone una fondazione soggettiva⁴ e facendo leva alternativamente sulla *res cogitans*, cioè sull'intelletto puro e sulla *res extensa*, cioè sul dato puro. Il sapere calcolante è la protesi efficace di un immenso sforzo di controllo generalizzato, *avalutativo*, proiettato sul mondo da un'istanza superiore ed estranea ad esso, che riduce la realtà a quantità misurabile e disponibile. Si passa così dall'infinito qualitativo e relazionale dell'uomo contemplativo, portatore del *logos ontico*⁵ all'infinito quantitativo dell'uomo portatore di un *logos calcolante* che costruisce e impone le sue regole al mondo.

Il *razionalismo critico*, formulato dalla moderna teoria epistemologica della conoscenza di K. R. Popper⁶, alla fine di un percorso secolare e di molte ingegnose metamorfosi, invece di superare radicalmente l'empirismo e il positivismo, ne rinforza le pretese e ne aggrava il pregiudizio. La metafisica oggettiva, la prospettiva aprioristica e l'epistemologia della scienza nel corso del tempo, pur divergendo tra loro, si sono di fatto alleate nel tentativo di assicurarsi il controllo preventivo sul mondo, svalutando l'effettività del dato, la

³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1975; R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1965; J. BOUVERESSE, *Musil, Taylor et le malaise de la modernité*, in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de G. Laforest e Ph. De Lara, Cerf, Paris 1998, 231-262.

⁴ M. M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992, 55-117.

⁵ R. TAYLOR, *Le radici morali dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, 227, 247-250, 260, 300-318, 323-329, 353, 374, 400, 624-625.

⁶ K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

spiritualità del soggetto e la possibilità di riconoscersi reciprocamente nell'intenzionalità della coscienza percorrendo la via lunga della *conoscenza genealogica*.

La via lunga dell'*ontologia ricoeuriana*, messa a punto attraverso *l'analisi linguistica, l'analisi etica e quella narrativa del sé* e l'*ontologia tayloriana dell'umano*⁸, messa a punto dalla *Topologia del sé* e dalle *Radici dell'io*¹⁰, tentano di opporsi al corto circuito dell'ontologia concettuale astratta della metafisica e dell'ontologia formale della scienza pura. Alla scuola della fenomenologia, rivisitata in prospettiva ermeneutica, sia Ch. Taylor che P. Ricoeur scoprono il valore fondante del *soggetto agente intenzionale*, della conoscenza interiore, riflessiva e dell'identità narrativa. Tanto P. Ricoeur quanto Ch. Taylor sono impegnati a ricomporre il *fondamentale* e lo *storico, il trascendentale e l'effettivo*¹¹ senza dimenticare la mediazione del volontario, dell'involontario e la dimensione emotiva. La singolarità evidenziata dal volontario e dall'involontario, e l'identità riconducibile all'agente umano intenzionale, inteso come *animale auto-interpretante*¹² e alla complessa stratificazione diacronica e sincronica del *linguaggio ordinario*, inteso come fonte e come luogo di verifica di quello logico *formalizzato*, sono dimensioni irrinunciabili di una fenomenologia del *sé integrale* che è, a differenza dell'io puro, nello stesso tempo *paziente e agente, ideale ed empirico, logico e pragmatico*.

⁷ P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998; ID., *Sé come altro*, Jaca Book, Milano 1993; ID., *Tempo e racconto*, I, Jaca Book, Milano 1986; ID., *Tempo e racconto*, II, *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987; ID., *Tempo e racconto*, III, *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

⁸ P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.

⁹ CH. TAYLOR, *La topografia morale del sé*, ETS, Pisa 2004.

¹⁰ ID., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*.

¹¹ P. RICOEUR, *Le fondamentale et l'historique. Note sur Sources of Self de Charles Taylor*, in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara, Cerf et Presses de l'Université de Laval, Paris 1998, 19-34; 35-49.

¹² CH. TAYLOR, *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 87-126.

La sua interiorità, che fa leva non solo sulle cognizioni, ma anche sulle motivazioni e sulle emozioni, è in contrasto aperto con i monismi teorici ed etici della tradizione filosofica classica e con le mille varianti del positivismo contemporaneo. Il rapporto stretto dell'interiorità moderna con l'identità storico-culturale o sociale dell'agente intenzionale presuppone la riscoperta della pluralità contestuale anche nella tradizione occidentale.

La critica del monismo platonico, formulata dalla fenomenologia ermeneutica di P. Ricoeur e di Ch. Taylor, converge sostanzialmente con quella formulata da R. Rorty al *fondazionalismo epistemologico* nel saggio *Filosofia nello specchio della natura*¹³. In questo saggio l'autore riscopre con sorpresa degli stessi filosofi analitici e pragmatici il valore della credenza, della metafora, del gioco linguistico, dell'intenzionalità del soggetto agente. Contestualmente critica anche l'isolamento e il dogmatismo della *filosofia ermeneutica* continentale che non può cavarsela a buon mercato consegnandosi ad una struttura trascendentale pura, senza fare i conti con una coscienza situata nel tempo, nella contingenza, legata al corpo e pertanto consapevole della costitutiva relatività storica di ogni verità trascendente e della coscienza stessa che resta *esposta agli effetti della storia*.

Si annuncia così un nuovo inizio per il pensiero. Il *soggetto agente incarnato*¹⁴, il *sé* di questa ricerca genealogica e storica non è più *ciò che sta sotto* (*sub-jectum*- υπο-στασις = sostanza) o *al di là della natura* (μετα- τα φυσικα = metafisico) come nella filosofia greca, assorbendo ogni possibile emergenza o eccedenza individuale, e neppure una mente *che sta al di sopra* e *al di fuori* (*soggetto puntuale, individuale e isolato*) della realtà, o *contro la realtà stessa*, controllandola e dominandola da spettatore neutrale, solitario e onnipotente. Il *sé come altro*, cioè *l'agente incarnato* rifiuta sia il contemplativo monismo metafisico tradizionale sia il pragmatico dualismo epistemologico, dominato dalla ragione

¹³ R. RORTY, *La filosofia nello specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

¹⁴ P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, 113-115.

strumentale, estranea al mondo della vita e della storia. Il *sé* non è né l'*io* spettatore indifferente di una realtà impersonale rappresentabile alternativamente come *cosa* o come *coscienza pura* (J.-P. Sartre)¹⁵, né l'*io* pensato come un *puro attaccapanni* che si risolve e si dissolve nelle sue funzioni sociali (E. Goffmann)¹⁶. La migliore tradizione del *sé tayloriano* e del *sé come altro ricoeuriano* punta in direzione della *prima persona* che pensa unitariamente e senza confusione l'identità personale, fondata sull'esistente concreto, conoscente e valutante, agente e paziente¹⁷ e sulla correlazione originaria tra il visibile e l'invisibile, lo spontaneo e il ricettivo, il volontario e l'emotivo. Questa prospettiva sintetica viene oggi riscoperta da chi non ha più nessuna nostalgia per il dualismo cartesiano e la fortunata tradizione da esso imposta. L'epistemologia cartesiana costruisce le sue fortune su un atteggiamento cognitivo *superficiale*, simile a quello del cieco che palpa o dell'occhio che sorvola¹⁸, astruendo e banalizzando la misteriosa profondità della realtà, che solo in un'ottica di correlazione intenzionale e di reciprocità comunicativa può attestarsi come straordinariamente ricca, come effettivamente produttiva e come concretamente riconoscibile.

La figura del *sé tayloriano* non è opposta all'*io*, come accade nella rappresentazione antropologica che ne dà J. P. Sartre¹⁹, e non è neppure una corda congiungente gli estremi dell'abisso come in R. Cartesio o in J. Locke: il soggettivo e l'oggettivo, l'invisibile e il visibile, l'individualità e la socialità, l'istantaneità e la regolarità comunicano invece tra loro e si re-incrociano senza fine. Il *sé* è un campo di forze in-

¹⁵ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Saggiatore, Milano 1965, 226-281; ID., *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di R. Ronchi, Egea, Milano 1992; A. DE WAEHLENS, *Una filosofia dell'ambiguità, prefazione* a M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, 5-19.

¹⁶ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1981, 47.

¹⁷ P. RICOEUR, *La filosofia della volontà, I, Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 13.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, 29.

¹⁹ J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, EGEEA, Milano 1992, 17-37.

terconnesse, costituitosi come identità narrativa e selettiva che presuppone la dimensione originaria, un lungo cammino di emersione e la regia della *prima persona*. La fenomenologia e l'ermeneutica sono momenti determinanti della sua messa a punto, perché riscoprono contestualmente i registri del soggetto agente e del soggetto paziente, comprendente e interpretante, emotivo e giudicante. Preziosa risorsa per la messa a punto del sé narrativo e dell'agente incarnato sembra essere la ricerca di S. Agostino, centrata *sul sé come altro della relazione trinitaria*, della *memoria estatica che la veicola*, e della *confessione* che la manifesta. Questa interiorità, che si stacca dall'impersonalità dell'essere trascendente e dall'accanimento della logica oggettivante, riscopre e anticipa il valore assoluto della spiritualità e quello originario della vita quotidiana che contrasta, secondo M.E. de la Montaigne, la pulsione *proiettiva e calcolante* del soggetto invertendola in quella *esplorativa, auto-esplorativa*, ricettiva ed espressiva, che sono le varianti più significative della scena antropologica contemporanea.

L'incursione fenomenologica che J.-L. Marion compie nell'antropologia originale e destabilizzante di S. Agostino con il suo saggio *Au lieu de soi*²⁰ sembra confermare il cambio di registro rispetto all'idealismo monistico di matrice platonica senza però cedere alla tentazione del formalismo immanente di matrice aristotelica, anticipando così l'originalità ineffabile e insuperata della *prima persona* riconosciuta e teorizzata con lucidità da S. Tommaso d'Aquino²¹. Senza voler sminuire l'influenza della classicità greca sull'intero Occidente, si può dire che solo l'antropologia agostiniana *informa* in modo innovativo l'occidente ed è la matrice e la levatrice di un'importante tendenza *performativa ed espressiva* della modernità, caratterizzata dalla *carica comunicativa dell'interiorità creatrice*.

²⁰ J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, 315-387.

²¹ L. RUDDER BAKER, *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo materialista*, Bruno Mondadori, Milano 2007, 5-6, 8, 133, 264.

Nel capitolo decimo delle *Confessioni* Agostino²² lavora con la figura della *memoria* di sé e di Dio e nel capitolo undicesimo adotta la *modalità cronologica, estatica e dossologica* per raccontare il risveglio temporale ed esistenziale dell'interiorità soggettiva umana generata dall'incomprensibile e irrinunciabile correlazione con la trascendenza divina. Il sé di questa correlazione non è né l'ipostatizzazione di un'idea astratta e neppure la regressione archeologica al fondo oscuro e indisponibile della coscienza soggettiva, ma è lo schiudersi dell'interiorità *ek-statica* del soggetto alla vita quotidiana, che ricomponne lo spirituale e il temporale, l'infinito e il finito, e si candida a diventare lo spazio performativo della reciprocità comunicativa tra Dio e l'uomo. Questa dimensione della reciproca correlazione tra Dio e l'uomo favorisce l'unificazione esistenziale tra interiorità e trascendenza, l'apertura sociale all'intersoggettività e scoraggia ogni tentazione di fuga solitaria verso l'assoluto, propiziando un'esperienza integrale del sé attraverso una relazione positiva anche col mondo nel suo complesso, riscoprendo in una parola la dinamica riflessiva e ricettiva della coscienza.

2. Il soggetto intenzionale inteso come agente morale

La via lunga per la definizione *ontologica dell'umano* in Ch. Taylor, abbozzata in *Topografia morale del sé*²³ e sviluppata *genealogicamente* nella prima parte di *Radici dell'io*²⁴ e *sistematicamente* nella seconda parte, cambia radicalmente la prospettiva tradizionale della rappresentazione dell'uomo: invece di identificarlo con una pura essenza immateriale viene rappresentato come un sé, prima oggettivo e poi soggettivo, che riconosce il mondo come suo mondo e lo accoglie come tale nell'interiorità riflessiva ed espressiva che corregge la modalità meramente strumentale con quella comunicativa, pratica ed emotiva: il sé è all'origine di una consapevole auto-interpretazione e auto-oggettivazione che non si estranea dal mondo e non si ripiega su se stessa, ma intreccia una

²² P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, Jaca Book, Milano 1986, 19-55.

²³ TAYLOR, *La topografia morale del sé*, 51-104.

²⁴ ID., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, 9-644.

correlazione con tutte le altre direzioni come *agente* intenzionale *incarnato*. Il disagio della modernità è legato alla difficile operazione di rivendicare l'autenticità, l'individualità e la libertà in campo aperto, dialogando o confliggendo con le altre istanze contestuali, in vista della sua affermazione e di un reciproco riconoscimento.

Il monismo metafisico o etico di matrice platonica influente in tutta la storia occidentale dà importanza preponderante alla totalità anonima, al vedere *teorico* da cui tutto deriva e a cui tutto si sottomette. L'anima estraniata dal corpo e dal mondo ha come unica funzione quella di identificarsi col bene assoluto e intemporale che dall'alto domina il tutto. L'interiorità soggettiva o individuale, intesa come spazio finito, autonomo e creativo, è svalutata o addirittura rinnegata. La prospettiva teorica di Aristotele cercherà di correggere questa distorsione non solo valorizzando il concreto, ma anche dissolvendolo nel formale senza riconoscere quindi la peculiarità e l'autonomia dell'individuale. Il pensiero pratico di Aristotele, inaugurato dalle tre etiche²⁵, dalla retorica e dalla politica, è molto innovativo in questo senso, ma resta confinato allo stadio di preistoria dell'ontologia dell'umano, che si affermerà solo con l'affacciarsi del giudizio storico e della coscienza individuale in antropologia.

Stoicismo e neostoicismo, pur collocando l'uomo in uno spazio logico, etico e fisico universale ne riconoscono già la peculiare identità e singolarità²⁶. L'uomo si mette in rapporto con la ragione del mondo, dialogando non con una *providenza* anonima, ma disponibile e capace di promuovere un assenso individuale, attivo e responsabile. La cura del sé individuale diventa importante tanto quanto la cura delle idee e l'osservanza delle leggi della natura. Ma nonostante tutto questo il sé oggettivo prevale ancora sull'io volontario e libero. La *cura del sé* continua ad essere una variante della modalità oggettiva e strumentale della *conoscenza del sé* e della *relazione col mondo*. Ch. Taylor vede nell'opposizione a questa deriva *neostoica* il tratto caratterizzante della mo-

²⁵ P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 1976, 106-152.

²⁶ W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia 1999, 79-92.

denità: essa raggiungerà il suo obiettivo solo quando anche l'approccio strumentale o etico-disciplinare nei confronti del sé si trasformerà in quello *auto-esplorante ed espressivo* dell'interiorità riflessiva della coscienza con il suo mondo. Il registro del dominio oggettivo viene così rovesciato in quello della ricerca del sé, dell'auto-espressione e dell'armonia col mondo.

Non basta la conversione dalla teoria alla pratica, se la relazione continua ad essere calcolante e strumentale. Certo la *teoria* epistemologica è tendenzialmente abitata dalla violenza, mentre l'etica è tendenzialmente abitata dal pudore, irriducibile alla pura sottomissione e alla omologazione pura. Per lungo tempo però neppure l'etica si è salvata dal monismo metafisico e dall'astrazione. In continuità con essa, agli albori della modernità, nell'*Le passioni dell'anima*²⁷ Cartesio pensa ancora alla virtù come a uno strumento che è in grado di dominare l'interiorità almeno quanto l'intelletto riesce a dominare il corpo e il mondo. Conoscere è controllare più che esplorare un mondo. L'interiorità si carica di una valenza strumentale e viene assimilata ad un oggetto, ad una realtà pensata in *terza persona*. Anche quando la *res cogitans* sarà pensata come coscienza soggettiva in J. Locke²⁸ si identificherà con una funzione astratta, teorico-conoscitiva e strumentale, e si presenterà solo come un punto geometrico collocato fuori dello spazio e del tempo: essa si caratterizzerà come una grandezza lineare inglobante la totalità del tempo ricordato e la totalità del mondo rappresentato. Questa figura immateriale è l'opposto dell'interiorità riflessiva e relazionale agostiniana, e della coscienza intenzionale dell'agente tayloriano. La stessa dimensione etica, sensibile ai diritti della singolarità, evocata dallo stoicismo e dal neostoicismo, solo con Agostino compie un salto di qualità in direzione della *prima persona*.

²⁷ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, Bompiani, Milano 2006², 177, art. XL.

²⁸ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 27, 11, 394, Utet, Torino 1972; A. ALLEGRA, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005, 67-122.

Ch. Taylor insiste su questo punto e rompe con l'interiorità cartesiana procedurale e formale, per il fatto che privilegia la scoperta di sé invece che il controllo di sé e il dominio sul mondo. La soggettività si apre all'intersoggettività e alla reciprocità comunicativa originaria. L'interiorità riscoperta si candida poi a diventare così quel soggetto non odioso, ma ospitale e armonico che è irriducibile alle strutture del mondo ed è capace di un'assoluta originalità in virtù del suo immaginario creativo, della sua emotività ricettiva e della sua capacità valutativa ed elettiva.

La prospettiva di M. E. de la Montaigne²⁹ trova conferma nella *Critica del giudizio*³⁰ di I. Kant e nella *Fenomenologia dello spirito*³¹ di G. W. F. Hegel che tentano di superare sia la rigidità epistemologica illuministica sia l'astrattezza teorica della ragione totale con un'idea di *immaginazione produttiva* e di *incarnazione storica dello Spirito*, che fuoriesce dal monismo metafisico ed etico, portando alla luce un individuo non isolato, ma autonomo e capace di giudizio libero, emergente da una dialettica comunitaria plurale e talvolta conflittuale.

La soggettività radicata nella comunità spirituale è il valore peculiare che Ch. Taylor ricava dalla meditazione hegeliana e che infonde anche nell'antropologia e nell'etica agostiniana, sulla scorta della critica diltheyana³² della storia delle idee condotta da I. Berlin³³. I monismi metafisici ed etici vengono sbriciolati dalla meditazione diltheyana della storia che alla

²⁹ M. E. DE LA MONTAIGNE, *Saggi*, Mondadori, Milano 1970, cit. in TAYLOR, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, 228-284, 425-426, 474.

³⁰ I. KANT, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1972², § 35, 142-143; B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, Puf, Paris 1993, 219-461.

³¹ G. F. W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 1, a cura di E. Negri, Nuova Italia, Firenze 1973, §§ 164-208.

³² W. DILTHEY, *Esperienza vissuta e poesia. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Melangolo, Genova 1999; ID., *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, Guida, Napoli 1998; M. HEIDEGGER, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione del mondo*, Guida, Napoli 2001; G. SIMMEL, *La legge dell'individuale e altri saggi*, Pratiche, Milano 1995.

³³ I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000.

dimensione introspettiva preferisce quella espressiva. Hegel nei corsi di Berlino sulla filosofia della religione aveva dimenticato proprio la temporalità del concetto della *Realphilosophie* di Jena e della coscienza effettiva e tragica della *Fenomenologia dello spirito*³⁴. La stagione illuministica ne aveva facilitato la rimozione, ma viene subito corretta e riproposta dal pensiero storico di J. G. Herder e di G. B. Vico³⁵. L'uomo modellato dalla storia esplora l'interiorità umana riflessiva ed espressiva, scoprendo nella natura *onni-avvolgente* non solo l'oggetto di una appropriazione strumentale, ma anche la fonte originaria e indisponibile dei suoi valori morali universali, della creatività individuale e quindi anche della correlazione espressiva e comunicativa, che sta alla base della stessa intersoggettività.

La dislocazione del centro identificante il soggetto cosciente intenzionale dalla conoscenza teorica e strumentale all'azione intenzionale³⁶, espressiva e comunicativa, è un gesto carico di incalcolabili conseguenze pratiche per la riforma e la riformulazione della stessa razionalità illuministica.

Ch. Taylor procede come un riccio che si apre la strada partendo da diverse prospettive, cioè dalla periferia di un *cogito* plurale e spezzato verso un'antropologia profonda che riabilita le molteplici sorgenti dell'umano e le riordina, rivalutando l'atteggiamento emotivo, quello volontario, l'immaginazione produttiva e la facoltà di scelta della coscienza.

Sgretolare il *behaviorismo*³⁷ dominante nella filosofia analitica, che riduce la coscienza al suo comportamento osservabile ed è incapace di esplorare l'intimità della coscienza intenzionale, di distinguere tra cause e motivi, e tra cosa pensante e coscienza soggettiva significa condurre una lotta senza quartiere alle varianti continuamente risorgenti del monismo platonico. Merleau-Ponty in questa battaglia

³⁴ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, 460s.

³⁵ I. BERLIN, *Vico ed Herder. Studi sulla storia delle idee*, a cura di A. Verri, Armando, Roma 1978.

³⁶ E. ANSCOMBE, *L'intention*, Gallimard, Paris 2002.

³⁷ CH. TAYLOR, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.

fa da apripista. In *Radici dell'io* Taylor lo riconosce e lo attesta, misurandosi col suo saggio: *La struttura del comportamento*³⁸. Ne condivide totalmente l'analisi e gli obiettivi. In quest'opera infatti M. Merleau-Ponty si mette in ascolto della lezione continentale della fenomenologia ermeneutica e partendo dall'oggettività della *sensazione* scopre la peculiarità soggettiva della *percezione*³⁹ proprio nei termini di una coscienza consapevole e intenzionale, cioè nella prospettiva della *prima persona*. L'uomo non è solo l'oggetto privilegiato della conoscenza e della coscienza, cioè il registratore delle sensazioni, ma è anche il soggetto capace di immaginazione selettiva e produttiva. Egli sviluppa nella percezione un'autonoma iniziativa intenzionale e un'originale operazione ermeneutica. Il *corpo proprio* è il ponte che congiunge l'*esterno* e l'*interno*, il *visibile* e l'*invisibile*, la *fisiologia* e la *spiritualità*. La carne è pertanto la cifra trascendentale e lo straordinario codice comunicativo di un'intersoggettività simultaneamente spontanea e ricettiva, propiziatrice di un re-incrocio interminabile tra il dato che si offre e la coscienza che lo pone, lo riconosce e lo supera.

La donazione oggettiva di senso, correlata e contestuale alla riduzione soggettiva del senso in direzione del suo significato, eccede dunque sia l'intenzione che l'intuizione, cioè sia l'oggettività pura che la soggettività pura, e predispone la coscienza intenzionale alla ricettività piena, multipla, cioè a comprendersi come la destinataria privilegiata, creativa e polifunzionale, di una realtà che è indeducibile dalla soggettività trascendentale e irriducibile al dato empirico, perché è il crocevia della reciprocità comunicativa.

3. La dimensione emotiva e valutativa dell'agente intenzionale

L'antropologia integrale istituita dall'agente intenzionale è l'atto di nascita e il banco di prova della coscienza soggettiva e libera. Logica e metafisica sono inadeguate a rappre-

³⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.

³⁹ ID., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004; ID., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Saggiatore, Milano 1980³.

sentare la realtà della coscienza soggettiva, autonoma e della *prima persona* senza l'aiuto dell'etica, della funzione emotiva e volontaria del pensiero simbolico. Alle fonti antropologiche classiche greche, che fanno leva sulla teoria della conoscenza, si intrecciano quelle ebraiche e cristiane, che fanno leva sulla teoria etica e quelle romantiche che fanno leva sulla teoria dell'immaginazione, dell'emozione e dell'espressione. Così si delinea lo statuto integrale di un'antropologia contemporanea non monistica, cioè non a una sola dimensione, ma ricca e plurale. Se per un verso il *pathos* emotivo continua a risentire del pregiudizio negativo decretato dal pensiero greco e illuministico e anche da quello moderno tecnologico, per un altro verso cresce l'interesse per quella filosofia anglosassone, di cui Ch. Taylor è acuto interprete, in cui si rivaluta la dimensione emotiva e morale della conoscenza umana. L'agente intenzionale incarnato infatti ha il suo baricentro motivazionale non nella conoscenza pura, ma nell'emozione volontaria. Grazie ad essa ognuno partecipa in modo appassionato alle vicende del suo sé, del suo mondo e dei suoi simili, candidando l'immaginazione creatrice e il giudizio pratico a diventare il motore e il testimone privilegiato dell'identità personale attraverso il volere e la capacità di scelta.

Nella *Vita della mente*⁴⁰ H. Arendt e in *Essere e tempo*⁴¹ M. Heidegger hanno già ampiamente e autorevolmente intrecciato conoscenza teorica, agire strumentale e approccio emotivo. Una costante di queste antropologie contemporanee è il rimando all'etica, alla politica e alla poetica di Aristotele che indica nel divenire temporale e contingente la condizione principale della maturazione della coscienza estatica ed individuale. Scegliendo come chiave di interpretazione dell'antropologia la coscienza temporale e il giudizio storico piuttosto che l'essere ideale e immutabile, è naturale dunque l'intensificarsi dell'interesse per la *phronesis* aristotelica intesa come l'altro dalla ragione epistemologica, da cui sca-

⁴⁰ H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, 369-430.

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C, Milano 1976, 168-226.

turisce l'apprezzamento per la dimensione emozionale della scelta, della volontà e del giudizio pratico.

Questi tratti, già evocati nella filosofia del secondo Wittgenstein e in quella di E. Anscombe, diventano peculiari nella *Fenomenologia della sensazione e della percezione* di M. Merleau-Ponty particolarmente attento alla funzione *della soggettività* e al *gioco* dialettico tra *passione e azione*. In riferimento ad essa e alla lezione di P. Ricoeur, Ch. Taylor approfondirà l'intreccio tra *cause e motivi*, tra *universale e singolare*, tra intersoggettività sincronica e diacronica, affrontando e integrando le istanze emergenti dalla tradizione al riguardo della reciprocità comunicativa e della libertà.

Da queste dinamiche emergono bisogni di identità, di valore e di orientamento. Il sé su cui l'io si edifica non emerge da uno spazio logico neutro, ma abita uno spazio etico qualificato dalle emozioni che contano sempre di più e concorrono a scatenare desideri, far sorgere bisogni e indicare fini. Questo spazio non nasce dal nulla, perché viene condizionato e modellato dal linguaggio comune condiviso e dal ricco patrimonio di valori trasmesso dalle istituzioni. L'identità è pertanto la diagonale o la risultante dallo spazio narrativo, sociale e culturale e dalle interpretazioni individuali, che interferiscono reciprocamente sia in modo dialogico sia in modo conflittuale, in vista di un reciproco riconoscimento. L'identità individuale infatti non si accontenta della semplice legittimazione, ma aspira sempre di più ad essere l'istanza ultima e fondante del valore.

Il mondo emozionale completa e arricchisce la conoscenza intellettuale della realtà contestuale e svela nello stesso tempo le preferenze della soggettività appassionata. La netta separazione dei fatti dai valori fa parte di uno scenario astratto e irreali in cui il soggetto si limiterebbe a *soppesare* le cose, senza *valutarle* o apprezzarle nella loro peculiare importanza. Nel mondo delle emozioni, infatti, c'è una scala di valori che va certamente riconosciuta come oggettiva, ma anche come importante per la soggettività intenzionale e storica: ci sono in questo ambito emozioni di primo grado e di secondo grado coincidenti con le valutazioni forti. Le valutazioni forti sono capaci di radicare le emozioni nella libertà e nella verità. Nel passaggio dal primo al secondo grado delle emozioni interviene la capacità di scelta *prudenziale* e il *giudizio*

storico-pratico. In questo passaggio si manifesta dunque la forza della *prima persona* caratterizzata dalla ricettività e dalla spontaneità. La dimensione proiettiva del soggetto viene quindi corretta da quella ricettiva o rivelativa della *cosa*, riprendendo l'*articolatezza* soggettiva all'*articolazione* oggettiva. «La nostra identità individuale dipende dalle nostre valutazioni fondamentali»⁴² e plasma l'esistenza in modo singolare senza però crearsi dal nulla. L'*articolatezza* «è pertanto un tipo di responsabilità verso se stessi, non assimilabile a quella di una atomistica scelta radicale, ma a quella di una responsabilità implicita nella valutazione forte, che è essenziale alla nozione di persona libera»⁴³.

Le emozioni sono stati intenzionali, disposizioni verso gli oggetti, consapevolezza affettiva dell'importanza del mondo in se stesso e per il soggetto non isolato ma radicato in una comunità. L'emozione apre quindi un mondo alla conoscenza, inclina il soggetto al coinvolgimento appassionato verso quel mondo che è visto non solo come un'opportunità per il soggetto, ma anche come un valore importante di cui prendersi cura. Il significato offre motivi oggettivi al sentimento e lo infiamma dando loro una forma compiuta. La morale non dipende dunque solo dall'oggettività formale dei principi, ma anche dal particolare interesse intersoggettivo. L'identità strutturata dalla morale condivisa e dalla tradizione linguistica si vincola dunque a un doppio legame: quello dei sentimenti o delle emozioni e quello delle valutazioni forti o dei valori. Ci sono *beni* soggettivi, opzionali e *iperbeni* oggettivi e fondanti. L'assenso soggettivo è il punto terminale di un laborioso e delicato processo che vede in successione: sentimenti, emozioni e valutazioni aperte alla trascendenza. La pluralità dei quadri di riferimento diventa effettiva e garantisce anche una pluralità di valori ultimi o iperbeni che

⁴² V. TAYLOR, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 35, cit. in P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofica politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, 125.

⁴³ V. TAYLOR, *Responsability for Self*, in *The Identities of Persons*, a cura di A. Rorty, University of California Press, Los Angeles 1976, 299, cit. in COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano*, 125.

attraverso il giudizio storico-pratico conferiscono ai primi forza e legittimità.

Anche dopo la fine dei grandi racconti a vocazione universale le narrazioni particolari o quotidiane restano la risorsa fondamentale per impostare una trascendenza dell'umano, per suscitare risorse spirituali adeguate alle nuove sfide e per stabilizzare un'identità intersoggettiva consapevole e forte.

**Conclusione:
La comunità di comunicazione e l'individualismo olistico di Ch. Taylor**

La proposta speculativa definibile come *ontologia dell'umano* di Ch. Taylor può sembrare debole se confrontata con quella filosofica fondamentale di P. Ricoeur⁴⁴, con quella etica fondamentale di A. MacIntyre⁴⁵, con quella sociale e giuridica di J. Habermas⁴⁶ e di A. Honnet⁴⁷, con quella epistemologica di K. R. Popper⁴⁸, con quella critico-radicale di H. Albert⁴⁹ o infine con quella filosofico-linguistica e comunicativa di K. O. Apel⁵⁰. La sua fragilità teorica è però dovuta all'enorme impegno di ricognizione fenomenologica, ma è compensata dalla ricchezza della diagnosi storico-culturale e politica, e si raccomanda come particolarmente illuminante per un'antropologia pragmatica.

Se Eraclito poteva ipotizzare che solo nel sonno possiamo concepire un mondo individuale, mentre da svegli ve-

⁴⁴ P. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 123-151; ID., *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989.

⁴⁵ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, 261.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*; ID., *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano 1996²; J-M FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, Puf, Paris 1987, 475-565.

⁴⁷ A. HONNET, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Saggiatore, Milano 2002.

⁴⁸ K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

⁴⁹ H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, Il Mulino, Bologna 1973; L. FOSSATI, *Ragione e dogma. Hans Albert critico della teologia*, Guida, Napoli 2003.

⁵⁰ K. O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1973.

niamo vincolati ad un mondo comune, Ch. Taylor cerca di risvegliarsi da questo pregiudizio che è forse all'origine di un altro sonno collegato al mito della ragione totale. Il mondo della volontà, della scelta e del giudizio può e deve attingere all'universale, ma in una modalità plurale che è radicalmente altra dalla ragione pura e calcolante. Non viene negata per questo l'universalità di principio della verità e anche del possibile consenso, ma solo la sua omologazione e la sua imposizione.

L'impossibilità e l'inopportunità di definire oggettivamente e astrattamente la verità nell'orizzonte filosofico trascendente non può essere surrogata da una definizione di fatto, sociologica o giuridica, della verità con l'ausilio di procedure fondanti formali, sostitutive o esaustive dei valori personali. Chi poi pensa di trattare come fondanti o assolute le procedure sociali o giuridiche cerca solo una scorciatoia che riduce la comunità al ruolo di maschera che esonera la dialettica della reciprocità comunicativa e, saltando il filtro critico, occulta il dispotismo collettivistico e l'isolamento individualistico.

Il pensiero antropologico di Ch. Taylor è centrato sul ruolo determinante della coscienza individuale come indispensabile mediazione e moderazione del consenso pubblico. Il percorso di scoperta e di valutazione del progetto di *ontologia dell'umano* di Taylor è dunque ricco, molto articolato e per tanti aspetti ancora aperto o indefinito. Per vicinanza di prospettive lo si potrebbe paragonare a quello *dell'etica della comunicazione e del discorso* di K. O. Apel⁵¹. Se la verità non è deducibile logicamente da un principio formale o è irriducibile al dato sociologico o giuridico, resta aperta solo la possibilità di un consenso faticoso e mai definitivo, emergente dalla tradizione storico-linguistica e dalla discussione pubblica che resta obbligatoriamente sottoposta al rigoroso controllo del giudizio storico pratico intersoggettivo.

La ricerca è dunque ancora aperta e quindi, per quanto avanzata, ancora in corso d'opera. Le soluzioni prospettate in riferimento alle narrazioni storico-culturali evocate e alle relative valutazioni non sono chiare e definitive. Mi pare significativo e forse condivisibile anche se un po' ingene-

⁵¹ APEL, *Comunità e comunicazione*.

roso il rimprovero rivoltogli da B. Williams⁵²: la sua teoria è avvolta da una leggera confusione per quanto riguarda il rapporto parte-tutto, individuo-comunità. La formula da lui coniata di *individualismo olistico* può giustificare l'insoddisfazione dell'osservatore per un'oscillazione pendolare infinita tra il comunitarismo e l'atomismo. Pur criticando la soluzione un po' sommaria dei problemi posti, queste analisi mantengono però ancora tutta la loro forza. S. Weil⁵³ in proposito si dichiarava a favore del concetto di individuo proprio perché diffidava di un concetto di persona condizionato ancora, al suo tempo, dal collettivismo ideologico imperante. J. Maritain⁵⁴, citando B. Pascal, individuava l'ambiguità semantica del concetto di persona nel rinvio ad un *io odioso* che si supera nel sé di un'illimitata correlazione. L'ambivalenza interna a questo semantema si riflette anche nella dimensione pubblica che distingue non solo la comunità delle persone dall'istituzione sociale, ma anche l'istituzione sociale dalla collettività anonima. La debolezza propositiva, che non annulla la forza del pensiero antropologico ed etico-politico di Taylor, non è casuale o inconsapevole, ma giustificata dall'impossibilità di definire a monte la realtà personale senza calibrarne l'effettivo impatto conseguente a valle. La trascendenza della persona non può infatti essere determinata teoricamente o sotto il vuoto spinto, ma solo anticipata praticamente e problematicamente verificata in un atto di libertà interindividuale in cui ognuno decide di sé stesso come persona libera⁵⁵.

⁵² B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987.

⁵³ S. WEIL, *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano 1956, 35.

⁵⁴ J. MARITAIN, *Il concetto di persona*, Morcelliana, Brescia 2010², 19.

⁵⁵ E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, II, Einaudi, Torino 1984¹¹, 29-30, nota 1.

SOMMARIO

Il termine persona raccoglie una lunga storia di innovazioni lessicali e trasgressioni semantiche sia in campo filosofico che teologico. La prospettiva di Charles Taylor si misura con la riduzione greca della persona a psychè e lógos per arrivare con la mediazione stoica e neoplatonica della cura di sé alla res cogitans cartesiana che si impone alla res extensa e alla persona intesa come agente intenzionale, come interiorità ricettiva e autoesplorativa, capace di armonizzarsi con una natura fonte di valori morali.

ABSTRACT

The term person collects a long history of lexical innovations and semantic transgressions both in the philosophy and theological field. Charles Taylor's point of view is measured by the greek reduction of the person to psyche and logos to reach, with the stoic and neoplatonic mediation of the self-care, the Cartesian res cogitans that requires the res extensa and the person intended as intentional agent, as receptive interiority and self-exploratory, able to harmonize with a nature, source of moral values.