

# UN PERCORSO DI PENSIERO E DI VITA

Francesco TOTARO

(Università di Macerata, Centro Studi Filosofici di Gallarate)

## 1. L'essere che è e l'essere che accade

In un'autorappresentazione si può scegliere un'esposizione narrativa oppure si può tentare un'anamnesi di tipo categoriale, sebbene quest'ultima dia adito a un sospetto – nel mio caso probabilmente giustificato – di presunzione. Senza la pretesa di offrire un quadro sistematico, e con il proposito di risparmiare al lettore un resoconto dettagliato, preferisco evidenziare in prima battuta le coordinate categoriali che corrispondono alle nervature principali della mia riflessione. Su di esse poggiano i miei sforzi volti ad affrontare i temi di carattere etico, in sé e nella loro curvatura più specifica di etica pubblica, con l'attenzione ai temi della politica, dell'economia, del lavoro, della comunicazione e ad altri argomenti cui mi sono dedicato. Si consideri che parecchie riflessioni su questi ambiti tematici sono state sviluppate nel corso di un'attività didattica che non sempre ha avuto uno sbocco editoriale, come capita specialmente ai docenti *commuters*. Dopo incarichi alla Scuola di Comunicazioni Sociali dell'Università Cattolica di Milano, dove mi sono laureato avendo fruito di un “posto gratuito” nell'ormai storico Collegio Augustinianum, e all'Università Ca' Foscari di Venezia, per oltre trent'anni ho insegnato diligentemente come professore ordinario all'Università di Macerata, assumendo tra l'altro anche la carica di prorettore vicario; ho però sempre mantenuto la residenza a Milano, dove ho avuto modo di dedicarmi a impegni sociali e associativi di diversa caratura e con diverse responsabilità, oltre che di godere di un clima e di collaborazioni culturali stimolanti.

Il mio percorso di ricerca ha avuto come asse fondamentale il rapporto tra l'*essere che è* e l'*essere che accade*. Tale rapporto scaturisce da una duplice domanda. La prima, nella sua radicalità non declassabile, suona con queste parole: in che misura si può affermare il carattere assoluto e incondizionato della verità? La seconda segue con eguale urgenza: quando invece la verità è condizionata da limiti che ne scandiscono il carattere relativo e provvisorio?

Il contrasto tra assoluto e relativo ha animato e continua ad animare dibattiti incandescenti. Il rifiuto di principi assoluti si spinge fino alla negazione della verità. I sostenitori della verità giungono ad accusare di nichilismo gli esponenti del relativismo. Si può uscire dalla cristallizzazione della contrapposizione? Impegnarsi in questa impresa impegna a dire non solo diversamente, ma non contraddittoriamente, l'*essere che è* e l'*essere che accade*, ma anche a mostrarne l'intreccio strutturale. Ciò è possibile se si coniuga il pensiero dell'incondizionato con le molteplici figure che, in situazione di condizionamento, non si dissolvono in un confuso relativismo, ma sono disponibili a qualificarsi come *prospettive* di verità. La proposta, da parte mia, di ciò che potremmo chiamare *prospettivismo veritativo* vuole dare un'articolazione dinamica e costruttiva al rapporto tra l'*essere che è* incondizionatamente e l'*essere che accade* sempre condizionatamente. Non si tratta di ignorare o persino cancellare la connotazione problematica, e talvolta tragica, del rapporto stesso, e nemmeno di pretendere di portare a una chiarezza apparente le zone grigie della sua declinazione. Si tratta di non rinunciare alle esigenze di senso dell'esperienza, per imprimere un orientamento positivo a quanto rischia di avvolgersi – per dirla con Nietzsche – in “orrida casualità”.

## 2. Il metodo e l'intero

È mia convinzione che la cura suprema, nel cammino del filosofare, consista nel mettere in luce i motivi per cui si possa dire dell'essere incondizionato. È questo il compito o il mandato decisamente *abnorme* che la via filosofica ci consegna. L'atto di riflessione su tale via, il metodo (composto di *metà e odós*), ci dice che non abbiamo a che fare con una via qualsiasi bensì con una via che consente di tenere una direzione e costruisce anche un legame (*metá* = «in direzione» di e «insieme»). Non ogni via, infatti, consente di tenere una direzione e di stabilire un legame (lo *xynón* eracliteo: il “comune”, contrapposto allo *ídion*: il *proprium* esclusivo). Il metodo non è allora arbitrario e si qualifica in relazione al suo obiettivo. A partire “da cosa” siamo attratti quando pensiamo filosoficamente? Il “da che cosa” del cammino del pensiero è la figura dell'*intero*. Il pensare è l'apertura originaria all'*intero*. L'intero, a ben vedere, non è però *una* figura. Potremmo dire: «non ti farai una figura dell'intero», perché l'intero è oltre ogni figura. È piuttosto un'apertura, che si accompagna a una vocazione e a una passione. L'intero *ci* apre. “Noi” siamo aperti dall'intero nello stesso momento

in cui ci apriamo a esso; “noi”, perché l’apertura autentica all’intero è inclusiva non solo di *altro*, ma anche di *altri*.

Come il metodo del filosofare può essere fedele all’intero? Con un pensiero che sia coerente con l’apertura originaria, che è tale in quanto non consente regressioni a una fonte che precede l’apertura medesima. Coerente con la sua apertura interale è il pensiero che non si sottrae alla sfida di pensare anzitutto *ciò che* sia all’altezza dell’intero. Si badi bene: un pensare siffatto è preliminare a ogni conoscere determinato. A tale altezza si colloca il pensiero dell’*essere che non può non essere*, grazie al quale il positivo si lascia dire in assoluta e incondizionata in contraddittorietà. Il non essere che nel dire gli si oppone non ha infatti autonomia semantica, è bensì funzionale alla significazione dell’essere, è un *significante* che ha il *significato* fuori di sé. Reggendosi su ciò che intende negare, la sua negatività non è in grado di riferirsi a se stessa e si risolve in autonegazione. Il *significante* “non essere” è risolto nell’evidenza incontrovertibile dell’essere non condizionato dal suo opposto. “Incondizionato” dice quindi l’essere libero o sciolto dalla contraddizione e dalla condizione di contraddizione, perciò *ab-solutus*. Incondizionatezza e assolutezza – si badi – non coincidono affatto con staticità, bensì con il dinamismo affrancato da ogni deficienza d’essere, quindi con la vita nel suo perfetto attuarsi (come Aristotele ha sottolineato nella *Metafisica* e nell’*Etica*).

Non è difficile vedere qui le tracce della speculazione metafisico-ontologica di Gustavo Bontadini e di Emanuele Severino, insieme all’influsso derivante da Virgilio Melchiorre, dal cui insegnamento ha preso le mosse la mia costante attenzione al tema etico e alla storicità. Nella curvatura che ho impresso alla mia riflessione ho introdotto il motivo della connotazione *condizionata* dell’essere quale è da *noi* esperito.

### 3. Il condizionato e la sua contraddizione

L’incondizionato, infatti, si dà sempre al condizionato. Occorre cogliere la portata trascendentale del rapporto tra incondizionato e condizionato: diciamo sempre l’incondizionato a partire dal condizionato e diciamo sempre il condizionato sullo sfondo dell’incondizionato. Nell’intreccio trascendentale si può mettere a tema la *differenza* del condizionato rispetto all’incondizionato e, quindi, la peculiarità del condizionato. Nel condizionato che si volge a se stesso l’apertura originaria si contrae nel rilievo di una contraddizione: la contraddizione dell’esperienza e dell’esistenza.

Non si tratta di una contraddizione semplicemente logica, ma anche ontologica e gnoseologica. Non solo *noi* non siamo l'intero; *noi* non abbiamo nemmeno l'evidenza della nostra connessione e del nostro legame "determinato" con l'intero. Quindi a noi non appare ciò che *dovrebbe* apparire: il modo del nostro essere inclusi nell'essere senza contraddizione.

Qui l'apertura interale si frange nell'apertura esistenziale. E l'apertura esistenziale è il venire ad evidenza di una contraddizione: l'essere senza contraddizione a noi non appare e, quindi, non è *già per noi*. Lo scenario dell'essere si spacca allora nell'*essere per sé* e nell'*essere per noi*. La spaccatura non vuol dire però cancellazione del rapporto tra essere ed esistenza: proprio perché segnato da una mancanza, esso viene strutturalmente ribadito. Ciò vuol dire che l'esistenza – ogni ente esistente – ha dignità d'essere e quindi diritto-di-essere in quanto incluso nella positività incondizionata, ma non sa i modi di tale inclusione e, per questo non sapere, soffre la distanza da quell'essere che pure gli compete. L'essere, in noi e per noi, è accompagnato dalla contraddizione del *non-ancora-essere*. Una contraddizione non assoluta, ma *relativa a noi*. L'accadere dell'essere per noi è un non ancora essere.

#### 4. La verità in prospettiva

L'ordine del condizionato si rapporta all'essere in una situazione di *relatività*. L'essere *per noi* si dà sempre *in prospettiva*, in un guardare non interale ma sempre per aspetti parziali e – per dirla con Husserl – delimitati da adombramenti. La verità dell'essere si configura qui come verità prospettica. Lo scenario illimitato dell'essere si rifrange e si restringe nello scenario dell'esistenza.

Il "prospettivismo veritativo", oltre ad avere una valenza epistemologica, consente pure di affrontare le questioni che riguardano i rapporti tra culture e tra religioni, dando una motivazione di fondo alle parole d'ordine del riconoscimento e del rispetto delle posizioni differenti e propiziando una risoluzione positiva dei conflitti. La verità *in prospettiva* può infatti essere feconda di conseguenze anche sul piano operativo. Oltre a propiziare l'apprezzamento delle prospettive altrui, il prospettivismo esige anche il decentramento della prospettiva propria. Per ciascuna delle prospettive l'intero della verità è una meta *asintotica*. Rispetto al conseguimento della meta, le singole prospettive sono pur sempre insufficienti. Ogni *dia*-logo dovrebbe allora svolgersi sullo

scenario di un *meta*-logo, altrimenti rischia di rimbalzare su interlocutori chiusi nella propria parte e non disposti a mettersi in gioco.

## 5. L'etica come approssimazione all'essere

Questo impianto categoriale, a impronta ontologico-metafisica, viene a innervare la riflessione sull'etica. Un'etica quindi non separata dall'ontologia e dalle ragioni dell'essere, bensì come via di *approssimazione* all'essere. Il senso profondo della dimensione etica, se non la si vuole confinare in un frammento separato dell'umano per farne una cucina di regole e precetti sovraordinati alla vita dell'essere, si esprime nell'assunzione del compito di *far accadere-per noi* l'essere per sé. In quanto sforzo di sutura tra l'essere per sé e l'essere per noi, l'etica, contrariamente a quanto suggerito da Hilary Putnam nel suo celebre *Etica senza ontologia*, non potrebbe stare da sola senza impoverire la propria funzione costruttiva in ordine alla qualificazione del nostro agire. La prassi umana consiste nell'*adoperarsi* in vista di un *più di essere* rispetto all'essere che si è già; è un compito teso al superamento della mancanza patita riguardo all'esistente o del limite evidenziato da progetti di vita migliore. Per tali motivi l'etica non può essere disgiunta dall'*utopia*, dalla prefigurazione di tempi e di luoghi in sintonia con la domanda di compimento ontologico.

La prassi, definita nei termini essenziali che ho appena esposto, fa sbalzare in primo piano il *chi* dell'agire. Qui entra sulla scena l'umano che si concentra sulla struttura che gli è propria e sulle articolazioni che la scandiscono. Nell'umano emergono tre dimensioni riscontrabili nella sua vicenda storica e assumibili come 'quasi trascendentali', cioè come trascendentali antropologici. L'umano è il luogo dove convergono la capacità di *essere*, la capacità di *agire* in vista dell'essere, la capacità di *avere*.

## 6. Il lavoro nell'umano e il riequilibrio antropologico

La capacità di avere può essere declinata o come finalizzata a se stessa o come coordinata con la capacità di agire e di essere. In sostanza, ci troviamo di fronte a un capitolo importante dell'etica. Poiché all'avere è orientato specificamente il lavoro, l'etica può chiarirne il senso proprio e definirne la collocazione nella globalità dell'umano. Dal riferimento a quest'ultima il lavoro deve trarre la sua *misura*. Un lavoro

ipertrofico, oltre a precludere la realizzazione dell'umano anche nelle sfere dell'agire e nel contemplare, sarebbe catturato da una logica di esasperata strumentalità.

Da un'etica a base ontologica scaturisce l'idea che il lavoro non occupi totalmente la scena dell'umano, a scapito quindi dell'essere e dell'agire. Quando questo avviene, si cade in una forma di alienazione che è propriamente l'alienazione *da* lavoro, non meno temibile e forse più subdola dell'alienazione *nel* lavoro denunciata da Marx. Si profila allora, insieme a una questione di senso, una questione di civiltà: fare in modo che il riscatto moderno del lavoro dalla sua antica subordinazione ancillare all'agire e al contemplare non sfoci, agli antipodi, nell'ostracismo sia dell'agire sia del contemplare. Un siffatto rovesciamento di fronte non sarebbe un guadagno "virtuoso" per l'umano e, anzi, comporterebbe ancora una volta la mutilazione di parti essenziali della sua struttura. La riflessione etica sul lavoro può fare luce sull'esigenza di completezza dell'umano e indicare la via di un *riequilibrio antropologico* il quale sia mirato alla realizzazione di una multilateralità di componenti.

## 7. Politica ed economia

Il paradigma della pienezza antropologica, o della fioritura di tutte le capacità dell'umano, può diventare un criterio di valutazione di altre costanti strutturali dell'espressione dell'umano, quali la politica e l'economia.

Della politica, e del bene della convivenza cui è finalizzata, si può fornire una narrazione evolutiva che, riferendoci alla vicenda della modernità, conduce dal modello dell'ordine e dell'utile al modello più comprensivo della dignità della persona (punto di riferimento anche di visioni non ancorate alla motivazione ontologico-metafisica). La dignità della persona esige la considerazione del suo *essere* in stretta relazione con l'*equipaggiamento* esistenziale che concorre a realizzarlo. A questo deve fare riscontro un ampliamento della *ragione politica* e delle sue modalità operative. Solo soddisfacendo per *ogni persona* le condizioni esistenziali per il proprio diritto-di-essere, è oggi possibile dare risposta anche alle istanze dell'ordine e dell'utile che hanno guidato la *governance* tradizionale.

Quanto alla sfera economica, si tratta anzitutto di esplorare la dinamica storica che ha portato l'economia a diventare l'asse portante della convivenza, subordinando a sé le altre sfere organizzative dell'esistenza, come appare vistosamente nello scenario della globalizzazione e delle crisi che la scuotono. Oggi non mancano le riflessioni critiche

sull'economia che pretende di giustificarsi in se stessa e, nella presunzione di autoreferenzialità, esercita un dominio onnipervasivo. Uscire dalla subordinazione dei progetti di qualità della convivenza alle leggi dell'accumulazione inesorabile della ricchezza quantitativa, è un compito ormai avvertito nelle stesse elaborazioni più avanzate del pensiero economico. Affinché queste tendenze critiche abbiano uno sbocco soddisfacente, occorre affiancarle con una idea di realizzazione etico-antropologica complessiva, cui l'economia può orientarsi se riconosce il proprio statuto di parzialità.

## 8. I problemi della comunicazione e della tecno-scienza

Un problema ulteriore per la riflessione etica deriva dal fenomeno, tipico della modernità più recente, della comunicazione organizzata negli apparati della comunicazione di massa. Quest'ultima si configura come dispositivo che, nelle sue procedure, obbedisce a una logica prevalentemente strumentale e ricopre una funzione ideologica di risarcimento e di compensazione, grazie alla fruizione dei contenuti e delle forme dell'immaginario, per i soggetti deprivati di *chances* reali sia sul piano dell'esistenza personale sia nell'ordine della relazione sociale. Il ruolo risarcitorio dell'immaginario prodotto dai *media*, partecipabile senza limiti di scarsità e senza vincoli di coerenza, è diventato nevralgico nella società dell'apparire intrisa di vissuto spettacolare. Oltre gli estremi della ripulsa della televisione come “cattiva maestra” oppure dell'elogio opposto come “buona maestra”, nonostante la disponibilità di una vasta letteratura in proposito rimaniamo generalmente troppo immersi nella civiltà dell'immagine e dello spettacolo per poterci avvantaggiare di una comprensione filosoficamente matura che si travasi in pratiche alternative diffuse. Queste considerazioni possono valere anche in ordine a un uso responsabile dei *social media*.

Considerazioni analoghe potrebbero investire la scienza e la tecnica. Queste ultime, oltre a ad avere una potenza propria, investono trasversalmente tutti gli ambiti che finora abbiamo toccato. Non a caso, da Heidegger a Jonas a Severino, con varie modulazioni la nostra viene etichettata come l'età della tecno-scienza o, più semplicemente, della tecnica, la quale tende all'equazione del reale con il *producibile*.

Come fronteggiare la potenza della tecnica? Si offrono due direzioni di ricerca. La prima riguarderebbe l'esplorazione della possibilità di distinguere la scienza dalla tecnica, in modo tale che la scienza, come ambito anzitutto cognitivo, si senta abilitata

a dirci anche quello che la tecnica *non deve fare o è bene che non faccia*. La seconda ci porterebbe a fare i conti con la frontiera più avanzata delle applicazioni tecnologiche che imboccano la via della transizione dall'umano al cosiddetto post-umano, spingendosi in ogni caso al di là dei benefici di tipo correttivo, integrativo e sostitutivo che la tecnica ha finora consentito sia per sanare le deficienze, sia per potenziare le funzioni normali dell'umano. Nel salto tecnologico al post-umano si affaccia l'interrogativo seguente: possiamo spingerci fino all'abbattimento totale dei confini che distinguono la generazione dalla produzione? Se no, come coniugare natura e artificio in vista della dignità umana e del suo incremento?

La questione di fondo investe il darsi o meno di buone ragioni per continuare a distinguere la sfera della generazione dalla sfera della produzione. A suo tempo Günther Anders paventava l'inversione del rapporto tra natura e tecnica nella situazione nella quale sarebbe la *techne* a generare la *physis*. Non è però questa l'ultima frontiera possibile. Il futuro prossimo ci preannuncia un modello di tecnica che non solo arriverebbe a generare la natura, ma potrebbe generare *senza* natura, vale a dire senza avere bisogno di un supporto di natura all'inizio e senza un ritorno a essa. Avremmo un sistema della tecnica che farebbe riferimento esclusivamente a se stesso, nel quale le tecnologie ci darebbero oggetti prodotti e riprodotti senza la memoria di una condizione naturale. Su questa via verrebbe meno il senso della tecnica come strumento del genere umano per fini posti da esso.

Ho cominciato a ravvisare un antidoto a un tale approdo nel paradigma della "coltivazione". Nella coltivazione sembra implicita una composizione virtuosa di generazione e produzione, grazie alla quale la generazione può essere facilitata e completata dalla produzione a condizione che la produzione non si spinga fino a recidere ogni legame con la generazione. Lungo questo crinale occorrerebbe ponderare con cautela, e al contempo in modo libero da pregiudizi, i passi da compiere.

## 8. Autonomia delle sfere e desiderio di etica

Le articolazioni della riflessione che sopra abbiamo indicato mettono in evidenza, oltre alla irrinunciabilità dell'etica, la difficoltà che essa incontra nell'essere presente e incisiva nelle forme dell'agire politico, dell'agire economico, dell'agire massmediatico e dell'agire tecnico-scientifico. A questa difficoltà non si può far fronte soltanto

proclamando il carattere perentorio degli imperativi morali. Anche l'etica può cadere in un difetto di autoreferenzialità. L'etica può diventare moralismo privo di efficacia nei campi delle attività umane che si conformano a codici propri di costituzione e di funzionamento.

Se non vogliamo arrenderci a una visione sistemico-funzionale che relega l'etica, in modo residuale, alle relazioni intime, che trovano spazio soltanto al margine degli ambiti dotati di potenza performativa, dobbiamo essere in grado di mostrare come, abbandonate a se stesse oltre un legittimo esercizio di autonomia e quindi lasciate in balia della loro pretesa di separatezza, le sfere della politica, dell'economia, della comunicazione, della scienza e della tecnica disattendono sia la finalità di realizzazione antropologica complessiva sia la loro validità specifica. Quest'ultima non può essere misurata unilateralmente dall'efficienza delle procedure e dal successo operativo, dal momento che ogni sfera trova il proprio senso nella capacità di contribuire alla costruzione complessiva dell'umano.

È un compito difficile, che non può mirare a un ordinamento gerarchico, in nome di un governo etico imposto dall'esterno. La via è piuttosto quella di suscitare, all'interno delle sfere con i loro codici di autonomia, un *desiderio* di etica in coerenza con la loro positività antropologica immanente. La *misura* etica deve incontrarsi con l'*autoesame* critico che scaturisce dagli ambiti specifici, in quanto tutti interessati all'umano e al suo destino. È questa il cammino impervio lungo il quale si può cercare nell'etica la *dimora* dell'umano.

## 9. Una richiesta

Chiederei ai lettori di InCircolo di valutare se l'impianto concettuale, sopra disegnato nelle linee che hanno guidato i miei scritti, contenga suggerimenti utili ad affrontare i temi dell'etica pubblica, che riguardano la convivenza di soggetti individuali e collettivi i quali, per stare insieme, fanno riferimento a valori e norme di validità comune, o accettabili per tutti sebbene non necessariamente da tutti condivise, e alle istituzioni che hanno la funzione di renderle operative. L'attenzione a temi, che si radicano nell'esperienza storica e nelle sue espressioni concrete, sembra spesso inconciliabile con una professione filosofica di impronta ontologico-metafisica, la quale viene tacciata di indifferenza al dibattito pubblico e alla vicenda storica. Si ritiene che il discorso che parte da una *filosofia prima* debba cristallizzarsi in idee irrigidite e confezionate

astrattamente; oltretutto un discorso che, nella sua vacua presunzione di sistematicità, sarebbe destinato a rimanere un ozioso *Ideenkleid*, un vestito inamidato ma troppo goffo per poter essere indossato e inevitabilmente incompatibile con la storicità vivente, segnata dal provvisorio e dal contingente.

Nella mia ricerca sono stato piuttosto guidato dalla persuasione che guardare all'essere incondizionato come *sensu* dei *sensi*, i quali vengono a manifestazione negli ambiti condizionati, permette di prendere la storicità molto sul serio. Proprio caricando la storicità di un *sensu complessivo*, non sovrapposto agli eventi ma a essi intrinseco, se ne può recepire la profonda "inquietudine" connessa a scissioni e a contraddizioni, e interpretarne la tensione positiva a superarle. La metafisica e l'ontologia possono aprire la via all'utopia *concreta* di cui parlava Karl Mannheim e che è stata un *filo rosso* della mia riflessione.

## 10. L'incontro con altri paradigmi

Infine, non si può ignorare una duplice imputazione rivolta alla prospettiva ontologico-metafisica: di essere per forza di cose obsoleta e di macchiarsi di un fondamentalismo sterile quanto pericoloso nei confronti dei molteplici ambiti del sapere umano che si sono emancipati dal suo dominio. A ciò sarebbe connaturata una velleità imperialistica, portatrice di violenza esplicita o implicita, in sede etico-pratica, con conseguenze perniciose per la convivenza politica e il rispetto dei principi della democrazia. Occorre chiarire che la prospettiva ontologico-metafisica, una volta che abbia recepito le critiche al suo volto negativo o caricaturale, non pretende di *dedurre* dal *sensu incondizionato* i molteplici *sensi condizionati*; non ritiene quindi che essa possa costituire una fonte di conoscenze parallele o sovra-impresse a quelle elaborate in autonomia lungo il corso della modernità. Inoltre non coltiva l'esclusività delle formulazioni etiche e delle loro traduzioni pratiche, attribuendo patenti di inconsistenza a posizioni diversamente motivate. Infine, non pretendendo il monopolio della interpretazione degli eventi storici, può incontrare letture e narrazioni del loro svolgimento motivate da paradigmi differenti e, intrecciandosi con esse, può condividere impegni comuni di trasformazione dell'assetto esistente delle cose.

## 11. Esperienze che hanno contato

Il percorso della mia ricerca è stato nutrito dagli stimoli che mi sono venuti dagli autori sui quali mi sono maggiormente soffermato, sia nei miei studi sia nei corsi di insegnamento. La mia tesi di laurea, dopo lo studio di un'opera di Ernst Bloch (Sofia Vanni Rovighi, davvero curiosa di ogni novità, mi chiese di recensirla per la Rivista di filosofia neo-scolastica quando ero ancora studente), si era concentrata sull'analisi della temporalità nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Ero studente all'Università Cattolica, ma su Hegel teneva lezione all'Università statale, sempre a Milano, anche Enzo Paci, con un'ampiezza culturale che esercitava un grande fascino sugli uditori. In precedenza, mi ero cimentato con il suo pensiero "relazionistico" in una esercitazione nell'ambito del Corso di Filosofia teoretica svolto da Gustavo Bontadini. Vivevo allora nella stagione del "dialogo" tra orientamenti di pensiero che si confrontavano senza, però, facili irenismi. In quel clima mise le radici la mia lettura di Marx, che, dopo la laurea, mi permise di svolgere i seminari sul "materialismo storico" affiancati all'insegnamento di Filosofia della storia del quale era titolare Virgilio Melchiorre, sotto la cui guida avevo svolto la tesi.

Questi cenni sul passato mi portano a trattenermi sul *background* esistenziale del mio profilo intellettuale e della elaborazione del mio pensiero. Negli anni che precedevano il Concilio Vaticano, si manifestava negli ambienti cattolici un fermento di idee che si esprimeva anche nella partecipazione a riviste che sarebbero state ascritte ai "cristiani del dissenso" (io entrai nella redazione della rivista *Questitalia*, diretta da Vladimiro Dorigo, critico intransigente dell'*integrismo* fino al punto di attribuirlo anche a Karl Barth quando mi rifiutò la pubblicazione della recensione favorevole di un suo opuscolo sul rapporto tra fede e politica). Del resto, anche la rivista ufficiale della Università Cattolica, *Vita e Pensiero*, intorno a quegli anni permetteva confronti aperti e vivaci. Un tale fermento, che debordava i confini della reverenza tradizionale, preparò indubbiamente atteggiamenti che poi sfociarono, sebbene non in modo lineare e compatto, nel movimento di contestazione esplosivo, già al finire del 1967, proprio nell'Ateneo fondato da Agostino Gemelli (peraltro la notizia "traumatica" che era stato occupato dagli studenti mi giunse quando prestavo il servizio militare).

Al di là di un bilancio ponderato dello "spirito di ribellione" espresso in quella fase storica, mi preme sottolineare che essa generò una figura di "filosofo militante" i cui panni, non solo da parte mia, non fu più possibile smettere. La lettura non neutrale

degli eventi e la forte inclinazione al cambiamento animarono pure, specificamente in ambito cattolico, forme più vaste di impegno culturale. Su questa linea il mio profilo personale fu corroborato dalla frequentazione di personaggi allora marginali all'*establishment* ecclesiale milanese e oltre, quali i padri serviti Camillo De Piaz e Davide Turollo. Importante fu la mediazione di Mario Cuminetti, che aveva rinunciato al sacerdozio continuando la sua missione come libraio della Corsia dei Servi e poi della libreria di via Tadino, animatore di conferenze e incontri con i nomi più validi della cultura cattolica e laica, superando lo steccato tra i due schieramenti. Con lui fui impegnato anche nel coordinamento di riviste di punta su scala nazionale, tra cui spiccava Testimonianze di Ernesto Balducci, e nel movimento dei Cristiani per il socialismo.

Con queste connotazioni poco clericali fui coinvolto nel vento di rinnovamento ecclesiale portato da Carlo Maria Martini nella grande diocesi ambrosiana, prima nella preparazione e nello svolgimento del famoso Convegno di Assago del 1986 sul Farsi prossimo (dove mi fu affidata una delle relazioni conclusive) e poi come membro della Commissione Giustizia e Pace (incaricata di redigere documenti su questioni che Martini stesso definiva “di frontiera”). Venni poi chiamato da Lorenzo Cantù, figura luminosa nel campo sindacale prima che associativo, a dirigere l'Ufficio studi del movimento delle Acli milanesi.

Tra le altre esperienze, mi limito a menzionare – non foss'altro per dar conto del retroterra della mia lunga riflessione sul tema della “filosofia del lavoro” – la partecipazione alla redazione della rivista del sindacato nazionale Cisl. Il progetto, organo attivo fino al 1998. Ancora in ambito milanese fui a lungo coinvolto nella rivista Orientamenti, che era espressione del Centro Sociale Ambrosiano, diretto da Lino Duilio, e potei dare il mio contributo alla Scuola di formazione alla politica, voluta da Martini. Sui fascicoli della rivista spesso comparivano i risultati di incontri e dibattiti che, lontano dai riflettori massmediatici oggi spesso ridondanti rispetto agli eventi che pubblicizzano, si tenevano nei sotterranei del palazzo vescovile in piazza Duomo; a una serie di essi intervenne Franco Fortini, lucidamente appassionato alle proposte di un cristianesimo rigoroso. Naturalmente, ciascuno di questi luoghi mi diede l'occasione di conoscere portatori di competenze diverse da quella filosofica, ma di notevole influsso sulla mia elaborazione.

In tempi di dilagante “popsophia” e di *tweets* posso anche confessare, al margine e senza arrossire, che dall'agosto del 1974 al febbraio del 1976 ho tenuto la rubrica Il

pensiero nel periodico *Tempo*. Settimanale di politica, informazione e cultura, dove ebbi modo di fare agili recensioni di libri di filosofia freschi di stampa.

## 12. A chi sono debitore

Nel corso degli anni i miei studi si erano allargati anzitutto a Max Weber, la cui considerazione dei modelli di razionalità e il metodo dell'imputazione causale mi furono utili per la riflessione che dedicai al tema del "valore" e della "ideologia", anche come complemento e parziale correttivo dell'impostazione marxiana. A sua volta Max Scheler mi mise in guardia rispetto alla tesi weberiana della "avalutatività" e alla restrizione della razionalità che surrettiziamente essa comportava. Di Antonio Gramsci ho esplorato il tema della funzione degli intellettuali ai fini della ricomposizione di teoria e prassi, imparando molto dalla sua visione storicizzata del materialismo storico, mentre le letture finalizzate a un saggio su Italo Mancini, concernente la logica della fede come "logica dei doppi pensieri", mi hanno portato a pensare a una declinazione meno perentoria della logica della non contraddizione.

A una versione della "fenomenologia della vita" come nuova metafisica, a cui è pervenuta la concezione onto-poietica di Anna-Teresa Tymieniecka, sono debitore di una reinterpretazione di tipo performativo della relazione tra la dimensione dell'essere incondizionato e quella dell'essere condizionato, in un contesto di manifestazione complessiva dell'*essere* considerato come dinamico *beingness* piuttosto che come statico *being*, nel quale anche i risultati dei saperi empirici possano convergere a un senso unitario. Sono così entrato a far parte del *Board* della rivista *Analecta Husserliana*, da lei fondata.

Dalla "razionalità comunicativa" di Jürgen Habermas ho tratto indicazioni preziose per un modello ideale di riconoscimento di eguale dignità agli interlocutori impegnati, nella interazione argomentativa vincolata a condizioni di validità, a dar conto di dati di fatto, di norme e valori e di convinzioni interiori, nell'intreccio di senso e con-senso. Ho sempre ritenuto però che il suo pensiero potrebbe giovare di una integrazione ontologica. Per inciso, una volta che in questo senso parlai di Habermas alla Casa della cultura di Milano, Fulvio Papi mi sussurrò che lo utilizzavo per riproporre una posizione filosofica tradizionale. Non aveva torto completamente. Dopo, purtroppo, non ci siamo più incontrati. Alla Casa della cultura tornai per un dibattito sul relativismo (tra i relatori anche Giulio Giorello) voluto da Riccardo Terzi, sindacalista

e intellettuale della sinistra milanese sempre animato da autentica propensione dialogica.

Leggendo Friedrich Nietzsche secondo il paradigma della *misura* e non dell'eccesso, ho ravvisato nel dinamismo della volontà di potenza, che si esprime nelle "valutazioni prospettivistiche", il radicamento della *verità* nella vita. Ho tratto da lui la chiave per la formulazione di ciò che sopra ho chiamato "prospettivismo veritativo", invece che attribuirgli l'esercizio di un mero arbitrio della interpretazione. Lo studio di Nietzsche mi ha propiziato l'incontro con Werner Stegmaier, direttore dei *Nietzsche Studien*, e la sua "filosofia dell'orientamento" (con essa mi sono confrontato a seguito dell'invito a partecipare alla *Festschrift* in suo onore).

Alle conversazioni con Serge Latouche devo elementi decisivi per la denuncia della smisuratezza della visione antropologica insita nel "produttivismo", pur divergendo dall'ipotesi di "cancellazione" dell'economia, mi sento con lui in piena sintonia nella critica dell'economicismo e dell'eccesso lavoristico.

Questa autopresentazione risulterebbe monca se mancassi di segnalare la mia riflessione sull'Insegnamento sociale della Chiesa in rapporto al "lavoro". La partecipazione assidua ai Forum del Progetto culturale della Conferenza episcopale italiana mi ha dato pure la possibilità di contribuire con un taglio sempre schiettamente critico al dibattito sui molteplici temi di volta in volta affrontati.

Per la mia formazione è stata infine rilevante la frequentazione dei Convegni annuali promossi dal Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Fondato in quella città nel 1946 da filosofi "cattedratici" di orientamento cristiano e poi giovatosi anche di altre collaborazioni, ha oggi sede a Roma. Dal settembre 2017 mi trovo a presiederlo e sono impegnato specialmente nella prosecuzione della iniziativa dei convegni e nella pubblicazione degli Atti relativi, rinnovando l'impresa di raccogliere riflessioni qualificate e plurali su temi nodali di natura filosofica e culturale.

## Postilla

Nel bilancio biografico-scientifico sopra tracciato, non ho menzionato amici e discepoli come avrei voluto. Per forza di cose ho trascurato molte persone che mi sono state compagne di strada e mi hanno permesso di divenire ciò che oggi sono, in modo eminente mia moglie Rosa Ottaviano, a suo tempo studentessa nel Collegio femminile della Università Cattolica, da sempre *stylist* insostituibile dei miei scritti. Ciò non significa affatto che non le conservi nella mia memoria e non sia grato a quanti ho incontrato in un lungo itinerario che dagli anni della prima formazione presso il Liceo classico Benedetto Marzolla di Brindisi mi ha portato, con luci e ombre, molto lontano.

## Nota bibliografica

C. DANANI, B. GIOVANOLA, M.L. PERRI, D. VERDUCCI (a cura di), *L'essere che è, l'essere che accade, Percorsi teoretici in filosofia morale in onore di Francesco Totaro*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. XXIII–XXXVII.

Francesco TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

Francesco TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

Francesco TOTARO, *L'etica pubblica questione cruciale della democrazia*, “Archivio di filosofia”, LXXXI, 3, pp. 17–32.

Francesco TOTARO, “Orientierung, Perspektive, Wahrheit: Versuch einer Verbindung”, in A. Bertino, E. Poljakova, A. Rupschus, B. Alberts, *Zur Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin–Boston 2016, pp. 197–213.

Francesco TOTARO, “Il filosofare come prospettivismo veritativo per le religioni”, in M. Naro (a cura di), *Il filosofare per le religioni. Un contributo “laico” al dialogo tra le religioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, pp. 357–378.

Francesco TOTARO, “Legge di natura e diritti umani in prospettiva ontologica”, in F. Totaro (a cura di), *Legge naturale e diritti umani*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 25–44.

Francesco TOTARO, “Chiesa e lavoro. Il lavoro nell’insegnamento sociale della Chiesa e i compiti attuali”, in C. Caltagirone, G. Pasquale, *Ecclesiologia dal Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Marcianum Press, Venezia 2016, pp. 751-778.

Francesco TOTARO, “Persona e Lavoro 4.0: intrecci e distinzioni”, in A. Cipriani, A. Gramolati, G. Mari, *Il lavoro 4.0 La Quarta Rivoluzione industriale e la trasformazione delle attività lavorative*, Firenze University Press, Firenze 2018, pp. 475-495.

Francesco TOTARO, “L’alterità difficile e il disconoscimento della persona del migrante”, in C. Vigna (a cura di), *Il dovere dell’ospitalità*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Francesco TOTARO, “Cultivation, generation and production”, *International Journal of Anthropology*.