

Prefazione

Il mio incontro con Francesco Totaro risale ai tempi ormai lontani di quand’ero giovane professore e lui giovane studente universitario. Nel leggere o nel rileggere gli scritti di questo volume ritrovo percorsi comuni, luoghi di reciproco arricchimento, ora segnati da una scrittura che sta nel tempo di una sostanziosa maturità.

1. *La via trascendentale*

Non è agevole orientarsi nell’intreccio molteplice di questi scritti, dispiegati fra le altezze della riflessione metafisica e le notazioni volte all’impegno storico. Lo spazio è breve ed esige una scelta non facile. Penso tuttavia che, per uno sguardo d’insieme, sia pregiudiziale la lettura di due saggi: l’uno del 1995, *Metafisica e trascendentalità* e l’altro del 2010, *Ricerca di verità e compimento ontologico*. Il primo prefigura i possibili percorsi della filosofia muovendo appunto dalle condizioni trascendentali della ricerca. Di queste condizioni vengono ricordate le modulazioni epocali che hanno percorso la storia del pensiero: dalle declinazioni universali dell’età classica e dell’età medievale alla delimitazione epistemologica nella sola prospettiva delle scienze esatte, sino al dispiegamento metodologico che riconosce un ruolo veritativo anche alle scienze storiche ma nel solo modo di un’ermeneutica che ristà soltanto nei campi della finitezza. E però proprio da questo lato, come giustamente ricorda Totaro, deve riemergere una sporgenza metafisica sull’infinito, senza della quale l’ermeneutica rischierebbe di ingabbiarsi nell’aporia o nella contraddizione di un pensiero che voglia configurarsi nella sola finitezza, teorizzando una «definitività del finito»¹. Su questo punto si sofferma, con maggiore incisività e con un’articolazione più direttamente teoretica, il saggio *Ricerca di verità e compimento ontologico*, dove la negatività che contrassegna ogni finitezza impone la considerazione per cui il contrassegno del non essere non può stare in sé: implica piuttosto il rinvio che da ultimo esige una primitività dell’essere. Totaro ricorda come decisi-

¹ *Metafisica e trascendentalità. Confronto con l’epistemologia e l’ermeneutica*, p. 29.

vo l'apparente truismo di Parmenide: «l'essere è e il non essere non è». L'asserto implica in effetti l'originarietà dell'essere.

Si tratta di comprendere che l'antifrasì parmenidea conduce «alla posizione *incondizionata* dell'essere grazie alla posizione solo *condizionata* del non essere. [...] La posizione del non essere si contraddice in quanto si rovescia immediatamente nel suo opposto: di esso si viene a fare un positivo. Tale rovesciamento consiste nel fatto che del non essere si riesce a dire solo dal punto di vista dell'essere. Ma allora il non essere non si pone mai come assoluto, bensì alla condizione di risolversi dialetticamente nell'altro da sé. [...] Dal dire autoannullantesi del non essere emerge la dizione incontraddittoria dell'essere»². Emerge così, quale presupposto originario di ogni sapere, la cognizione originaria dell'intero: l'intero come «l'incondizionato che precede e dà senso alle serie delle condizioni del suo manifestarsi», a tutti i modi finiti dell'essere³.

Si impone così la prospettiva di un orizzonte metafisico, dato appunto come correlato ultimo di ogni finitezza, come presupposto senza del quale la realtà del finito e del non essere che lo delimita avrebbe alle sue origini, e in modo contraddittorio, il nulla. Questo rinvio deve, però, proporsi kantianamente nei modi del *sapere*, non del *conoscere*⁴: non è che la sporgenza *necessaria* di un pensiero sempre situato, sempre delimitato nello spazio e nel tempo: un pensiero che resta pur sempre esprimibile solo nei modi provvisori e parziali della propria finitezza.

Da questo lato si aprono, a ben vedere, le vie di un sapere analogico, quelle che nei luoghi del finito riescono a declinare per partecipazione la dizione di una costitutiva trascendenza: trascendenza immanente o

² *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 160. Leggiamo analogamente in *Ricerca di verità e compimento ontologico*: «Nella più esplicita formula antifrastica “l'essere è e il non essere non è”, la posizione dell'essere emerge dall'autoannullamento della posizione del non essere. Si tratta di non ripetere la successione dell'antifrasì come una filastrocca di termini giustapposti, ma di comprendere come essa conduca alla posizione *incondizionata* dell'essere grazie alla posizione solo *condizionata* del non essere. La posizione del non essere si contraddice in quanto si rovescia immediatamente nel suo opposto: di esso si viene a fare un positivo. Tale rovesciamento consiste nel fatto che del non essere si riesce a fare parola solo dal punto di vista dell'essere. Ma allora il non essere non si pone mai come significato assoluto, bensì alla condizione di risolversi dialetticamente nell'altro da sé. Dal dire autoannullantesi del non essere emerge la dizione incontraddittoria dell'essere. Il non essere è *relativo* all'essere, beneficiario dell'autocontraddizione del non essere e capace di autoaffermazione senza contraddirsi. [...] In definitiva, il non essere non ha originarietà e autonomia semantica, non è propriamente un significato ma è un *significante* che ha il significato fuori di sé» (p. 12).

³ *Ricerca di verità e compimento ontologico*, p. 4.

⁴ Cfr. ancora *Metafisica e trascendentalità*, p. 30, dove il riferimento a Kant non è esplicito, ma facilmente decodificabile. La distinzione kantiana sarà poi ripresa esplicitamente e alle sue origini, ad esempio in un testo del 2011, *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 155.

immanenza trascendente. Siamo a quella circolarità mai conclusa di cui – in un altro saggio, dedicato a Bontadini – Totaro dice nei modi di un immediato che precede il mediato e che però ne è «semanticamente dipendente»: «il fenomenologico precede lo speculativo, ma solo da esso è “giustificato” in quanto tale»⁵.

Questa precedenza fenomenologica del finito, che però ha il suo senso e la sua direzione nell’infinito onnicomprensidente, nell’intero, è per questo incessantemente sollecitata a trascendersi. «I modi con cui avviene il nostro accesso all’intero – scrive Totaro – sono sempre parziali. La nostra esperienza dell’intero è allora *mancante*. L’intero ci appare e insieme non ci appare. Quindi *per noi* si dà in una contraddizione. Più precisamente, possiamo dire che, per un verso, l’intero produce *per noi* la contraddizione della sua mancanza e, per altro verso, suscita in noi l’impulso al superamento della contraddizione»⁶. Si potrebbe anche dire che «l’umana esperienza è sempre umana in-esperienza e quindi in atteggiamento di *espulsione* da se stessa»⁷.

2. *Il trascendentale e la regola utopica*

Questa divaricazione, che è ad un tempo anche partecipazione, può costituire un movimento di trascendenza: l’orizzonte di una comprensione assoluta resta per se stesso sempre di là dalle capacità della coscienza finita, ma a un tempo costituisce la possibilità di una sua mai conclusa approssimazione: un movimento che investe non solo le vie dell’intelletto, ma insieme anche le vie dell’etica e della coscienza storica. Negli scritti di questa raccolta ricorre non a caso, più volte, la parola utopia, con un senso tutt’altro che negativo: come orizzonte sempre trascendente e tuttavia come principio di richiamo, di regolazione. Sembra che se ne possa dire stando all’enigma filologico che Thomas More ha rac-

⁵ *Inattualità dell’intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, p. 50. Cfr. altrove, nel saggio *Universalismo e relativismo*, e nel punto in cui si richiama la prospettiva contraddittoria «di un’ermeneutica, priva, per così dire, di intenzionalità ontologica e quindi autoreferenziale, laddove essa [...] si presta a essere intesa più persuasivamente come processo di approssimazione incessante al vero, senza la tensione al quale l’interpretare si avvita su se stesso e diventa vacuo» (p. 82). Nello stesso senso cfr. pure, sempre in questa raccolta, il saggio dedicato al ‘nuovo realismo’ di M. Ferraris, *Il ‘nuovo realismo’ e la fallacia della fattualità*.

⁶ *Intenzionalità ontologica e coscienza morale nell’esperienza umana*, p. 68.

⁷ *Ibi*, p. 67. E poco prima: «alla intenzionalità umana appartiene, oltre alla capacità di stare in uno spazio e in un tempo, la capacità di smarcarsi sia rispetto allo spazio sia rispetto al tempo. E non soltanto rispetto a una porzione determinata dello spazio e del tempo, ma rispetto a qualsiasi spazio e a qualsiasi tempo. L’intenzionalità umana aderisce sempre a una situazione e insieme la trascende».

chiuso nella ‘u’ di *u-topia*: lettera che potrebbe intendersi come intreccio o convergenza di un’*alfa* privativa con la positività di un ‘eu’ quale avvistamento di un ultimo bene. L’utopia come *luogo che non è* e insieme come *buon luogo*⁸. Per questo anche rinvio sempre trascendente e insieme sempre imperativo, in vista di una circolarità o di una tensione reciproca. Totaro può dunque scrivere: «Vale la pena soffermarsi sobriamente su tale circolarità, si potrebbe dire, *utopica*, strettamente connessa a una idea di razionalità del reale che superi la semplice constatazione del mondo “così com’è” da parte della coscienza e quindi elabori positivamente l’opposizione tra io e non io o tra io e natura»⁹.

Si può dunque dire che il tema investe in generale l’ontologia secondo una dialettica che sta fra trascendenza e immanenza: trascendenza immanente e immanenza trascendente. L’ontologia ritrova così una sua cogenza anche sul piano del sapere storico: come principio ermeneutico per una concezione del tempo fra tradizione greca e tradizione cristiana¹⁰, per un’intelligenza della persona e della cittadinanza¹¹ o per un’etica della comunicazione e della politica¹². Quel che qui mi preme sottolineare è duplice: per un verso la possibile prefigurazione di una ultimità utopica, per altro verso l’esercizio speculare che dalla prospettiva utopica discende a una considerazione critica del presente storico.

Nel primo senso la risposta di Totaro è coerente con la duplicità di senso con cui si dà l’*éschaton* utopico: la sua partecipazione originariamente immanente nei molteplici percorsi della storia ne permette una qualche figurazione, ma la sua insuperabile trascendenza dai tempi storici esige che nessuna figurazione possa darsi come unica e definitiva. Si apre da questo lato una prospettiva che, nel campo del pensiero metafisico e in quello delle tradizioni religiose, si profila in senso ecumenico e pluralistico. Possiamo dirlo ritornando alla duplicità propria dell’asserto metafisico, quella per cui in un senso l’asserto si dà come il presupposto radicale, originario di ogni pensiero mentre, in altro senso, si lascia avvistare soltanto come sfondo non altrimenti pronunziabile che in una prospettiva finita. «Già ai suoi albori – scrive Totaro – il percor-

⁸ Rinvio per questo alla voce «Utopia» da me scritta per l’*Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 2010².

⁹ *Inattualità dell’intero*, p. 63.

¹⁰ Ricorderei soprattutto il saggio *L’eredità biblica nelle visioni occidentali del tempo*, dove, infine, compare la buona utopia dell’*éschaton* cristiano.

¹¹ Cfr. particolarmente i saggi *Etica dell’essere persona e nuova cittadinanza*, pp. 97 ss.; *Virtuale e ideologia. Gli apparati dell’immaginario come artificio di compensazione e risarcimento*, pp. 241 ss.

¹² Per un’etica del comunicare, un’utopia necessaria (cfr. pp. 251 ss.); *Condizioni per la ricchezza etica della politica*, dove si parla di un’utopia indispensabile sia al pensare sia all’agire politico (pp. 269 ss.).

so del pensare, quindi il *metodo* della ricerca di verità, si dirama per un verso nell'apertura incondizionata all'intero, per altro verso nell'accertamento delle condizioni e dei momenti della sua realizzazione parziale. Per un verso il *logos* tende a fare parola dell'incondizionato e, per altro verso, a dire delle condizioni nelle quali esso è definito per prospettive e approssimazioni»¹³. Le condizioni sono sempre storiche, sempre legate a uno spazio e a una stagione storica. È per questo che infine si deve anche pensare «la pluralità delle filosofie e delle religioni, quindi delle culture che in esse trovano elementi essenziali di condensazione, secondo un rapporto né di giustapposizione né di esclusione, ma di convergenza a una meta asintotica che dà senso e coerenza complessiva ai molteplici sforzi dell'umano di attingere l'incondizionato attraverso le condizioni nei quali esso si rifrange. Ciò non dovrebbe condurre a un irenismo esangue e rinunciatario, ma piuttosto a un confronto tanto più rigoroso quanto più motivato da un'intenzione comune»¹⁴. Con questa avvertenza lo sguardo che muove al futuro esige una cautela e una delicatezza di rapporti, ma può comunque avviarsi con una precisa indicazione di metodo, secondo «un paradigma epistemologico che possiamo chiamare *prospettivismo veritativo*, per evidenziare che le prospettive si rappresentano in relazione a una verità che le orienta e le porta a riconoscersi l'un l'altra nel conferimento reciproco di un'analogia dignità di ricerca»¹⁵. E allora si può per questo traghettare a una unità che mantenga e insieme affratelli le diverse tradizioni? Totaro pensa, con disezione cristiana, alla promessa escatologica del Cristo che, nella paternità di Dio, annunzia la ricomprensione delle molte tradizioni e dei diversi itinerari storici. Alla sua articolata riflessione¹⁶, che ha il suo supporto scritturistico in *Gv* 16,20¹⁷, mi permetto di aggiungere il rinvio a due passi paolini che a me sembrano ugualmente decisivi a questo riguardo. Penso a *Ef* 1,10 e a *1Cor* 15,28 dov'è detto della ricapitolazione di tutte le cose nel Cristo che, infine, consegnerà tutto, anche se stesso nelle mani dell'unico Padre¹⁸.

¹³ *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 158.

¹⁴ *Ibi*, p. 168.

¹⁵ *Ibi*, pp. 165-166.

¹⁶ *Ibidem*. Si vedano in questo senso i §§ 7 e 11.

¹⁷ GIOVANNI 16,20: «Il Padre è più grande di me», cit. a p. 167.

¹⁸ Cfr. *Ef* 1,10, dove Paolo parla del «disegno di ricapitolare tutto in Cristo, le cose del cielo e le cose della terra» e insieme *1Cor* 15,28 dove il tema della 'ricapitolazione' in Cristo viene ripreso sino a concludere che «quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti». Con riferimento a questi testi avevo scritto, in passato, per esempio nel saggio *Religione e religioni* (2009), ora in *Il nome impossibile*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Ritrovo ora una singolare sintonia con le pagine di Totaro.

3. Dell'intero e della funzione critica

Ma, intanto, questa prospettiva escatologica come può orientare una coscienza critica sul presente, sulle distopie che affliggono l'uomo contemporaneo? Un problema che, nella riflessione di Totaro, si è via via evidenziato come cruciale a questo riguardo, è quello del lavoro: un tema che ritorna con ampiezza e passione, soprattutto nel saggio *Persona, azione, lavoro. Per una teoria trascendentale della prassi*.

Perché parliamo di un incrocio determinante per la comprensione critica del presente storico? Per rispondere occorre fare un passo indietro e rimarcare previamente l'ambito concreto in cui deve profilarsi la persona dell'uomo. La persona – scrive Totaro – è relazione *in situazione*. «Questo plesso originario della persona contiene una correlazione altrettanto originaria alla spazialità e alla temporalità. [...] La relazione come struttura *ad intra* della persona si riverbera perciò in un movimento di strutturazione *ad extra* che si scopre, a ben vedere, come generativa delle stesse connotazioni intrinseche della persona. La persona è relazione interiore proprio perché è, inscindibilmente, relazione esteriore»¹⁹. In altro modo e con un passo ulteriore, fra trascendentalità e concretezza, potremmo dire che, se il riferimento costitutivo della coscienza sta nella tensione all'intero e se, al contempo, questa tensione può declinarsi solo muovendo dai percorsi finiti e parziali della storia, il compito previo per questa relazione sta poi nel predisporre e nell'ampliare via via i percorsi finiti che la rendono possibile. L'esercizio di questa predisposizione dipende, nel concreto rapporto col mondo, dalla *fattibilità* disponibile, dall'apertura e dalla utilizzabilità degli spazi e dei tempi che la rendono possibile. Tale è appunto la dimensione tecnica, operativa dell'umano: *recta ratio factibilium*, per dirla con gli antichi. Ma, per contro, la *rettitudine* di questa *ratio* sta pur sempre nel suo riporto alla coscienza dell'intero: «In definitiva, è lo stesso ordine delle determinazioni che ha bisogno di essere pensato nell'intero per acquisire pienezza di senso»²⁰. È in questa reciprocità che si disegna propriamente il senso della tecnica e dell'avere: percorsi dell'*avere*, dell'*utilizzabile*, ma in vista dell'*essere*, in ordine a una significazione ultima, assoluta dell'esistenza.

Si può dire che sia questa la prospettiva in cui si esercitano il pensiero e la prassi dell'uomo contemporaneo? Totaro ripercorre i passi decisivi della sua formazione: da Aristotele alla modernità di Locke, di Hegel, sino a Marx e alla consuetudine diffusa nella coscienza d'oggi. Per chi riconosca nella correlazione alla trascendentalità dell'essere la positività dell'avere e del rapporto al finito, deve poi farsi evidente che l'iti-

¹⁹ *Persona, azione, lavoro. Per una teoria trascendentale della prassi*, pp. 191-192.

²⁰ *Ibi*, p. 192.

nerario della coscienza moderna si è perso in un movimento contrario: nel privilegiare come assoluta la funzione del lavoro e del consumo dei suoi prodotti, nella perdita che dimette l'avere dal destino del pensare e dell'agire, della contemplazione e del fare, verso l'intero dell'essere. Di fatto, la produzione come fine a se stessa.

Così, all'errore dell'aristocrazia antica si è finito col rispondere con un errore opposto. «Nella cultura antica, di cui Aristotele rappresenta una cifra emblematica, ha prevalso l'ostracismo del lavoro, a beneficio della prassi e della contemplazione; quindi l'umano ha sofferto della emarginazione del lavoro. Nella cultura contemporanea invece, con il prevalere dell'ipertrofia del lavoro, risultano emarginate le dimensioni della prassi e della contemplazione. Nel rovesciamento del lavoro da realtà subordinata a realtà dominante, si ripropone però la mutilazione dell'umano»²¹.

La domanda che si propone, muovendo da una prospettiva trascendentale, storicamente utopica, è allora la seguente: non occorre ritrovare un equilibrio delle parti e delle funzioni? «Senza una misura ontologica, può il lavoro sottrarsi alla dispersione dell'attività che in esso viene impiegata in un parossismo produttivo che, nell'erosione di ogni permanenza, obbedisce in definitiva alla logica di annientamento, di un meccanismo che divora se stesso? Lungo questa via il produrre, più che un portare alla luce possibilità di essere secondo una valenza di costruttività trascendentale emersa nella sua vicenda moderna, non si consegnerebbe alla indifferenza di un consumare insensato, cui esso servirebbe – ancora una volta – solo come momento strumentale?»²².

Il compito che allora si propone come decisivo sta in un «riequilibrio antropologico», in una complessità che infine coinvolga «l'insieme di essere, agire e lavorare»²³. Senza entrare nel merito di indicazioni operative presenti in altri suoi scritti sull'argomento, in questo contesto Totaro può ben indicare una linea di principio, notando che il lavoro è infine richiamato a «propiziare il suo destino virtuoso se, riconoscendosi nel carattere comunque parziale della sua potenza antropologica, riesce a declinare la propria peculiare disposizione all'avere con l'orientamento all'essere che si dà a un contemplare non riducibile al produrre e prima e oltre la scena del producibile, cioè se l'incremento dell'avere si qualifica come *via* all'incremento ontologico per la persona, la quale si rappresenta indisgiungibilmente come costituita nel lavorare, nell'agire e nell'essere»²⁴.

²¹ *Ibi*, p. 207.

²² *Ibi*, p. 209.

²³ *Ibi*, p. 207.

²⁴ *Ibi*, p. 209.

Si tratta, certo, di una meta utopica, che però costituisce positivamente un principio di orientamento: un principio nel quale si profila non solo un rapporto armonico con l'essere, ma insieme anche un superamento della conflittualità che il campo dell'avere, lasciato a se stesso, inevitabilmente produce. «L'istanza etica si renderebbe così *empiricamente* efficace attraverso l'interpretazione ponderata dei bisogni e dei desideri e si farebbe vettore della realizzazione di una *situazione di valore* tra soggetti che si impegnano a far prevalere la logica del riconoscimento reciproco, nell'attribuzione di diritti e di doveri, su quella del dominio e dell'antagonismo»²⁵.

La conflittualità che discende da una precedenza dell'avere sull'essere non coinvolge soltanto la relazione interumana: investe anche, e forse ancor prima, la relazione col mondo della natura. Gli sviluppi della tecnica – com'è notato altrove, in un saggio del 2010 – possono modificare la fattualità della natura in vista di ciò che la natura dovrebbe essere. Nella sola logica dell'avere, l'ordine dell'essere può essere tuttavia assoggettato con un pericoloso capovolgimento, con un passaggio dall'*ars ancilla naturae* alla *natura ancilla artis*, dall'artificio come disvelamento delle potenze d'essere all'artificio come dominio e appropriazione delle potenze²⁶. «La potenza della *póiesis* può aspirare a farsi potenza *generativa*, rompendo gli argini che distinguevano la *póiesis*, pur sempre vincolata all'uso degli elementi generati dalla *physis*, dalla *génésis*. La tecnica non ritorna alla natura, dopo aver adempiuto al compito di correggerne le defezioni o di esaltarne le prestazioni, ma può essere essa stessa *naturans*». E allora c'è da chiedersi: «Una *póiesis naturans* è ancora governabile secondo un'idea di permanenza della natura umana, secondo una teleologia essenziale capace di orientarla e di vincolarla, oppure si può rendere *irresponsabile* nei suoi confronti?»²⁷.

Di nuovo, anche da questo lato si pone il problema di una ricomprensione nell'ottica dell'intero, dove «la dignità dell'ente, in quanto radicata nell'essere, non può essere oscurata dalle pretese pervasive dell'artificio; essa diventa anzi principio di critica delle situazioni in cui l'ipertrofia strumentale si dovesse espandere come normalità esistenziale»²⁸.

²⁵ *Ibi*, pp. 210-211.

²⁶ *Natura, artificialità e relativismo etico*, p. 172. E poco dopo: «I problemi insorgono allorché a comandare l'intervento dell'artificio non è l'idea di ciò che la natura dovrebbe essere in continuità con ciò che la natura di fatto è, ma piuttosto l'idea di ciò che si vorrebbe che la natura sia o diventi. La natura verrebbe ad essere assunta come *elemento materiale* di una forma dipendente dalla potenza del volere, il quale dispone di conoscenze e procedure operative in grado di dare seguito al proprio progetto o, come si insinua, a *qualsiasi* progetto» (p. 176).

²⁷ *Ibi*, p. 182.

²⁸ *Ibi*, p. 186. Nella stessa direzione andrebbe riletto anche il saggio *Globalizzazione capi-*

Se però il principio è la dignità dell’umano, oltre che «correggere le tendenze pervasive dell’artificio», si tratta di «superare la visione fissista della natura»²⁹. La ‘natura’ è sempre sia un *explanandum* sia un *interpretandum*. Il punto essenziale è che l’umano, essendo principio in sé, va rispettato come tale e «non può diventare senza residui un oggetto di produzione»³⁰.

4. *L'esposizione all'irrazionale*

La dialettica che può correre fra il radicamento nell’essere e la pretesa pervasiva dell’artificio sottende, però, una difficoltà (un’aporia?), non superabile. L’artificio non è come tale attraversato da una contraddittoria disposizione all’intero dell’essere? E poi perché l’artificio può mirare a una contraffazione dell’intero? Non deve sfuggirci – nota Totaro – che questa inclinazione al male «ha le sue radici, paradossalmente, proprio nell’aspirazione a un agire che vuole per sé pienezza. Nel movimento concreto dell’agire umano, è ricorrente l’impulso insondabile e *mostruosamente* originario a piegare il desiderio di pienezza in delirio di onnipotenza incentrato su un sé abnorme. È insomma nella facoltà dell’umano volere lo stravolgimento di quella pienezza che pure gli è indispensabile, pena la sterilità dello stesso volere»³¹.

Ma allora e di nuovo come spiegare questa contraddizione se non ammettendo una negatività che nell’esistenza insidia una positiva autenticità dell’essere: una negatività che come tale può anche essere redentaria e che però implica pur sempre una contraddizione nel plesso dell’essere? In una prospettiva escatologica, in cui ogni ente ha la propria radi-

talistica, economia e orizzonte antropologico: una via di oltrepassamento?, dove, fra altri, sono significativi i rinvii a nuove figure dell’economia quali quelle disegnate da Amartya Sen e Martha Nussbaum.

²⁹ *Natura, artificialità e relativismo etico*, p. 172. E a p. 179 si precisa ulteriormente: «Questo giro di considerazioni dovrebbe rendere meno perentorio l’uso apodittico che del concetto di natura si fa e propiziare maggiore disponibilità alle revisioni del suo significato. Occorrerebbe rispettare i due *fuochi* che sono entrambi coinvolti nella incessante impresa interpretativa della natura umana. Il primo è quello per cui è costante, nell’autoriflessione dell’umano, il riferimento a qualcosa che permane e che, nel permanere, accomuna. Il secondo è quello per cui i resoconti delle espressioni di umanità sono mutevoli sia in relazione al tempo sia in relazione allo spazio, fino alla irriducibilità di ogni singola individualizzazione, che nel dare forma alla propria autointerpretazione diventa principio autonomo di libera declinazione nella conformità e nella difformità rispetto alla natura come insieme delle condizioni già date. E allora la natura propria dell’umano è capacità di dare forma individuale a ciò che è comune».

³⁰ *Ibi*, p. 185.

³¹ *Intenzionalità ontologica e coscienza morale nell’esperienza umana*, p. 70.

ce e il proprio destino, può anche dirsi che la negatività della contraddizione e del male possano raccogliersi nell'originarietà dell'essere? L'impianto del discorso, come ho ricordato, si regge sul carattere fenomenicamente dato della negatività ontica, dove la negatività altro non è che il contrappunto di una relazione, di una *inseità* nell'essere. Una negatività, qual è quella del male, fisico o morale che sia, si pone invece per se stessa ed è come tale decostruttiva, ultimamente privazione di senso, alternativa all'intero dell'essere. Siamo – scrive Totaro – a quegli «eventi di segno negativo dei quali non si potrebbe affermare una permanenza al di là del loro accadere. [...] In un linguaggio meno comune l'aporia si potrebbe definire come possibile contraddizione tra *essere* e *senso*»³². Ma allora si deve anche dire che una contraddizione del genere non è per se stessa ricomprensibile nell'intero dell'essere: «non è possibile, se non a patto di un indecente masochismo, volere appunto “l'eterno ritorno” di ogni momento secondo una identità di pura ripetizione»³³.

Come risolvere questa contraddizione? Come contenere in una prospettiva unitaria l'asserto dell'intero e dell'essere con la contraddizione del male e dell'errore? Dovremmo riconoscere che da questo lato non sembra possibile una risposta alla portata della ragione: nella sua datità l'irrazionale – come suggeriva a suo tempo Kierkegaard – non sembra ultimamente decodificabile secondo ragione, proprio perché irrazionale³⁴. Paul Ricoeur direbbe a questo riguardo che dell'irrazionale può darsi solo un rilievo empirico non un'*eidetica*³⁵. La riflessione di Totaro pare non lontana da queste conclusioni, quando dice che la pretesa di ricomprendersi l'irrazionale nell'assoluto della ragione si dà come una sorta di masochismo: «il costo pagato per la brutalità negativa dell'evento *infausto* non si configura in quanto tale suscettibile di riscatto»³⁶. E però, se una questione del senso qui non è proponibile, dalla parte dell'essere è tuttavia pensabile la possibilità di un trascendimento o, in termini cristiani, di una redenzione, di una restituzione del senso. Totaro lo di-

³² *Ricerca di verità e compimento ontologico*, p. 13.

³³ *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 163.

³⁴ Non a torto, proprio Kierkegaard ha potuto scrivere che «l'incomprensibilità del peccato non deriva da una conoscenza limitata, di modo che noi a furia di speculare arriveremmo a comprenderlo. No, l'incomprensibilità costituisce proprio l'essenza del male» (*Papirer*, a cura di P. Heiberg - V. Kuhr - E. Torsting, Copenhagen 1908-1948, rist. 1971-1978, X² A 436; trad. it. di Cornelio Fabro, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980 ss., pp. 87-88).

³⁵ Cfr. *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, p. 10; trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 56; *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1949, p. 27; Kierkegaard et le mal, «Revue de théologie et de philosophie», 1963, 4, in particolare, sul problema dell'inesplicabilità del male si vedano le pp. 296 ss.

³⁶ *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 163.

ce richiamando una pagina singolare del *De civitate Dei*, là dove Agostino si chiede se e come le tante unghie e i tanti capelli tagliati possano ritrovarsi nella resurrezione dei corpi³⁷. La risposta, come sappiamo, è che la ripresa e la salvezza dell'essere non vanno intese in senso quantitativo: nella resurrezione quel che è stato verrà ripreso nell'ordine nuovo di una sintesi ideale: «Tutti i difetti fisici che in questa vita contrastano la bellezza umana non esisteranno nello stato della resurrezione, poiché lì, pur rimanendo la sostanza naturale dell'uomo, la sua qualità e la sua quantità concorgeranno all'attuazione di una bellezza unitaria»³⁸. Tuttora rilegge questo passo alla luce del proprio impianto ontologico e con la forza del principio di non contraddizione che deve sorreggerlo. Infine si potrà così notare che quanto è stato verrà, sì, ripreso, ma solo nel ricomporsi di una completa *dignità* d'essere³⁹.

Direi che lo stesso principio resta sotteso a un altro scritto, quello dedicato al pensiero della morte: un pensiero che vince le strategie della rimozione e che invece traduce il nesso vita-morte nell'ambito di un'esistenza responsabile, nell'impegno del tempo finito e della sua dedizione alla vita buona. Si dischiude da questo lato una cultura dal «volto paradossale»: un vissuto per la pienezza del desiderio, nella speranza di un destino aperto ai compimenti dell'esistere⁴⁰. È peraltro quanto mai significativo che questo scritto, volto alla cultura del morire e della buona morte, sia posto al termine del volume, in una prospettiva che, mossa dalla relazione teorica assoluto-relativo, si sporge ai confini stessi dell'esistenza quasi per anticiparne, per avvistarne e procurane l'adempimento.

Che cosa o chi può assicurare un adempimento dell'essere, una piena risoluzione dell'ente nell'intero dell'essere? I percorsi che ho ricordato si sono arrestati di fronte a una negatività, che per se stessa appare irresolubilmente negativa, per poi volgersi sul versante di una speranza religiosa, di là da ogni caduta e da ogni defezione dall'essere. Che cosa o chi può dar credito a questa speranza? La risposta conclusiva è quella che risuona nuovamente in una domanda: «Chi, se non un essere che

³⁷ La domanda – va ricordato – nasceva dal detto evangelico per il quale «Non un capello del vostro capo andrà perduto» (*Lc* 21,18. Cfr. 12,7 e *Mt* 10,30).

³⁸ Agostino, *La città di Dio*, trad. it. e cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard, s.l. 1992, p. 1124.

³⁹ «Nell'esaminare i connotati dell'esperienza, se nel cuore di quest'ultima emerge la differenza tra ciò che è *degno* di continuare ad essere rispetto a ciò che è privo di tale dignità, allora diviene difficile negare che si debba compiere una *selezione* di ciò che possa soddisfare il diritto-di-essere, in vista del potenziamento di ciò che è *degno* di continuare a essere, rispetto a ciò che è privo di tale dignità. Altrimenti, l'esperienza in piena adesione con l'essere rimarrebbe irretita nelle maglie della negatività esistenziale da essa *patita* attualmente (*Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 162).

⁴⁰ *Esiste una cultura del morire?*, p. 349.

non patisce il condizionamento insuperabile della finitezza?»⁴¹. La domanda contiene in sé già la risposta: una risposta che riposa sull'«a priori dell'Essere, tanto ineludibile quanto trascendente. Da questa evidenza originaria e dalla sua trascendenza sgorga allora un sapere che è insieme costituzione di una fede razionale e quindi di una possibile speranza. Al piano del pensiero si ritrova così, in un senso originario, quel pensiero che era stato già pronunziato dalla bocca del credente neotestamentario: «Fede è *sostanza* di cose sperate»⁴².

Il volume di Totaro si articola anche nella esplorazione di ambiti *regionali* quali la comunicazione, l'economia e la sfera politica, nello sforzo di dare corpo a un discorso ontologico innervato nelle dimensioni dell'esperienza storica. La mia presentazione resta così inadeguata alla più ampia ricchezza del libro. Spero però di aver messo in luce le linee portanti del metodo, le radici ontologicamente decisive per una ricerca tanto ricca quanto molteplice.

Virgilio Melchiorre

⁴¹ *Postilla conclusiva*, p. 352.

⁴² *Eb.* 11,1 che qui ricordo nella felice trascrizione di Dante (*Paradiso*, XXIV, 64), sottolineandone appunto il nesso *sostanziale* con la ragione.