

## ***Metafisica neoclassica e prospettivismo della verità***

Claudio Ciancio  
Università del Piemonte Orientale  
Dipartimento di Studi Umanistici  
claudio.ciancio@fastwebnet.it

### **ABSTRACT**

The article attempts a critical comparison with Totaro's arguments, of which appreciates the high level of philosophy. It covers three main points: the conception of the unconditioned, the relation of the finite with the absolute and the perspectivism of truth. Very convincing are the defense of the ontological approach and the attempt to found ethics on the ontology. Just the close relationship between ethics and ontology should orient toward the affirmation of freedom as the original principle. Finally, it seeks to show that the perspectivism of truth is better established in a hermeneutics that does not dissolve the truth but think it as inexhaustible.

### **KEYWORDS**

Freedom, ontology, hermeneutics, ethics

La pubblicazione del libro di Francesco Totaro, *Assoluto e relativo. l'essere e il suo accadere per noi*, è un evento filosofico che va salutato con grande soddisfazione da parte di tutti coloro che difendono una concezione speculativa della filosofia e che riconoscono proprio in questa speculatività la capacità di gettare luce anche sui problemi più pressanti del tempo. Quella di Totaro è una sfida difficile, che deve fare i conti con una temperie filosofica nella quale si assiste a una divaricazione fra discorsi specialistici, che pretendono di essere i soli dotati di rigore, e riflessioni sui temi più generali, e tradizionali, che finiscono spesso di scendere nella chiacchiera o di essere affidati alla spettacolarità mediatica. La riflessione di Totaro va controcorrente, perché ripropone insieme il rigore dell'analisi e la massima generalità del tema: l'ontologia come sapere dell'incondizionato e come fondamento dell'etica. Il libro affronta con grande competenza anche temi più particolari, quali il lavoro, i nuovi media, il multiculturalismo, la democrazia e altri ancora, ma limiterò tuttavia a tentare un confronto critico su tre punti fondamentali: la concezione dell'incondizionato, il rapporto del finito con l'incondizionato e il prospettivismo veritativo.

### **1. *L'accesso all'incondizionato***

Il problema dell'incondizionato non può essere separato da quello dell'accesso ad esso. Per sua natura l'incondizionato non può essere asserito, se non si mostra la

plausibilità di un oltrepassamento dell'esperienza e non si traccia la via per la quale questo oltrepassamento avviene. Tanto più che, come cercherò di mostrare, la via prescelta condiziona la comprensione dell'incondizionato stesso. Ma proprio su questo punto Totaro non sarebbe del tutto d'accordo, perché sostiene che, se è vero che vi sono diverse vie di accesso, ciascuna delle quali è una prospettiva sull'intero, bisogna però evitare di "etichettare la verità stessa in base alle nostre proiezioni di natura particolare", per riconoscere il "carattere irriducibile dell'intero a ogni parzialità" (p. 8).

La via percorsa da Totaro ha due aspetti: da un lato presenta l'accesso come inevitabile e dall'altro conduce a pensare l'incondizionato come l'esser per sé o l'intero. Riprendendo una tesi fondamentale della metafisica neoclassica, egli muove dalla considerazione della finitezza come problema che non trova soluzione in se stesso e, proprio per questo, critica le prospettive che assumono la finitezza come inoltrepassabile, prendendo di mira in particolare l'ermeneutica heideggeriana con la sua pretesa di fare dell'epocalità una limitazione radicale, e osservando che è solo da un punto di vista metafisico che l'epocalità può essere riconosciuta come limitazione (v. pp. 28-29). Più in generale Totaro, seguendo Bontadini, afferma che l'esperienza, per essere compresa, richiede una sporgenza oltre se stessa e, se non è pensata in rapporto all'assoluto, allora assolutizza se stessa (v. pp. 49-50). Ma ciò non può essere, perché l'esperienza è divenire, il divenire è segnato dal negativo e allora il negativo sarebbe il principio ultimo del reale; in questo modo si attribuirebbe all'assoluto, e non solo al finito, la contraddizione dell'essere che può non essere, con il che si assolutizzerebbe la contraddizione (v. pp. 51-52). Ora mi chiedo se questa classica argomentazione riesca davvero a superare l'obiezione di origine pascaliana, secondo la quale, se è vero che il finito si definisce solo in rapporto con l'infinito, questa non è ancora una dimostrazione dell'esistenza dell'infinito. Possiamo cioè utilizzare la prova di Cartesio, limitandone la portata, per dire che l'idea dell'infinito in noi è un indizio della sua esistenza, e tuttavia non si può escludere che essa invece sia una semplice indefinita dilatazione del finito stesso e che il mondo sia fondato sul non senso invece che sul senso. E che, dunque, pascalianamente, all'infinito positivo si acceda solo attraverso una scommessa.

L'altro aspetto decisivo dell'accesso all'incondizionato è il fatto che quello proposto non è, come del resto qualsiasi altro accesso, neutrale rispetto alla determinazione della natura dell'incondizionato stesso. Totaro osserva che l'essere condizionato è l'essere di cui affermiamo la positività a certe condizioni, ma che questa positività non è sufficiente a garantire "la soddisfazione o la saturazione della 'pretesa d'essere'", pretesa inerente all'approccio metafisico, che è rivolto al "potenziamento *qualitativo* della dignità che spetta a ogni determinazione dell'essere in quanto sottratta alla caduta nel negativo" (p. 157). Posto in questi termini l'approccio all'incondizionato, egli si chiede poi se "c'è effettivamente una via al dire dell'intero in modo ad esso adeguato" e afferma che per rispondere alla questione "occorre chiedersi se si dia, sulla via della ricerca di verità, qualche signifi-

cato dal quale non si possa prescindere in nessun modo” (p. 158). Ora vi sarebbero due significati assolutamente imprescindibili: il positivo e il negativo, e questo “semantema trascendentale” troverebbe il suo “*riempimento* contenutistico” nella coppia essere-nulla (p. 159). Posta questa coppia, si giunge subito al principio parmenideo, perché “la posizione del non essere si contraddice in quanto si rovescia immediatamente nel suo opposto: di esso si viene a fare un positivo”. La conclusione è l’affermazione dell’identità e della necessità dell’essere (p. 160).

È una conclusione che rigorosamente scaturisce dalla via di accesso, che è la domanda sull’essere dell’esperienza e che si struttura sull’affermazione e sulla negazione, sul positivo e sul negativo. Che quei due trascendentali siano preliminari mi pare incontestabile e tuttavia mi pare dubbio che essi siano gli unici preliminari. Altrettanto preliminare non è forse l’interrogare stesso, senza il quale ovviamente la stessa alternativa di positivo e negativo non si porrebbe? Ora l’interrogazione è una sospensione preliminare e un mettere in gioco l’alternativa fra essere e non essere. La semplice affermazione dell’essere necessario non rende ragione del darsi di quell’alternativa, che è invece giustificata se il principio più alto non è l’essere necessario ma la libertà. È quel che avviene in un’ontologia della libertà, nella quale l’essere è sospeso alla libertà originaria, il suo darsi è dunque dubbio e perciò a pieno titolo oggetto di interrogazione, proprio quell’interrogazione che si è definita nella domanda metafisica fondamentale. Si potrebbe tuttavia pensare che l’interrogazione sull’essere e sul non essere (come ogni altra interrogazione) abbia origine non da una sospensione dell’essere, ma dall’apparenza, dall’inganno dell’apparenza che sottrae l’evidenza. Questa sarebbe però una spiegazione a metà: perché nella compatta necessità dell’essere dovrebbe sorgere l’apparenza, l’inganno, l’errore? Nemmeno Spinoza l’ha spiegato, non ha veramente spiegato perché la mente umana possa (?) limitarsi a una veduta parziale del tutto. Solo nell’ordine della libertà l’errore e il male in generale diventano possibili. Ma non si può introdurre la libertà solo a un certo punto, dopo aver posto l’essere necessario. Come osservò Schelling, se non si comincia dalla libertà, essa è perduta per sempre. Ovviamente non sostengo che la metafisica di Totaro escluda la libertà, e ne vedremo più avanti le ragioni. Il mio dubbio è che essa sia compatibile con quella metafisica.

## 2. *La natura dell’incondizionato*

Conviene però approfondire il modo in cui l’autore concepisce la natura dell’incondizionato, anche per sfumare o giustificare meglio queste osservazioni critiche. È significativo che fin dall’inizio Totaro richiamandosi ad Aristotele affermi che: “Incondizionatezza e assolutezza [...] non coincidono affatto con staticità, bensì con il dinamismo affrancato da ogni deficienza d’essere, quindi con la vita nel suo perfetto attuarsi” (p. XXII). Altrove viene sottolineata la priorità del

trascendentale dell'*unum* (v. p. 32), così come viene richiamata la coincidenza di vero e buono (v. p. 281). Come definire ulteriormente l'incondizionato? Può essere definito come "il *sensu* dei *sensi* che negli ambiti condizionati vengono a manifestazione" (p. XXVIII). In realtà deve essere pensato come oggetto indeterminato: esso è "apertura a qualsivoglia correlato oggettivo senza risolversi mai in un oggetto determinato" (p. 5). Su questa impossibilità di una preliminare definizione particolare dell'incondizionato Totaro pone una particolare attenzione per differenziare la sua posizione da alcune prospettive filosofiche contemporanee: in particolare da quelle che pensano l'incondizionato come libertà, come linguaggio o anche come trascendenza. Queste sarebbero nostre proiezioni particolari, dalle quali la dizione dell'incondizionato non deve essere compromessa. (v. pp. 7-8). Stupisce l'esclusione anche della trascendenza, che può essere intesa semplicemente come l'al di là dell'esperienza e che come tale è pur costitutiva dell'incondizionato o intero, ma l'esclusione può essere giustificata se s'intende comprendere nelle prospettive metafisiche anche l'immanentismo panenteistico, alla Spinoza, per il quale il condizionato è espressione dell'incondizionato e non è pensabile alcun salto fra il mondo e Dio.

Ma l'obiezione più importante che vorrei avanzare è che lo stesso concetto di incondizionato non è forse così neutrale come può sembrare. È incondizionato infatti ciò che non ha alcuna condizione al di fuori di sé e che dunque ha tutte le condizioni in se stesso. Ora l'essere necessario può essere pensato come incondizionato solo introducendo in esso la distinzione fra essenza ed esistenza e pensando quest'ultima come necessariamente implicata dalla prima. Con questa distinzione non si spiega la genesi dell'essere necessario, anzi ci si vieta espressamente di farlo per dire semplicemente che c'è un essere che necessariamente è, un essere che è pura datità immobilizzata in se stessa. Ora è difficile attribuire la vita a un essere tale, un essere che è costretto nel suo essere, che non ha libertà rispetto ad esso. La nostra stessa esperienza della libertà ci mostra che siamo liberi precisamente in quanto non siamo interamente costretti nel nostro essere, ma possiamo in qualche misura prenderne le distanze e modificarlo. Quell'essere necessario, proprio perché necessario, non pone se stesso e quindi non fonda se stesso, ma appunto semplicemente è, potremmo anche dire: si trova ad essere<sup>1</sup>. È allora un incondizionato in un senso soltanto negativo e cioè nel senso che non ha condizioni fuori di sé, ma non lo è in un senso positivo e cioè come ciò che ha in se stesso ciò che pone il suo essere. A questo senso positivo si perviene soltanto pensando l'originario come libertà incondizionata che ponendo se stessa pone l'essere in quanto suo essere. Solo la libertà infatti può essere pensata come ponente, come energia creativa che fa essere, come principio assolutamente incondizionato.

---

<sup>1</sup> Su questo punto si è espresso Kant nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* osservando che qui per la ragione si spalanca un baratro.

### 3. *Il rapporto del finito con l'incondizionato*

Le pagine più interessanti e più ricche del libro sono quelle dedicate a pensare il rapporto del finito con l'incondizionato, e ciò sotto un triplice profilo, quello ontologico, quello gnoseologico e quello pratico.

La tesi di fondo è che il nostro legame con l'incondizionato è un legame che non si manifesta compiutamente, e che perciò è “un rapporto ‘mancante’ o deficitario”, anche se “desiderato” (p. XXIII). Più in generale, e cioè riguardo a ogni ente diveniente, Totaro, ripensa criticamente la filosofia di Bontadini, accogliendo e sviluppando la sua “svolta”, quella che consiste nel riconoscere che “se è da prendere sul serio il diritto di ogni determinazione dell’esperienza a permanere nell’essere che le spetta in quanto determinazione, altrettanto è da prendere sul serio lo *scacco* che tale diritto subisce” (p. 54). Si tratta insomma di riconoscere la dignità ontologica dell’ente senza con ciò eliminare la contraddizione del divenire. Una posizione difficile da sostenere: “come è possibile - si chiede infatti l’autore - intestardirsi nel conferimento di realtà alla contraddizione?” (p. 55). Il primo passo verso la soluzione del problema consiste nell’attribuire la contraddizione alla sfera dell’apparire senza però che questo apparire sia concepito come illusione, perché altrimenti si finirebbe per perdere l’effettività dell’esperienza nel suo carattere diveniente. Il secondo passo consiste nel considerare questo apparire come “l’ambito nel quale l’essere, nella totalità della sua manifestazione, è *per noi* ancora *inattuale*” (p. 56). Per noi, insomma, l’essere nella sua pienezza non si è ancora manifestato: “Ciò che appare non appare nella sintesi con l’intero e quindi non appare come dovrebbe apparire” (57).

La giustificazione della possibilità di una pienezza dell’apparire (diversa dall’apparire per noi) è trovata nel concetto di creazione, che consentirebbe di pensare ciò che diviene come “immediatamente fatto giacere nell’essere” (p. 57). Giustamente Totaro osserva che in Bontadini l’azione creativa dell’assoluto non è giustificata e che in lui vi è una riduzione teoretica del significato della creazione, che ne smarrisce la valenza simbolica. E tuttavia mi chiedo se anche Totaro, a causa del suo impianto teoretico, non sia costretto a un uso inadeguato del concetto di creazione. Non solo resta inesplicita la motivazione della creazione, ma anche non si giustifica il fatto che “nella vicenda dell’apparire-divenire non appare il convenire dell’essere con la totalità delle determinazioni”. “Dal punto di vista dell’esperienza, allora, l’intero non si dà” (p. 62), e perciò l’intero “non è propriamente o esaustivamente l’intero” (p. 63). Spingendosi al di là di Bontadini, Totaro avanza l’idea, che definisce “certamente abnorme”, “del darsi di una sofferenza dell’intero - del principio del reale preso concretamente con le determinazioni di cui è principio - a causa della sua non manifestazione o della sua manifestazione non effettuale (nell’esperienza)” (p. 63). Una tale formulazione, benché egli si affretti ad aggiungere che “è metafora più che concettualizzazione”, apre questioni

importanti, che riguardano il perché e la condizione di possibilità di tale sofferenza. Pare dubbio però che una metafisica dell'essere necessario sia in grado di affrontare tali questioni, per quanto, molto onestamente, non le eviti ed anzi si sporga coraggiosamente su di esse. Perché l'assoluto si deve manifestare e perché questa manifestazione è incompiuta? E inoltre come si può dire che "non è certamente contraddittorio che l'immutabile ponga il diveniente se questo non comporta un incremento per l'immutabile medesimo"? (p. 60). Se la creazione non è un incremento ontologico, allora essa è ontologicamente irrilevante e non ha poi molto senso parlare di una sofferenza dell'intero a causa dell'insufficienza della sua manifestazione. Se la creazione non è un incremento ontologico, allora la si potrebbe pensare, in termini panteistici, come necessaria manifestazione dell'assoluto, salvo che poi, come in tutti i sistemi panteistici, risulta difficile spiegare perché tale manifestazione non appaia nella sua pienezza.

Resta qui, in molti passaggi, qualcosa di indefinito nella determinazione del rapporto fra l'assoluto e il finito. Così, parlando del logos, l'autore osserva che l'intero non è qualcosa che si aggiunga ai molteplici e neppure la loro somma, ma piuttosto ciò che ne costituisce l'intima connessione (v. p. 94). Altrove il rapporto fra essere per sé ed essere per noi viene definito nei termini cusani di contrazione (v. p. 102), o ancora si nega che l'essere sia "un'entità astratta sovraordinata alle singolarità" o "una sostanza che tutto ingloba" (p. 105). Oppure si parla di integrazione o di sintesi di condizionato e incondizionato, di cui pure non comprendiamo le modalità (v. p. 162). Nel capitolo sulla temporalità troviamo poi un passaggio importante, nel quale si parla del tempo originario della creazione come tempo della successione senza generazione e corruzione rivendicando una dimensione di circolarità anche del tempo biblico (v. pp. 324-327). Ciò fa pensare a una creazione distinta dall'assoluto, finita ma non insufficiente, non mancante<sup>2</sup>, e insieme a un distacco da questa perfezione originaria, a causa del quale il non essere si è introdotto nell'essere. Questa idea introduce un'altra figura ontologica: non vi è solo la figura dell'intero e quella del finito affetto da mancanza, ma anche quella del finito perfetto. Ma proprio questa figura del finito perfetto richiederebbe (a maggior ragione) una giustificazione della manchevolezza del finito dell'esperienza.

In ogni caso è sulla relazione dell'essere manchevole con l'intero che troviamo le indicazioni più interessanti e rilevanti, che, da un lato, aprono la metafisica all'etica e, dall'altro, come vedremo, suggeriscono un'altra prospettiva ontologica. "L'essere che appare - osserva Totaro - non appare come *dovrebbe* apparire o come apparirebbe se fosse *per noi* trasparente il suo rapporto con l'intero" (p. 161). Si presenta qui il tema importantissimo di un dover essere degli enti, che introduce - potremmo dire - una differenza ontica, ma soprattutto consente di comprendere gli enti alla luce dell'essere. E cioè di comprendere nell'essere anche il non ancora e

---

<sup>2</sup> Non si può non pensare, a questo proposito, al *Sogno di un uomo ridicolo* di Dostoevskij.

il non più degli enti; l'essere tutela ogni determinazione ontica al di là del suo stesso apparire (v. p. 161), vale a dire che ogni determinazione positiva ha nell'intero la sua radice e il suo sostegno. Ciò non significa però che ogni aspetto dell'apparire abbia questa dignità ontologica. La sintesi del condizionato con l'incondizionato non può comprendere tutti i modi dell'apparire: "Se non s'intende cadere in un'ontologia *insensata*, è necessario pensare l'essere dell'ente in una maniera tale che dell'ente venga selezionato il profilo di compimento all'altezza della sua qualità essenziale" (pp. 163-164). Vi sono cioè modi deficitari che non devono essere assunti nell'incondizionato (v. p. 162). Di nuovo, come si è visto a proposito della temporalità, vi è una duplice lettura del finito: tutta la sua positività ontologica, compresa quella che non appare, ha la sua radice nell'incondizionato ed è leggibile *sub specie aeternitatis*, o, come più precisamente dice Totaro, vi è un'incondizionatezza, per partecipazione, dello stesso condizionato (v. p. 185). E tuttavia vi è invece qualcosa che non merita di essere salvato. L'intero è "il potenziamento di ogni determinazione dal momento che ne esclude solo il permanere nel negativo di cui essa fa esperienza" (p.192). O, come si dice ancor meglio nella *Postilla conclusiva*, "nell'esperienza di ogni ente che non sia incondizionato ricorrono eventi di segno negativo dei quali non si potrebbe, e non si vorrebbe, affermare una dignità di permanenza al di là del loro accadere fattuale" (p. 351).

#### 4. *La prassi e la salvezza del finito.*

Parlo di salvezza del finito, perché a questo punto il discorso dell'autore prende una piega pratica che in ultima istanza diventa religiosa. Proponendo un'etica di forte radicamento ontologico, che è una sorta di integrazione ontologica dell'etica kantiana (v. p. 107), egli sostiene che "colmare la distanza dall'essere è il compito che ci viene richiesto dall'essere stesso e dalla sua positività" (p. 104). Insomma il compito della prassi, a cui l'essere stesso ci appella, è colmare il deficit che ostacola la sintesi del condizionato con l'incondizionato: "noi diveniamo responsabili dell'essere, siamo cioè investiti del compito di far accadere l'essere" (p. 106). L'etica è perciò "una via di *approssimazione* all'essere" (p. XXIV, v. p. 69). Totaro ripropone uno schema classico che assegna il primato alla teoresi facendo discendere la prassi dal divario che la teoresi riscontra fra il razionale e il reale e che spinge a cercare vie pratiche di incremento ontologico (v. pp. 63-65). Ma questo passaggio dalla teoria alla prassi finisce per ripercuotersi sulla teoria stessa, nel senso che l'ontologia, pensando l'incondizionato come il principio a cui il condizionato si deve rivolgere per attingere la sua perfezione, acquista una dimensione valoriale, tant'è che Totaro giunge a parlare di una "ontoaxiologia" (p. 352).

L'ordine etico trapassa poi in quello religioso. Rispetto all'esigenza di garantire l'ente nella dignità della sua piena affermazione", all'etica viene assegnato un compito riparatorio, mentre alla religione il compito salvifico (p. 14). La salvezza

viene pensata come “partecipazione all’essere incondizionato, il quale, nella sua positività non condizionata dal negativo, è in grado di colmare con la propria potenza i limiti alla realizzazione del diritto-di-essere dell’ente condizionato” (p. 164). Secondo l’autore, vi è dunque un’istanza salvifica che emerge dalla stessa esperienza della finitezza e questa finitezza s’incontra con gli annunci di salvezza delle religioni (v. p. 165); l’annuncio religioso è al di là dei limiti della filosofia e tuttavia ne è come un compimento, perché risponde alla domanda di senso che da essa emerge (v. p. 352).

Su questa definizione del rapporto tra filosofia e religione si potrebbe ovviamente molto discutere, perché, sia dal punto di vista della filosofia sia dal punto di vista della religione, sono state configurate molte e diverse forme di relazione, che vanno dall’esclusione reciproca all’inclusione della religione nella filosofia. A me sembrano poco convincenti le soluzioni troppo continuistiche, perché è inverosimile pensare che la filosofia da se stessa possa incontrare la religione, se, come di fatto avviene, non si trova già in presenza dell’annuncio religioso. Senza l’annuncio religioso la filosofia forse non potrebbe avanzare istanze di senso che attendono il compimento.

Ma, tralasciando questo tema, che del resto nel libro non è così centrale, vorrei tornare all’ontologia per chiedermi se la sua definizione come ontoaxiologia non abbia implicazioni che conducono al di là della prospettiva ontologica dell’autore. In effetti, nonostante il proposito di non definire preliminarmente l’incondizionato, esso assume immediatamente, in quanto positività nella quale ogni positività particolare si radica e si compie, il carattere del bene, conformemente del resto alla tesi tradizionale della convergenza dei trascendentali (tra i quali il *bonum*). In questo modo però vacilla la pretesa di pensare l’essere senza qualificazioni ulteriori. Chi più di ogni altro ha rigorizzato quella pretesa è stato Heidegger, il quale perciò giustamente ha depotenziato la dimensione valoriale e l’ordine etico con la conseguenza di assegnare all’essere il carattere della destinalità. L’esito heideggeriano mi sembra confermare che non si può pensare l’essere come bene senza una profonda riforma dell’ontologia tradizionale. Il bene infatti non può essere definito e costituito come tale se non attraverso la libertà. Altrimenti è semplice essere che accade senza intenzione e senza criteri di valore, è appunto semplice destino. Se l’essere è bene, va dunque pensato come posto da una libertà originaria, il vero incondizionato: l’ontologia diventa ontologia della libertà.

## *5. Prospettivismo ed ermeneutica*

Un’ultima importante questione (ma ce ne sarebbero molte altre. in questo libro ricchissimo, che varrebbe la pena discutere) riguarda la conoscenza della verità, il modo in cui si definisce il rapporto conoscitivo con l’incondizionato proprio della



filosofia. “La filosofia - scrive Totaro - è sapere dell’intero” (p. 4, v. pp. 6, 67) ed è un dire adeguato dell’intero, che tuttavia può svolgere solo “per prospettive ed approssimazioni” (p. 6). “Noi facciamo l’esperienza dell’*idea* dell’intero [...]. Ma all’intero ci volgiamo sempre [...] attraverso la parte. I modi con cui avviene il nostro accesso all’intero sono sempre parziali” (p. 68). Con una movenza kantiana l’autore afferma che si può pensare l’incondizionato senza pretendere di conoscerlo (v. p. XXII), perché l’incondizionato non possiamo conoscerlo nel suo in sé, ma solo nella sua relazione con il condizionato (v. p. XXIII). Di qui il progetto di una ricostruzione della metafisica che tenga conto dell’ermeneutica oltre che dell’epistemologia (v. p. 31), progetto che assume la forma di un *prospettivismo veritativo* (p. XXI). Si tratta di un prospettivismo non relativistico, che mostra la sua efficacia nell’applicazione ai temi del pluralismo culturale e religioso, della democrazia e della laicità. Molto opportuna è la critica qui svolta al relativismo, che da un lato è contraddittorio, perché la relatività “sta in piedi se si assume un significato o un orizzonte di senso dal quale non si può prescindere e la cui pienezza mai raggiungibile rende inevitabilmente relativa ogni formulazione [...]. Diversamente, le affermazioni relative sarebbero ciascuna degli assoluti giustapposti gli uni agli altri” (p. 85); d’altro lato il relativismo rendendo indifferenti le diverse prospettive apre la strada a una soluzione dei contrasti attraverso il prevalere del più forte (v. p. 88, 286-7). Giustamente Totaro definisce la questione come esigenza di coniugare quelle che chiama le diverse “prospettive-di-pienezza”, e dunque la verità a pieno titolo di ciascuna di esse con l’esigenza di renderle compatibili evitando che si distruggano reciprocamente (v. p. 74). A questo scopo ogni identità culturale deve essere capace di esprimere significati universali (v. p. 91), senza che nessuna prospettiva possa attribuirsi la pienezza del vero e del bene (v. p. 286).

Qualche precisazione mi pare tuttavia necessaria per meglio definire la natura delle prospettive sulla verità ed evitare il rischio del relativismo. Una formula felice adottata da Totaro è quella secondo la quale “l’universale deve particolarizzarsi e il particolare deve universalizzarsi” o quella secondo la quale il particolare deve “attecchirsi *universalisticamente*” (p. 90). L’inesauribilità dell’essere non rende possibile una sua manifestazione completa, sì che si può accedere ad esso solo “nella parzialità di punti prospettici” (p. 150). A proposito poi della convivenza di prospettive diverse nella società democratica l’autore sostiene che è possibile riconoscere la dignità, “se l’intenzionamento del vero e del bene viene inteso come approssimazione ad essi da parte di interpretazioni diverse e finanche opposte nei contenuti, ma convergenti nel tentativo di dare la massima realizzazione possibile alle esigenze dell’umano” (p. 287). I concetti di parzialità e di approssimazione, usati per definire le diverse prospettive, sono poi ulteriormente precisati dal concetto di asintoticità: “Per ciascuna delle prospettive l’intero della verità è una meta asintotica. Rispetto alla meta le singole prospettive sono pur sempre spiazzate” (p. XXIV, v. p. 168). L’uso di questi concetti contiene, secondo me, qualche pericolo: essi non sono infatti perfettamente compatibili con l’idea di quel sapere

dell'intero, con il quale Totaro definisce la filosofia. Vi è pensiero della verità soltanto se la prospettiva è sì un particolare punto di vista, dal quale però si abbraccia l'intero della verità stessa. La prospettiva non coglie propriamente una parte della verità, perché piuttosto la coglie tutta sia pure secondo un particolare profilo. Le filosofie che colgono solo una parte della verità sono tutte false, perché restano al di qua di essa. La verità è come la virtù per gli stoici. Non ci si approssima ad essa, ma o la si raggiunge o non la si raggiunge. Chi semplicemente si approssima ad essa (la verità come la virtù) ne è lontano non meno di chi non si approssima affatto. Particolarmente inadatto è qui perciò il concetto di asintoto, che esprime plasticamente l'irraggiungibilità della verità. Il rischio di intendere in modo inadeguato il prospettivismo è evitato da quel pensiero ermeneutico, che si sottrae alla deriva di una dissoluzione della verità nell'interpretazione, che giustamente Totaro rimprovera all'ermeneutica finitistica finendo però per accomunare ad essa tutte le forme di pensiero ermeneutico (v. p. 29). Ermeneuticamente la verità si dà solo nell'interpretazione, che è però una prospettiva sull'intero della verità. E, proprio perché è tale, non esclude affatto che vi siano concezioni del tutto erronee. Quando invece si usano i concetti di parzialità e di approssimazione, non si è più in grado di operare correttamente questa distinzione tra interpretazione (della verità) e falsificazione: si può sempre dire, infatti, che in ogni concezione, anche falsa, c'è una "parte" di verità, proprio perché questa finisce per essere intesa come una totalità di parti.

Se ora tutte le interpretazioni autentiche sono portatrici della verità, ciò non significa che sia facile scorgerne la convergenza di fondo. Proprio perché non possiamo comprendere la verità se non all'interno della nostra prospettiva, non ci è dato salire a un punto di vista più alto dal quale abbracciarle tutte. Possiamo però cogliere la sintonia e la congenialità di prospettive diverse, che pure non possiamo fare nostre. È quel che avviene per me rispetto al pensiero di Totaro, che resta un contributo di grandissimo valore per tutti coloro che difendono il principio di verità e il fondamentale carattere ontologico della filosofia.