

## ***Risposte ai miei critici***

Francesco Totaro

Università di Macerata

Dipartimento di Studi Umanistici

totarofr@unimc.it

### **ABSTRACT**

I consider the main issues related to a discussion about the book *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, where I propose an ontological-metaphysical point of view which embraces both theory and action and outlines the features of a moral philosophy grounded on the principle of the right to be for every person. The dialogue with the “apologists” and the “critics” of my proposal gives me the opportunity to receive important suggestions and items for further reflections.

### **KEYWORDS**

Whole, being, experience, ethics, truth, perspectivism

Prima di entrare nel dialogo diretto con gli amici e i colleghi che con generosità sono intervenuti sul mio volume *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, cercherò di fornire una mappa concettuale che mi è stata suggerita dalle loro osservazioni. La lettura dei commenti e delle critiche ha suscitato in me l'esigenza di una riflessione chiarificatrice della griglia categoriale di cui ho fatto uso. È normale che nello svolgimento di un pensiero i concetti fondamentali, per quanto distinti, si dispongano in un intreccio inestricabile che è quasi un flusso vitale non sottoposto a un freddo controllo. In una considerazione retrospettiva si possono invece ordinare i pensieri in modo schematico, sulla scorta del cammino percorso. Lo schema non può sostituire il testo, ma può essere utile anzitutto all'autore e, si spera, anche agli interlocutori.

### ***Intero***

È il primo dei concetti da evidenziare. L'intero viene detto sia come apertura intenzionale sia come il contenuto di tale apertura. È un concetto che dice di se stesso e non può che dire di se stesso. La posizione di qualcosa implica però sempre la posizione dell'intero.

### ***Essere***

È la connotazione dell'intero a esso adeguata. Il pensiero dell'intero esige infatti un correlato altrettanto interale. L'essere dice la positività dell'intero in quanto tale e di ogni sua determinazione.

*Essere per sé ed essere per noi*

Dell'essere – di ogni essere – si deve dire che non può non essere. Nella sfera dell'esperienza l'essere però appare e non appare. Il *non* impone la differenza tra l'essere incondizionato o *essere per sé* e *essere* condizionato o *essere per noi*. La divaricazione va ricomposta, pena il rimanere dell'*essere per noi* nel negativo.

*La prassi etica*

La prassi etica trae ragione da un compito ontologico: quello di far accadere l'essere nella sua manifestazione piena. Riguarda sempre l'*io* in rapporto a un *noi*, a partire dalla consapevolezza comune della condizione di finitezza rispetto all'incondizionato.

*Metafisica*

La metafisica dice propriamente il potenziamento della dignità di essere. Essa recepisce il diritto di essere di tutto ciò che è positivo e supera la deficienza di essere da cui è segnato il mondo dell'esperienza.

*Ontoaxiologia*

Risponde alla domanda: quale essere del mondo dell'esperienza merita di permanere? L'essere che permane va preso nella sua qualità d'essere e, quindi, nella pienezza del suo valore. Altrimenti si darebbe la permanenza anche del negativo. Ciò sarebbe insensato.

*L'annuncio salvifico*

L'annuncio salvifico recepisce l'istanza di compimento del senso dell'esperienza. Il potenziamento qualitativo dell'ente si affida alla promessa *trans-formativa* dell'essere incondizionato.

*Prospettivismo veritativo*

Dice che l'intero, e la positività d'essere da cui esso è connotato, appare sempre nelle prospettive. Esse si orientano a un punto di convergenza che impone di andare oltre le formulazioni parziali della verità. La ricerca dell'incondizionato assume un volto plurale.

*Contraddizione*

L'essere che non può non essere esclude la contraddizione del negativo. Ma questa esclusione rimane astratta e inattuale fino a quando non appare la sintesi del mondo dell'esperienza con l'essere incondizionato. Anche l'intero rimane formale fino a quando non è pienamente in circolo con i contenuti dell'esperienza.

*Storicità*

La storicità è la contraddizione vissuta nell'orientamento alla non contraddizione. L'inquietudine della sua struttura temporale viene interpretata dalle elaborazioni dell'utopia sul piano collettivo e dalla progettazione di autenticità sul piano personale.

Dedicherò una parte delle mie risposte agli interventi che chiamo *apologetici*, i quali hanno messo in luce i punti qualificanti della mia riflessione, talvolta con una chiarezza maggiore di quella di cui sono stato capace nell'esposizione e con riferimenti contestuali che ne arricchiscono lo sfondo. Apologia significa difesa e, insieme, riscatto. Pertanto gli apologeti non solo "difendono" tesi che condividono sulla base del loro punto di vista, ma le riscattano pure dal vizio di idiotismo cui ogni autore può soggiacere. L'altra parte delle mie risposte riguarderà gli interventi che chiamo *critici*, i quali, oltre a dichiarare le sintonie, esprimono valutazioni di dissenso. La critica impegna il suo destinatario in uno sforzo di miglioramento attraverso l'assimilazione del giudizio ricevuto, soprattutto quando incide su punti nodali e si articola in modo preciso. Non so se ho valorizzato adeguatamente le opportunità di correzione e di integrazione che mi sono state offerte. Voglio però assicurare che molte argomentazioni hanno lasciato in me il segno forse più di quanto traspare dalle risposte scritte e che continuerò a tenerle in conto nei miei pensieri futuri.

### *Risposte agli apologeti*

Per ragioni di spazio mi limito a poche sottolineature. Dell'intervento di Simona Bertolini ho apprezzato soprattutto il fatto che abbia ravvisato nel rapporto tra incondizionato e condizionato i tratti di una metafisica non dogmatica e "al servizio dell'esperienza". La sua ricognizione della tipologia dei trascendentali (metafisico, epistemologico ed ermeneutico) è impeccabile, come pure la delineazione dei caratteri dell'etica "fondata metafisicamente". A questo tema si collega l'intervento di Calogero Caltagirone, che approfondisce la figura dell'etica come "pratica dell'essere nell'agire" e ne trae lo spunto per il superamento della cosiddetta legge di Hume. Felice è pure la sua considerazione del prospettivismo veritativo come articolazione dinamica e costruttiva del rapporto tra l'*essere che è per sé* e l'*essere che accade per noi*. Rinvio alla lettura diretta dei loro testi, cui si può rimproverare solo un eccesso di generosità.

*Risposte ai critici*

Premetto che al punto A) ho citato alla lettera il pensiero dell'interlocutore (preceduto da un cenno o da una domanda riassuntiva) e che al punto B) ho formulato le mie risposte.

*A Claudio Ciancio**A) Critica riguardante 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 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" (*Assoluto e relativo*, p. 8; d'ora in poi i rinvii riguardano sempre tale volume).

*B) Risposta*

L'accesso dovrebbe essere congruo con ciò cui si intende accedere. Allora la via di accesso non dovrebbe condizionare ciò di cui dovrebbe essere condizione. Intenzionare l'intero esige anzitutto non subordinarlo alla logica della parte. È quanto ho espresso con l'idea di riduzione metafisica, la quale assume appunto il metodo che ci prescrive di non far valere in prima istanza qualificazioni particolari della verità. La *riduzione metafisica* ci consente perciò di pervenire a *coordinate categoriali* inclusive di ogni dire in ordine a qualsivoglia realtà. Nel merito, possiamo prescindere da tutte le qualificazioni di ciò che cerchiamo come vero, ma non possiamo prescindere dall'esercizio dell'affermazione e della negazione, quindi dal loro correlato semantico che sono il positivo e il negativo ( p. 9).

*A) Ancora sull'accesso*

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 inoltrepasabile, 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)

*B) Risposta di precisazione*

In effetti la pretesa è quella di mostrare che, in prima battuta, è “inevitabile”, oltre che congruo, l’accesso che apre all’intero e conduce a pensare l’incondizionato come l’essere per sé. In seconda battuta vengono introdotti gli accessi prospettici alla verità. Occorre in ogni caso tener presente che le prospettive traggono la loro pregnanza dal convergere verso l’intero, che rimane inattingibile nella sua totalità e quindi è approssimabile “asintoticamente”.

*A) Critica dell’argomentazione classica riguardo al rapporto finito-infinito*

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.

*B) Risposta*

L’argomentazione (ispirata da Bontadini) è la seguente: in ogni caso si dà qualcosa cui si connette l’attribuzione di assoluto. Il qualcosa deve però essere all’altezza di tale attribuzione. L’esperienza, dove pure emerge l’idea di assoluto, non è adeguata ad essa. Quindi l’assoluto trascende l’esperienza. La forza dell’argomentazione sta nel mostrare che senza l’assoluto l’esperienza si preclude ciò che le conferisce senso nella sua globalità. Se infatti l’assoluto fosse una semplice indefinita dilatazione del finito, si riproporrebbe l’aporia del finito, consistente in una insostenibile autoreferenzialità (e quindi indebita assolutezza). Sofferamoci ora sulla questione dell’alternativa senso-nonsense: dire che il mondo sia fondato sul non senso (invece che sul senso) è pur sempre, almeno sul piano formale, un modo di conferirgli senso. Si tratta però di un modo intrinsecamente contraddittorio nel suo contenuto: un senso che non è senso. L’argomento del senso esige pertanto un riempimento contenutistico coerente. Possiamo affidare l’accesso all’”infinito positivo” alla scommessa pascaliana? A ben vedere l’effetto persuasivo di tale scommessa – suggerire che è più conveniente puntare sull’infinito perché perdere il finito equivale a non perdere nulla – ha come pilastro la preliminare svalutazione semantica di una delle poste in gioco nella scommessa medesima: il finito. Scommettere per il finito significherebbe

‘giocare a perdere’ perché ci si priverebbe della grande e incommensurabile ricchezza dell’infinito. Puntare sul finito non avrebbe senso. Pertanto la scommessa presuppone già il senso che essa vorrebbe guadagnare. Finito e infinito coprono apparentemente alla pari il campo semantico della scommessa. In realtà il campo è già pienamente occupato dall’infinito. Scommettere sull’infinito è l’unica cosa sensata. Finito e infinito non hanno parità di chances sotto il profilo della loro preferibilità. La scommessa, tra senso e non senso, non è allora nella logica del fifty-fifty. È tra due presunzioni di assoluto di cui solo quella a favore dell’infinito è fondata. La nozione dell’infinito precede la scommessa e la orienta in modo ragionevole.

Due annotazioni ulteriori, che indeboliscono l’*appeal* nonché la portata risolutiva della scommessa. Se il richiamo alla scommessa si riducesse a uno scaltro messaggio di convenienza, a esso si potrebbe opporre la saggezza del godimento a portata di mano nel finito. Infine, il *topos* della scommessa, sganciato da una preliminare garanzia dell’infinito che precede la scommessa, non sarebbe in grado di per sé di farci conseguire la posta. Niente esclude, se si rimane alla logica della scommessa, che si vinca un oggetto inesistente. In tal caso, l’esito della scommessa sarebbe un *bluff* e noi rimarremmo davvero in balia di una proiezione arbitraria del finito.

#### A) *L’argomentare è preliminare all’alternativa positivo-negativo*

Per Totaro 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?

#### B) *Risposta*

Ma l’interrogare si può risolvere in se stesso? O ci si può interrogare sullo stesso interrogare? Allora, perché l’interrogare piuttosto che il non interrogare? Se assumo l’interrogare come preferibile al non interrogare assumo già l’alternativa di positivo e negativo. Mi muovo a interrogare solo se sottintendo implicitamente la sua positività e gli conferisco una intenzionalità che va oltre lo stesso interrogare. L’interrogare è già un riconoscere un qualcosa per cui vale la pena

esercitare l'interrogazione. L'interrogare intenziona un contenuto ontologico e si apre alla questione cruciale: perché l'essere e non piuttosto il nulla?

A) *Ancora a proposito dell'interrogare*

L'interrogazione è una sospensione preliminare e un mettere in gioco l'alternativa fra essere e non essere.

B) *Risposta*

Ma una volta che ci si interroga sull'alternativa, come essa viene risolta? Anche ciò fa parte dell'interrogare. L'affermazione dell'essere necessario è all'interno dello stesso interrogare in quanto ricerca delle ragioni di ciò che si afferma. Ciancio dice: l'affermazione dell'essere necessario toglie il carattere sospensivo dell'interrogazione, che di per sé non sarebbe vincolata a necessità alcuna e quindi ha come principio "più alto" la libertà. A questa si accompagna il dubbio. Il libero esercizio dell'interrogare mi sembra quello che è capace di mettere in dubbio la definitività e, per così dire, l'assolutezza dello stesso interrogare. L'interrogare che interroga se stesso scopre che la intenzionalità dell'interrogare eccede l'interrogazione. Quest'ultima è funzione di ciò di cui ci si interroga.

A) *Sul rapporto tra l'essere e la libertà originaria*

La semplice affermazione dell'essere necessario non rende ragione del darsi dell'alternativa tra essere e non essere, 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.

B) *Risposta*

Che l'essere è sospeso alla libertà originaria vuol dire che la libertà è originaria rispetto all'essere? Prima viene la libertà e poi l'essere? In tal caso necessaria sarebbe la libertà e l'essere sarebbe un possibile deciso dalla libertà. Ma perché la libertà dovrebbe decidersi per l'essere: per un puro esercizio di arbitrio o perché riconosce ragioni intrinseche a favore dell'essere piuttosto che del nulla? Sciogliere il dubbio riguardo all'essere dipenderebbe allora dall'essere e la libertà si porrebbe, per così dire, al suo servizio. Quando la libertà si apre alle ragioni dell'essere e del non essere non deve considerarle in termini di necessità? In tale apertura il primato "per noi" della libertà culmina nel primato di ciò che è vero "in sé". L'originario "per noi" riconosce l'originario "per sé". La libertà può revocare la necessità dell'essere che non può non essere? Certamente, può non riconoscerla e rimanere nel dubbio. Ma se la necessità dell'essere non dipende dalla libertà e se la libertà per definizione non fonda la necessità dell'essere cui si può aprire, il problema riguarda il *buon* orientamento della libertà all'ambito semantico del vero.

A) *Senza la libertà non si può dar conto dell'errore e del male*

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.

B) *Risposta*

La libertà serve per dar conto dell'errore e del male? Certamente, dal punto di vista dell'essere necessario o dell'essere incondizionato (dell'essere pienamente tale) errore e male non sono necessari. Noi li constatiamo nella nostra esperienza. Possiamo dire che essi dipendono dalla libertà o trovano il loro principio esplicativo nella libertà? Oppure non rischiamo di avallare una versione patologica, oltre che monolitica, dell'idea di libertà?

A) *Incondizionato e trascendenza*

Si può pensare l'incondizionato senza pensare immediatamente la trascendenza?

B) *Risposta*

L'incondizionato ha come momento portante la trascendenza, ma questa nozione va guadagnata e va formulata correttamente (per esempio evitando i dualismi).

A) *Ma l'essere necessario è una datità immobilizzata*

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

B) *Risposta*

Incondizionato come datità immobilizzata? Necessità dell'essere come costrizione? Probabilmente in questo rilievo è presente un'idea meccanicistica della necessità e della incondizionatezza. C'è un problema di ermeneutica. Necessità e incondizionatezza significano certamente non dipendenza da altro. Ma proprio per questo la necessità metafisica e il suo carattere di incondizionatezza fanno dell'essere necessario (l'essere che non può non essere) una fonte di energia



altrettanto incondizionata, dove la necessità meccanicistica (il dipendere degli effetti da certe cause e solo da quelle) e la libertà come concetto reattivo a tale necessità non hanno senso, in quanto si palesano come connotazioni proprie dell'essere condizionato o che è dato sempre entro condizioni. Giocando un po' con i termini della teologia negativa, potremmo dire che l'incondizionato è insieme necessario e non necessario, libero e non libero, se per necessità intendiamo quella dell'apparato categoriale fisico-matematico e se per libertà intendiamo la sua negazione speculare, specialmente nelle contrapposizioni della filosofia classica moderna, cui per esempio Schelling – mi sembra – cerca di sfuggire.

*A) A proposito della creazione*

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.

*B) Risposta*

In verità, non faccio un uso speculativo del *concetto* di creazione.

*A) Sulla “sofferenza” dell'intero*

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.

*B) Risposta*

Già! Si tratta di una contraddizione all'interno dell'essere necessario, in base alla sua stessa necessità o incondizionatezza. La sofferenza dell'intero non è però legata

al tema della creazione. È piuttosto dovuta al rapporto deficitario tra l'apparire e l'intero o, più radicalmente, al non apparire dell'intero che invece dovrebbe apparire per darsi nella sua manifestazione globale. L'intero, di cui non è attualmente noto il rapporto con la totalità delle determinazioni, non è propriamente o esaustivamente l'intero (62 s.). Il non apparire dell'intero nelle sue modalità concretamente determinate è quindi una contraddizione non solo per l'esperienza ma anche per l'intero. Giusta peraltro la critica del panteismo. La posizione che io esprimo non è panteismo proprio perché non si dà (ancora) la manifestazione assoluta dell'assoluto.

#### A) *Precisare il rapporto finito-infinito*

Resta, 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>1</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.

#### B) *Risposta*

In effetti le molteplici figure del rapporto finito-infinito che seguono, e che Ciancio elenca, esigono di essere esplorate meglio sia in se stesse sia nella loro relazione. La mia idea è che tale rapporto escluda comunque sia la visione separata dei termini sia il loro appiattimento. La figura del "finito perfetto", che Ciancio evidenzia, richiederebbe un approfondimento speciale.

A) *Ma l'ontologia come ontoaxiologia non esige la qualificazione preliminare dell'essere come bene e libertà?*

---

<sup>1</sup> Non si può non pensare, a questo proposito, al *Sogno di un uomo ridicolo* di Dostoevskij.

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.

#### B) *Risposta*

Vediamo. La qualificazione dell'essere come bene, nella riflessione che propongo, non vorrebbe essere immediata. Scaturisce da una istanza di non permanenza della contraddizione e della sofferenza del finito, Tale permanenza, qualora si desse, introdurrebbe la definitività del negativo nell'essere incondizionato, come anche Ciancio rileva. L'ontoaxiologia comporta l'assunzione dell'essere che vale o che merita di continuare a essere. L'essere da preservare è l'essere che è bene che sia (sebbene non siamo noi a possedere infallibilmente il criterio di tale 'selezione'). In sintesi: pensare, inizialmente, l'essere senza qualificazioni ulteriori rende possibile, successivamente, la sua qualificazione. Tutto ciò ha bisogno di porre come *primum* l'ontologia della libertà e quindi di far dipendere l'essere dalla libertà? L'essere è bene solo se c'è la libertà? Il mio tentativo è di far scaturire il bene dalle stesse ragioni dell'essere. La libertà può essere un passo successivo.

#### A) *Guardarsi dai pericoli del prospettivismo*

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)

B) *Risposta*

Condivido questi rilievi. Forse si può dire che il profilo dell'approssimazione e della asintoticità del conoscere emerge a posteriori, a seguito di uno sforzo *interale* che non è rinunciatario e va perseguito nei termini di una ricerca incondizionata della verità. O si cerca la verità, tutta, o non la si cerca. Tertium non datur. A posteriori l'intero che ci è noto viene ricalibrato sulla parzialità della prospettiva. Questa consapevolezza retrospettiva si riverbera però in un a priori della comprensione ai fini del controllo della pretesa di rendere esclusivi i *contenuti* della propria intenzionalità interale. Assumere limiti e misura è coerente con un'apertura all'intero di cui ci si riconosce al tempo stesso come parte. Sono queste le premesse di una buona ermeneutica (non finitistica). Beninteso, l'ermeneutica non è tutta finitistica.

A) *Ancora sui pericoli del prospettivismo*

Quando si usano i concetti di parzialità e di approssimazione, non si è più in grado di operare correttamente la 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.

B) *Risposta*

Si può dire che in ogni concezione, anche falsa, c'è una parte di verità? Si può dire che l'errore non è parte ma *fa parte* della verità, sia in quanto la nega sia in quanto se ne lascia (e deve lasciarsi) negare.

*A Leonardo Messinese*

A) *Ontologia piuttosto che metafisica*

A differenza di larga parte del pensiero contemporaneo, l'autore non restringe il suo discorso al piano del trascendentale epistemologico e del trascendentale ermeneutico, ma parla esplicitamente di "trascendentale metafisico". Tuttavia, la lettura del *modo* in cui il tema è da lui concretamente sviluppato, ha fatto sorgere in me il sospetto che, quando egli parla del legame del condizionato all'incondizionato argomentando *in actu signato* riguardo al trascendentale *metafisico* (pp. 19-29), in realtà viene a declinare effettivamente quest'ultimo secondo una modalità tale che esso dovrebbe essere chiamato piuttosto "trascendentale *ontologico*". Il livello metafisico, infatti, dovrebbe includere l'affermazione dell'essere *assolutamente* trascendente l'esperienza, che chiamiamo

Dio. Nella sua riflessione, però, quando egli s'impegna più direttamente lungo la direzione di guadagnare speculativamente quell'affermazione, attraverso la discussione che egli conduce con il pensiero di Gustavo Bontadini (pp. 47-65), egli viene a sottolineare la difettosità alla quale non riesce a sottrarsi un pensiero, di tipo rigorosamente filosofico, che intenda affermare di Dio qualcosa di più del suo identificarsi con l'*Intero dell'essere*. Ed è in questo senso che prima sottolineavo che il trascendentale metafisico, nel modo in cui egli ne parla, dovrebbe essere piuttosto chiamato "ontologico".

**B) Risposta**

Metafisica si può intendere come discorso sull'essere in quanto essere e come protologia. Nel primo caso la metafisica, mi sembra, coincide con l'ontologia. Problema: Dio è l'intero dell'essere? O è l'aspetto incondizionato dell'intero dell'essere, cioè ciò che non può non essere se non incondizionatamente? Per altro verso Dio è risolutivo della contraddizione che affetta l'intero in quanto rimane pur sempre formale e cioè non tale da mostrare la sintesi con la totalità concreta delle determinazioni (le quali appaiono sempre prive del modo in cui dovrebbero apparire nel nesso pienamente manifesto con l'intero). Nel religioso questa valenza risolutiva viene esplicitata nell'annuncio di salvezza, dove l'incondizionato esprime una potenza di assunzione del condizionato.

**A) Riflessione filosofica e Dio**

Sembrirebbe che, per Totaro, la riflessione puramente filosofica non potrebbe pronunciarsi ulteriormente riguardo a Dio, dovendo essa limitarsi a giustificare, a partire da una certa "contraddizione" inerente all'essere dell'esperienza, la *possibilità* della dimensione religiosa.

**B) Risposta**

Dio è 'adombrato' dall'essere incondizionato, è dichiarato nell'annuncio salvifico.

**A) Esperienza e intero**

Il rapporto tra il condizionato e l'incondizionato non presenta soltanto la faccia, che potremmo chiamare positiva, che è stata evidenziata in precedenza al punto a), ma mostra di possedere pure una faccia negativa. Questo stesso rapporto, in effetti, è indice della *differenza* del condizionato rispetto all'incondizionato; e se ora nominiamo il condizionato con il termine "esperienza" e l'incondizionato come "l'intero dell'essere", possiamo convenire su una *disequazione* tra l'esperienza e l'intero dell'essere.

**B) Risposta**

Vorrei precisare il nesso tra esperienza e intero. Che l'esperienza non sia l'intero dell'essere non vuol dire che non ne faccia parte. L'intero comprende condizionato e incondizionato. L'essere qualifica semanticamente l'intero come positività, ma tale positività è duplice: condizionata e incondizionata. La dignità d'essere si articola in una differenza. L'essere condizionato, 'per noi', e l'essere

incondizionato, ‘per sé’. Si tratta di una divaricazione, che cerca però un superamento. L’essere incondizionato indica la direzione del superamento. Tale direzione motiva l’etica come compito di far accadere l’essere. L’esperienza appartiene all’intero, ma non appare il modo in cui essa vi appartiene. La contraddizione dell’esperienza è che ciò che dovrebbe apparire non appare. Spingendoci oltre: il non apparire del modo di appartenere dell’esperienza all’intero è una contraddizione anche per l’intero o dalla parte dell’intero. La lacuna dell’apparire dell’intero nel suo nesso determinato con l’esperienza è una ferita all’interno dell’intero. Dio è potenza risanatrice della ferita in quanto operatore della sintesi di condizionato e incondizionato? Che la sintesi sia ora inattuale è la mancanza che fa scattare il potenziamento metafisico nell’ambito dell’ontologia, pena l’erigere la mancanza a condizione ultima e definitiva. Nella sintesi l’essere condizionato assume la qualità (lo statuto qualitativo) che gli conferisce la piena dignità ontologica. L’ontologia si fa ontoaxiologia. Ciò comporta che il negativo – la mancanza – non rimanga nella permanenza dell’essere, cioè che l’essere incondizionato, assumendo il condizionato, non sia segnato dal negativo. Non si esclude che il condizionato, nella sintesi, con l’incondizionato, sia definito dal limite: un limite però senza privazione e sofferenza. In Dio l’intero si ricompone, con una differenza, con un limite, che non è però contraddizione. Riassumendo: “Non siamo l’intero” non esclude che a esso apparteniamo, ma vuol dire che non appare il modo in cui gli apparteniamo. E d’altro canto: l’essere incondizionato è adeguato all’intero? Sì, nella sua sintesi con il condizionato. L’incondizionato preso senza la sintesi con l’essere condizionato (sintesi di essere per sé ed essere per noi) non adegua la manifestazione piena dell’intero, di cui pure dice la positività trascendentale. L’annuncio salvifico è l’offerta della inclusione nell’essere senza contraddizione.

#### A) *Ancora sull’affermazione dell’essere*

Mi soffermo, ora, su quello che a me pare l’assunto centrale di Totaro riguardo all’essere incondizionato, il quale contiene pure delle conseguenze di non poco conto in relazione a ciò che deve essere predicato dell’essere condizionato. Quanto all’essere incondizionato, sulla scorta del principio di Parmenide, Totaro rileva: ““L’essere è e non può non essere” viene a dichiarare che l’intero dell’essere si oppone al nulla senza residui”.

#### B) *Precisazione*

Sì, l’essere preso *interalmente*, nella totalità delle sue determinazioni e in ogni sua determinazione, si oppone al nulla. Pertanto ogni determinazione dell’essere ha il diritto di essere. Questa è l’affermazione fondamentale. Va esplorata e ponderata nelle sue articolazioni di assolutezza e di relatività. Lo statuto dell’incondizionato si pone all’interno di questa esplorazione ponderata. Come pure lo statuto del condizionato.

A) *Ma non si può sovrapporre la contraddizione dell'esperienza con quella dell'intero*

Non so se Totaro intenda attribuire all'espressione: "l'ambito nel quale l'essere, nella totalità delle sue manifestazioni, è *per noi* ancora *inattuale*" l'identico significato di: "dimensione in cui l'essere, manifestandosi e sottraendosi alla manifestazione, accade *realmente* per noi". Ma parrebbe che, nel loro uso effettivo, le due formulazioni siano interscambiabili, mentre di per sé esse non possono essere considerate equivalenti. La prima, infatti, si riferisce alla disequazione tra l'essere e il suo apparire, a motivo del divenire dell'esperienza; la seconda, invece, allude a un'*inattualità* dell'essere che non è legata formalmente al suddetto divenire, quanto piuttosto a un più radicale "non entrare nell'apparire" che caratterizza irriducibilmente l'Intero dell'essere. Anche in questo secondo caso si dovrebbe parlare di una "contraddizione"; questa, però, è di tipo *diverso* rispetto a quella che è stata precedentemente individuata.

B) *Risposta*

Facciamo ordine. Messinese denuncia tue tipi diversi di contraddizione: a) tra l'essere come permanente e l'essere come apparire – non apparire (divenire); b) tra intero dell'essere e il suo non entrare nell'apparire come tale (non apparire dell'intero dell'essere: l'intero che dovrebbe apparire invece non appare). Le due contraddizioni, sebbene non identiche, sono strettamente connesse? Sì, se è proprio l'oscillazione di apparire – non apparire (del divenire) a rendere evidente la mancanza di manifestazione dell'intero. L'intero non è ancora manifesto nella sua adesione a ciò che appare-scompare. Ciò è l'altra faccia del dire: delle manifestazioni che appaiono e non appaiono non è evidente il loro aderire determinato (il modo del loro aderire) all'intero. Le due contraddizioni vanno di pari passo. La contraddizione si può prendere sia dalla parte dell'intero sia dalla parte dell'esperienza diveniente.

A) *Ancora sui tipi diversi di contraddizione*

Si dovrebbe dire che Totaro [nel dispiegamento del compito etico] viene a sovrapporre due distinti e diversi momenti della "contraddittorietà" che inerisce all'essere finito: 1) la contraddizione relativa all'esperienza in quanto sembra che in essa, a motivo del divenire delle sue determinazioni, non sia originariamente tutelato il "diritto a essere"; e 2) la contraddizione che inerisce all'Intero in quanto, pure una volta che si sia venuti a capo dell'aporia più volte indicata riguardo al divenire di una sua zona (e sul cui togliamento ancora non è stata fatta parola), esso è apertura di un'ulteriore e diversa contraddizione, quella che è relativa alla valenza soltanto "formale" della manifestazione dell'Intero dell'essere e cioè alla *strutturale* "inattualità" dell'Intero.

B) *Risposta*

Incrementando, nell'impegno etico, l'essere che accade (orientando l'essere per noi all'essere per sé) contribuisco al togliimento della distanza tra l'essere per noi e l'essere per sé e, insieme, alla manifestazione dell'intero. L'esperienza è il luogo in

cui si palesa l'inattualità dell'intero e in cui essa va ridotta. L'intero resta 'in sofferenza' per il verso secondo il quale non è conciliato con l'esperienza.

A

) *Le contraddizioni restano differenti e l'etica non può occupare lo spazio della metafisica*

Resta sempre in piedi la questione che mi è parso di dover sollevare nei confronti dello stesso Totaro, allorché ho rilevato che, il nesso tra il diveniente e l'immutabile che sta al centro del problema metafisico, non deve essere confuso con quel diverso e specifico nesso che è relativo alla "inattualità" dell'essere dell'Intero e che costituisce l'apertura della dimensione etica dall'interno della dimensione ontologica. Ritengo, quindi, che rispetto al tema del nesso intrinseco tra diveniente e immutabile *non* ci sia un altro modo di "rendere conto" se non quello che trova il suo luogo appropriato nella riflessione squisitamente metafisica.

B) *Risposta*

Ma perché la riflessione metafisica in merito sarebbe solo quella offerta dal teorema (bontadiniano) di creazione? A me quest'ultimo sembra piuttosto una elaborazione interpretativa del nesso tra diveniente e immutabile. Ci si potrebbe anche fermare alla semplice constatazione del nesso. Oppure si può elaborare una metafisica del potenziamento del diritto di essere non pienamente soddisfatto o, usando termini più tradizionali, della partecipazione dell'essere condizionato all'essere incondizionato. Inoltre, con il principio di creazione Bontadini rischia di trasferire nell'incondizionato l'*allure* manifestativa propria del condizionato. La posizione insuccessiva (con un porre e un togliere il quale è un ri-porre in Dio stesso creatore) di ciò che si dà nel succedere del divenire fa di Dio il 'notaio' del divenire medesimo. Questo viene reso incontraddittorio (in Dio) rimanendo contraddittorio (in sé) o conservando le sue deficienze ontologiche. Che la contraddizione venga ammortizzata in Dio non ne modifica lo statuto e non modifica nemmeno la qualità del divenire.

A) *Salvare soltanto alcuni fenomeni?*

Il motto rimesso in auge da Bontadini, "salvare i fenomeni", nella riflessione di Totaro, è come se fosse stato mutato in un "salvare alcuni fenomeni". Le ragioni che egli porta per giustificare tale cambiamento di rotta sono orientate dall'assunto che si debba passare da una ontologia di tipo quantitativo a un'ontologia di tipo qualitativo, pena l'insensatezza del punto d'arrivo del pensiero metafisico. Mi chiedo se una tale prospettiva non venga, però, ad implicare l'affievolirsi della verità dell'essere nella sua dimensione *trascendentale* e, quindi, se non contenga al suo interno qualche aspetto che meriti di essere più adeguatamente calibrato.

B) *Risposta*

Non "salvare alcuni fenomeni", bensì salvare tutti i fenomeni nel loro aspetto qualitativo e nella pienezza della loro dignità ontologica. L'invito a una



calibratura più adeguata dell'impianto concettuale che propongo è sacrosanto! Aggiungo che, nelle mie risposte, ho scorporato, per economia del discorso, i riferimenti più precisi a Bontadini e Severino che Leonardo Messinese richiama in continuazione e che possono servire a una ponderazione più analitica.

*A Paolo Bettineschi*

*A) Prassi e contemplazione*

Se si afferma che agire “vuol dire cercare un ‘più di essere’”, mentre contemplare “vuol dire aprirsi all'essere che, nel suo statuto di incondizionatezza, non dipende dal nostro produrre e non è subordinato al nostro consumo e, per tali motivi, apre per noi l'orizzonte del possibile, al di là di ogni chiusura nella presunta necessità del presente” (p. 302), rimane tuttavia da far vedere come l'agire possa essere per davvero *ontopoietico*, cioè capace “di far accadere l'essere o di portare a manifestazione l'essere per noi che tendiamo alla sua pienezza” (cfr. p. 302).

Se, infatti, l'accadere dell'essere, cioè la sua manifestazione per noi, è davvero un portato dell'attività umana, allora esso è anche un prodotto di questa attività. L'”*ontopoesi*” dice questa produzione di quel particolare ente che è l'apparire (perché anche l'apparire è un essente e non è un niente) da parte della prassi. In altri termini: se l'azione dell'uomo riesce a far accadere l'essere per noi, ossia riesce a incrementare la sua manifestazione, allora l'azione umana ha un potere efficace di produzione ontica che alla contemplazione, in quanto semplice apparire dell'essere, non è riservato.

*B) Risposta*

La contemplazione non ha come correlato proprio l'istanza dell'incremento di essere; ne fonda piuttosto la possibilità, dal momento che non appiattisce l'essere sull'esistente e si fa principio di trascendimento.

*A) Ma la prassi non produce la stessa contemplazione?*

Si dovrebbe anche dire che, in forza del potere che alla prassi si attribuisce di recare l'essere a manifestazione, e cioè di produrre la rivelazione dell'essere o di produrre il suo accadere, alla prassi viene rimessa la stessa produzione e quindi la stessa esistenza della contemplazione, del sapere, del pensiero.

*B) Risposta*

La contemplazione non dipende dalla prassi, mentre la prassi, certamente, può avere in sé e può valorizzare aspetti contemplativi tanto più quanto più li riconosce nella loro peculiarità. L'intenzionalità pratica e l'intenzionalità contemplativa si intrecciano e si possono sostenere reciprocamente; ciò nondimeno restano atti intenzionali distinti. L'atto pratico porta a manifestazione l'essere non ancora manifesto; l'atto contemplativo apre l'orizzonte interale

dell'essere e, trascendendo l'essere esistente, consente l'intervento della prassi. La prassi procede sulla via della ulteriorità indicata dal contemplare. Quest'ultimo non è però necessitato all'atto pratico, che potrebbe anche omettere o sospendere o mettere tra parentesi quando rischia di restringersi alle sue configurazioni di natura pur sempre determinata. Questa riflessione è rilevante per il tema della libertà. La radice della libertà è riposta anzitutto nello spostamento dello sguardo rispetto all'esistente. La prassi è l'esecuzione, più o meno efficace, di tale spostamento. Aggiungerei: altra cosa è la prassi intesa come fare per il fare. Si dice: meglio fare qualcosa che non fare niente. Nell'immediato può servire perché disincasta dalla situazione data, ma può anche portare a esiti imprevedibilmente negativi. La prassi ontopoietica non può essere cieca; essa, piuttosto, è orientata almeno da una proiezione intuitiva che è già un esercizio implicito di contemplazione.

A) *L'essere può sottrarsi a ogni producibilità?*

Se quell'essente o quel non-nulla fondamentale che è l'accadere dell'essere *per noi* “non può prescindere dalla nostra responsabilità fattuale nel tutelare il suo venire alla luce e consentire il suo svelamento ulteriore” (p. 208), siamo sicuri di poter sostenere ugualmente che l'essere “si sottragga, nella sua originarietà, a ogni producibilità” (p. 208)? Non si vuole, invece, che l'apparire trascendentale e originario dell'essere, quanto al suo espandersi e prodursi, dipenda anche dal nostro agire responsabile e bene orientato?

B) *Risposta*

Noi ci diamo l'essere a partire dal riconoscimento che esso, per così dire, precede il nostro sforzo di portarlo alla luce. In questo senso non siamo, anzitutto, produttori di essere *tout court* ma dell'incremento delle sue determinazioni o dei suoi contenuti determinati. Intendere il senso dell'essere *tout court* come producibile vuol dire non intendere il senso fondamentale dell'essere, cioè non intenderlo come incondizionato. Producibili sono le manifestazioni dell'essere che compete a noi portare all'apparire.

A) *Essere finito e limite*

Cosa significa dire che ogni ente, assunto nelle sue manifestazioni qualitativamente migliori, è degno di essere? Che – al netto delle connotazioni che “ne negano la *qualità* di espressione e di compimento” (p. 352) – “ogni cosa, anche prima e dopo il suo apparire, aderisce all'essere” (p. 161)? Significa forse che, come dell'essere infinito, anche di ogni essente finito (assunto al meglio di sé) si deve dire che è e che non può non essere?

B) *Risposta*

Non si tratta di eliminare il limite, ma di togliere la sofferenza o la patologia del limite. L'essere determinato che viene riconosciuto nella sua qualità di essere e

quindi nella sua piena dignità non è senza opposte determinazioni, ma si relaziona a esse senza contraddizione. D'altra parte, non c'è ragione che esso cessi di apparire nella sua condizione di piena dignità. L'essere determinato senza contraddizione non coincide con l'infinito, sebbene non patisca la negazione in sé e nemmeno quella che potrebbe derivargli dall'essere che è altro da sé. Dell'essere determinato riscattato dalla contraddizione non si può dire che non può non essere in assoluto (o che è immutabile, ingenerabile ecc.), ma che in esso cessano le ragioni del mutamento connotato dal negativo e dalla deficienza dell'essere che compete al determinato.

*A) Limite e fine*

Nella natura dell'ente de-terminato sta il suo essere limitato da tutto il positivo che esso non è. Nel suo limite c'è la sua fine – il suo cominciare, il suo terminare, il suo eventuale ripetersi.

*B) Risposta*

In questo dire si nasconde l'idea che essere nel limite equivale a dover finire. Il primo concetto non contiene analiticamente il secondo. Si può annidare in quel pensiero un nichilismo sottile: l'essere compete solo all'infinito. Così si rischia di smarrire il carattere trascendentale dell'essere e quindi la sua attribuzione alla totalità di ciò che è. Altra cosa è la distinzione tra essere incondizionato e essere condizionato, che propongo con fermezza.

*A) Ma non c'è determinatezza senza fine*

Ma poiché i limiti della determinatezza, da cui la determinatezza non può uscire, segnano l'inizio del suo non-essere, alla determinatezza non può mai capitare di essere senza fine (o anche senza cominciamento). Fosse senza inizio o senza fine, sarebbe pure senza limiti e non si spartirebbe lo spazio logico con nessuna determinazione altra da lei che lei non-è.

Per questo, è giusto rilevare la portata trascendentale del giudizio che stabilisce l'identità dell'essere con se stesso e il suo non poter non essere (Totaro lo fa a p. 160 del suo volume). Ma è giusto pure rilevare la portata trascendentale dell'altro giudizio che stabilisce l'identità dell'ente determinato con se stesso e il suo non poter non essere quell'ente determinato che è.

*B) Risposta*

Permanere nei limiti e nei vincoli, da parte della determinatezza, non vuol dire dover permanere nel negativo. L'identità del finito non esige di rimanere nella mancanza di positività, sebbene tale positività non sia assoluta e incondizionata. Il non poter non essere, per la determinatezza, significa il suo affrancamento dalla caduta nel negativo, sia in sé sia nella relazione ad altro. La determinatezza non consegue un essere assoluto, ma la dignità dell'essere che gli è proprio.

A) *L'essente non può essere in eterno*

La forma trascendentale della verità dalla quale il pensiero e l'essere nella sua totalità non si porta mai fuori è espressa dall'identità con se stesso di ogni essente – è espressa dall'*esser-se-stesso* di ogni essente. E se l'essente che si considera è un essente determinato o finito, esso – di necessità e secondo verità – non può essere un essente che è senza cominciare o senza smettere di essere; e cioè, non può essere un eterno<sup>2</sup>.

B) *Risposta*

Il cominciare a essere e lo smettere di essere o vengono intesi nichilisticamente, cioè come destino di annullamento o di consegna al non essere, oppure vengono intesi come apparire-scompare non assimilabile al non essere. Il nesso apparire-scompare, o la vicenda dell'apparire ora dal non apparire prima per non apparire dopo, non è necessario sia interpretato come venire dal non essere e andare nel non essere (smettere di essere). Il non essere come non apparire è mancanza di apparire dell'essere che dovrebbe apparire. Per questo motivo l'essere che non appare va riportato all'eterno, pena il suo abbandono al nulla. Quindi la determinatezza (l'essente) è essere che *a suo modo* non può non essere, sanando la contraddizione connessa al non apparire. L'ordine dell'apparire va sussunto nella “storia ideale eterna” fondata sull'essere che non può non essere. Quindi esso fruisce a suo modo dell'eterno. Il non apparire interrompe, ma non annulla il diritto di essere di tutto ciò che è. Si può anche dire che il non apparire è una contraddizione relativa ma non assoluta.

A) *C'è un criterio per l'agire?*

Ponendo alla base il rifiuto del dolore e della sua continuazione, quale criterio abbiamo per stabilire il fine migliore del nostro agire e del nostro impegno attivo per il prossimo accadimento? Possiamo lasciare all'intuizione di ognuno la risposta decisiva? O dobbiamo piuttosto affidare a un calcolo scrupoloso la parola definitiva? Se non mi inganno, l'indicazione più efficace che si ricava dall'ascolto del testo di Totaro è quella che rimette alla prova del rapporto intersoggettivo, strutturato sul desiderio di reciproco riconoscimento, la chiave per la migliore ermeneutica possibile del bene da attuare.

B) *Risposta*

Il riconoscimento è legato alla proposta di delineare un'etica ontologica reinterpreta la morale kantiana. L'imperativo morale prescrive quindi di incrementare l'essere dell'altra persona come ci aspettiamo che debba essere incrementato il nostro proprio essere (p. 210).

---

<sup>2</sup> Mi permetto, per questo, di rimandare anche a P. Bettineschi, *L'esser sé del finito. Considerazioni per Emanuele Severino*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 285-296.

A) *Criteri ulteriori*

Si potrebbe domandare, in conclusione, una conferma della rilevanza di tale criterio pratico nella sfera fondamentale dell'intersoggettività. E, dove possibile, l'indicazione di ulteriori criteri di orientamento nell'ermeneutica del bene – non facile né banale – a cui questa ontologia sviluppata in senso assiologico inevitabilmente deve rimandare.

B) *Risposta*

Criteri ulteriori dovrebbero emergere dall'applicazione del fondamentale criterio ontoaxiologico alle regioni della politica, dell'economia, della comunicazione ecc. Alcuni capitoli del volume *Assoluto e relativo* se ne occupano. Il compito però va eseguito in misura più soddisfacente.

*A Matteo Negro*

A) *Ricomporre trascendentalità dell'essere e trascendentalità del fatto*

Il tema della differenza ontologica viene esaminato [da Totaro] a partire dalla lettura trascendentale dell'essere, che riguarda appunto l'ontologia, pur originando da una matrice di tipo logico. Ora, se l'essere senza contraddizione non appare, e non è per noi, cioè non è l'essere che si rivela nell'esperienza, non si può nemmeno affermare, come l'Autore ha fatto criticando Ferraris, che noi intenzioniamo l'essere in generale, cioè l'essere in quanto essere. Come potremmo intenzionare l'essere *per seipsum* se l'essere intenzionabile è per definizione contraddittorio, e dunque condizionato? In questo senso il dualismo di Ferraris si ripropone specularmente in Totaro. Se Ferraris concepisce il fatto senza la determinazione dell'essere, riducendolo ad un trascendentale *sui generis*, Totaro sembrerebbe concepire il fatto, il contraddittorio, il condizionato senza l'essere trascendentale. Tuttavia, ciò che gli approcci alternativamente negano o escludono, e cioè la trascendentalità dell'essere (Ferraris) e la trascendentalità del fatto (Totaro), deve essere a nostro avviso ricomposto e ricompreso come un plesso anch'esso trascendentale: l'essere e il fatto, l'essere e la cosa, in definitiva, nella loro convertibilità.

B) *Risposta*

Ma la contraddizione dell'esperienza è rilevabile solo se si pone ciò che non è nella contraddizione! Il non apparire – per noi – dell'essere senza contraddizione significa che non appare ciò che invece dovrebbe apparire nella manifestazione sintetica di essere per sé e di essere per noi. Ciò che non appare non è l'essere 'in generale', bensì il modo determinato secondo cui ciò che giace nell'essere per noi aderisce – non potendo non aderire – all'essere per sé. Che l'incondizionato (l'essere incondizionato) venga colto sempre a partire dal condizionato non toglie che il condizionato intenzioni proprio l'incondizionato. Del resto, è un Leitmotiv del

volume che il condizionato non può essere posto se insieme non è posto l'incondizionato. Quindi bisognerebbe rovesciare quanto Negro scrive, dicendo: l'essere intenzionabile è per definizione incontraddittorio. A partire dall'intenzionamento incontraddittorio è possibile rilevare l'essere che è segnato dalla contraddizione. Ciò implica però che l'essere incontraddittorio non sia immediatamente convertibile nel fatto o nella sfera dell'esperienza. Questa non immediata convertibilità coincide con il dire che non appare ancora il modo in cui l'essere dell'esperienza (l'essere per noi) è assunto nell'essere incontraddittorio (l'essere per sé). Donde il compito etico del far accadere l'essere o di mettere in circolo l'essere che accade con l'essere che è. Donde la pregnanza degli annunci salvifici. Un'aggiunta: l'esperienza è in sofferenza rispetto alla incontraddittorietà dell'essere, che pure fonda il suo diritto a essere essendo l'incontraddittorietà il crisma dell'intero ivi compresi gli enti 'divenienti' (il cui apparire è accompagnato dal non apparire). La sofferenza dell'esperienza è da intendere sia in senso statico, perché essa non coincide con l'incondizionato (è disequata rispetto all'incondizionato) che intenziona, sia in senso dinamico, perché è inficiata dal non apparire ancora di ciò verso cui è in tensione: la manifestazione del modo in cui aderisce all'incondizionato. La distanza dell'essere per noi dall'essere per sé denuncia quindi sia un profilo statico sia un profilo dinamico. Infine, la contraddizione può essere denunciata anche dalla parte dell'intero, di cui si può dire che non è pienamente tale fino a quando non sia del tutto manifesto il modo di aderire dell'ente dell'esperienza all'essere incondizionato. È questo il lato più paradossale della contraddizione, poiché significa che anche l'intero è in sofferenza.

A) *La ragione dell'essere è coestensiva alla ragione del qualcosa*

Se è vero che il genere contiene la differenza, e non se ne separa mai, né in senso logico, né in senso ontologico, allora possiamo dedurre che anche la ragione del genere massimo (l'essere) e la ragione della differenza (il qualcosa) non possano essere disgiunte, e la loro compenetrazione sia irrevocabile. Potremmo pensare un genere senza le sue specificazioni, o una specificazione senza ciò di cui è specificazione? È chiaro che la ragione dell'essere (la *ratio essendi*) è coestensiva alla ragione del qualcosa: esse detengono il massimo di universalità e si implicano vicendevolmente, e l'esperienza attesta tale indissolubilità. La "differenza ontologica" è pertanto una differenza razionale, e per nulla ontologica. In tale prospettiva quale significato attribuire alla nozione di "intero"? Si può intenderlo in senso trascendentale, come coestensivo all'essere?

B) *Risposta*

Premetto che si suole dire che l'essere non è un genere, perché è onninclusivo. L'essere si dice anche delle differenze e di ciascuna differenza, mentre il genere non si può dire già inclusivo delle differenze, che lascia fuori di sé. Venendo al nocciolo, la mia impostazione è forse rovesciata rispetto a quella di Negro. Data

l'originarietà dell'apertura interale, si pone la domanda: si dà qualche significato che sia in pari con tale apertura, tale che tutti gli altri significati non ne potrebbero prescindere? L'essere si presenta allora come significato all'altezza dell'intero e ne esprime in modo rigoroso la semanticità. Pertanto, la mia domanda diventa: si può intendere l'essere come coestensivo all'intero? Sì, ma introducendo la differenza tra essere incondizionato e essere condizionato. Inoltre, il rapporto all'intero guida la relazione e la sintesi di incondizionato e condizionato. Tale sintesi dovrebbe realizzarsi infatti per la totalità delle manifestazioni dell'essere, dovrebbe essere cioè una sintesi interale. Il non ancora darsi di tale manifestazione interale comporta la inattualità della pienezza ontologico-metafisica (pienezza dell'essere), con un effetto di non compimento e quindi di relativa contraddizione sia per gli enti dell'esperienza sia per l'intero medesimo. Per i primi non appare ancora ciò che dovrebbe apparire, cioè il modo del loro manifestarsi oltre la contraddizione e il diritto di essere di tutte le determinazioni, secondo la dignità del loro essere, non è adeguatamente soddisfatto. Per il secondo rimane inattuale il riscatto della totalità delle determinazioni dalla loro distanza dall'essere per sé; quindi la forma includente dell'intero non viene saturata da tutti i contenuti che l'intero dovrebbe includere.

*A) L'intero però non è trascendentale*

L'intero però, se è plesso di significato e significante, se include sia il "ciò che" e il "ciò di cui", non è trascendentale; è trascendentale solo la relazione formale tra il significante e il significato, cioè il qualcosa: Dio è qualcosa e la pietra è qualcosa. C'è un essere eccedente trascendentalmente il qualcosa? No.

*B) Risposta*

L'intero è un trascendentale non come qualcosa, ma come ciò senza il riferimento al quale non si può affermare nessun qualcosa. Porre qualcosa senza l'intero è un non porre qualcosa. Senza rapportarsi all'intero il qualcosa non può affermare se stesso come qualcosa. A sua volta l'intero concretamente pensato è sempre in rapporto alle determinazioni. Più precisamente: l'intero è in rapporto alla totalità delle determinazioni. Se senza riferimento all'intero il qualcosa (nessun qualcosa) non si costituisce, allora l'intero è struttura trascendentale di ogni affermazione di qualcosa. Si tenga presente la lezione che può venire da Hegel. Porre il significato 'albero' senza riferimento a tutto ciò che l'albero non è (l'intero come sfondo dell'albero) implica la non posizione dell'albero. L'albero rimarrebbe senza determinatezza propria, perché il suo essere qualcosa acquista evidenza in rapporto a tutto ciò che albero non è. La determinazione è un momento dell'intero, cui si riferisce per opposizione: una opposizione inclusiva di ciò che viene opposto. Dal suo canto, l'intero non si risolve in nessun oggetto determinato perché abbraccia tutti gli oggetti, esistenti e possibili.

A) *Se l'esperienza è nella contraddizione, possiamo emettere giudizi veri?*

È chiaro che non accediamo all'intero significato dell'oggetto, come non accediamo all'intero oggetto, ma ciò non toglie che il giudizio che emettiamo possa essere non contraddittorio se vero. Se per ipotesi il qualcosa fosse trascendentalmente contraddittorio, cioè non vero, e il fatto rimanesse un puro fatto senza determinazione (ma questa sì sarebbe autenticamente una fallacia della fattualità), e soltanto l'essere fosse non contraddittorio, su "nessuna" realtà potremmo formulare giudizi veri.

B) *Risposta*

Che l'esperienza, e nel suo insieme e nelle sue determinazioni, sia segnata dalla contraddizione (dell'apparire – non apparire) non esclude che si diano di essa, e dei suoi molteplici contenuti, giudizi incontraddittori. Del resto lo stesso giudizio di contraddittorietà dell'esperienza (rispetto all'essere per sé) ha la pretesa di porsi come incontraddittorio.

A) *Ma è possibile inscrivere la metafisica nell'esperienza?*

L'oltre cui rinvia l'esperienza è un oltre in linea di principio esperibile, o permane un margine di inesperibilità strutturale? E se l'oltre è strutturalmente inesperibile, com'è possibile inscrivere la metafisica nel "pensiero dell'esperienza"?

B) *Risposta*

La metafisica è inscrivibile perché toglie la contraddizione dell'esperienza sulla base della lettura della stessa esperienza (per questo Bontadini parlava di una metafisica dell'esperienza).

A) *Ma l'esperienza non può essere esperienza dell'inattuale*

Osserva Totaro: "Il *nostro* apparire non è insediato nell'intero dell'apparire e ciò comporta che l'apparire trascendentale rimanga *per noi* solo formale. Il *nostro* apparire non è insediato nell'intero dell'apparire e ciò comporta che l'apparire trascendentale rimanga *per noi* solo formale. Il divenire quindi è contraddittorio nell'accezione peculiare per cui *appare* la contraddizione e appare perché ciò che dovrebbe apparire, l'intero, non appare [...] Ciò che appare non appare nella sintesi con l'intero e quindi non appare come dovrebbe apparire" (pp. 56-57). Ma allora l'esperienza è esperienza dell'inattuale e non dell'attuale? E se non è esperienza di qualcosa di attuale, cioè di "qualcosa", ossia di una cosa che è ciò che deve essere, il fatto di cui facciamo esperienza è indifferenziato. L'esperienza però è coglimento della differenza e non dell'indifferenziato, e tanto meno del contraddittorio..

B) *Risposta*

L'esperienza è sempre esperienza dell'attuale nella sua immediatezza. Inattuale è l'apparire del nesso determinato dell'esperienza con l'intero. In altri termini:



inattuale è l'apparire del togliimento della contraddizione o della spaccatura tra essere per noi (esperienza) ed essere per sé (incondizionato).

*A) Primato della prassi?*

L'azione è per Totaro movimento di approssimazione all'intero, e in essa "si evita la riduzione dell'umano a qualcosa di meramente parziale" (p. 71). Il che significa che è la prassi a investire di senso e dover essere ciò che non è mai quel che dovrebbe essere, giacché è inteso come strutturale lo scarto fra l'essere trascendentale e il fatto. Non è quindi illogico, in tale prospettiva, coniugare il prospettivismo veritativo con il primato della prassi, anzi prospettivismo e prassismo si giustificano vicendevolmente.

*B) Risposta*

Primato della prassi? Non primato ma sbocco conclusivo. Viene colto molto bene il rapporto tra prospettivismo e prassi e il 'completarsi' dell'ontologia in una ermeneutica del bene come via della stessa realizzazione dell'essere. .